

El problema de la onto-teo-logía a partir de Heidegger, Tillich y Lévinas

David A. Roldán
(Argentina)

Resumen

En este artículo el autor estudia el modo en que Martin Heidegger caracterizó a la filosofía que incorporó a “Dios” como “ser supremo” en el pensamiento Occidental, es decir, la onto-teo-logía. Para Heidegger la crítica a la onto-teo-logía debía llevarnos a pensar el “ser sin Dios”. Este problema estuvo en el centro de las reflexiones del filósofo lituano Emmanuel Lévinas y el teólogo luterano Paul Tillich. En ambos encontramos un planteo onto-teo-lógico. Pero mientras que para Lévinas se trata de pensar “a Dios sin el ser”, para Tillich se trata de pensar a Dios como “fondo del ser”. El autor argumenta que estas diferencias no se dan en el vacío, sino que se deben a distintas recepciones de la obra de Heidegger, que determinan la viabilidad de sus propuestas.

Palabras clave: Dios. Ser. Teología

Abstract

In this article the author studies the way in which Martin Heidegger characterized the philosophical introduction of “God” as “supreme Being” in the Western Thought, i.e., onto-teo-logy. For Heidegger the critique on onto-teo-logy must lead us to a thought of the Being “without God”. This problem was on the center of the reflections of Lithuanian philosopher Emmanuel Lévinas and Lutheran theologian Paul Tillich. In both we can find the problem of onto-teo-logy. But while “to think in God without the Being” is the Levinasian project, “God as Ground of Being” is for Tillich project. The author argues that these differences are not in a void but are results of different ways in the reception of Heidegger work, and this determines their projects.

Key words: God. Being. Theology

A 50 años del fallecimiento de Paul Tillich

Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia.

—Martin Heidegger

Introducción

Con la partida de Paul Tillich, hace 50 años, se fue todo un mundo de sentido. La teología de Tillich es incomprensible si se carece de una noción de la virulencia que significaron las dos Guerras Mundiales para Europa y el auge de las filosofías de la existencia en el ámbito del pensamiento “continental”. Infatigable lector de la filosofía de su tiempo —y de la historia de la filosofía, por cierto—, Tillich se convirtió en algo así como un *alter ego* de Karl Barth. Si Barth representaba una neo-ortodoxia que culminaba en un cierto exclusivismo y “positivismo” de la Revelación (no exento de una base irracional, como ha señalado Pannenberg¹), Tillich era un nuevo vástago de la siempre renuente intención de la teología cristiana por recuperar su vitalidad en diálogo permanente con las expresiones culturales y el pensamiento filosófico. Para equilibrar con una nueva referencia a Pannenberg, no debe dejar de señalarse el lugar clave que ocupa el concepto tillichiano de *teonomía* en la arquitectura de una de las obras fundamentales del “gigante” Pannenberg². De hecho, de no ser por este teólogo de Múnich, Tillich ocuparía en solitario el pontificado de la “teología protestante filosófica” del siglo XX.

No es mi intención elaborar un balance *ad intra* de la teología protestante (por caso, entre la herencia de Barth en Moltmann y el legado de Tillich en Pannenberg), sino plantear un escenario que nos permita, metodológicamente, comprender la relevancia de Tillich en un debate medular del siglo XX: la onto-teo-logía. El aporte metodológico que espero realizar contribuirá a pensar, en un segundo momento (a futuro), por qué razón Paul Tillich es un pensador de “otra época” que la nuestra. Sin embargo, entonces, en este primer artículo que dedico a Tillich, me concentraré en reconstruir la crítica de Martin Heidegger a la onto-teo-logía (en rigor es el padre de ese constructo teórico) [1], para dedicarme luego a comparar dos alternativas teológico-filosóficas que la crítica heideggeriana abre [2]. Argumentaré allí que la propuesta de Lévinas corre en la dirección de una recuperación del nombre de Dios “sin ontología” o “más allá de la ontología”, pero con el problema de una presunta reserva en el ámbito filosófico (es decir, que Lévinas pretende recuperar el nombre de Dios *para la filosofía*), mientras que el teólogo luterano corre en una dirección

¹ Pannenberg habla de una “inmunización”, cf. Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* (1973), trad. Eloy Rodríguez Navarro (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), 273-284, et passim.

² Wolfhart Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (1983), trad. Miguel García Baró (Salamanca: Sígueme, 1993), 609.

similar, pero desde el terreno explícitamente teológico. Esto nos llevará a la conclusión, en donde el panorama de la filosofía actual nos permitirá, acaso por una mayor distancia histórica, comprender el alcance y algunas de las limitaciones del proyecto de Tillich [3].

1. Martin Heidegger: crítica a la onto-teo-logía desde la fenomenología

No es ocioso recordar que plantear la pregunta por el sentido del ser constituye la huella de Heidegger para el siglo XX. Si bien es cierto que *La Ciencia de la Lógica* de Hegel (1812) ya anticipa la cuestión de la diferencia entre el ser en general y el ente en particular, no es menos cierto que la verdadera recepción filosófica de dicha obra hegeliana se produjo recién con Heidegger. Decía Hegel en 1812: «La nada se opone habitualmente al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada»³.

Heidegger advierte que los filósofos (o mejor los “pensadores”) presocráticos acogieron la revelación del ser como algo totalmente distinto del ente, pero dicha apertura comenzó a ocultarse ya en la Antigüedad⁴. Si bien este planteo de un “momento auroral del ser” en los presocráticos, que luego se oculta con Sócrates, Platón y Aristóteles, se esclarece con un movimiento que Heidegger realiza con posterioridad a 1927 (en lo que se ha llamado “historia del ser”), debe reconocerse que la cita de epígrafe de su obra clave da cuenta del principal problema: el ocultamiento del ser tras el ente como algo que acaece en la Antigüedad.

Los rasgos centrales del movimiento heideggeriano implican un determinado uso del método fenomenológico (como un “dejar mostrar el lógos del ser”) y una incorporación de motivos teológico-religiosos (de factura agustiniana⁵ y kierkegaardiana⁶) en el pensar filosófico del siglo XX. En este sentido, la lectura existencialista de Heidegger tiene su base en parágrafos clave de *Ser y tiempo*, en donde el fenómeno de la angustia adquiere rango ontológico.

Hay un dilema clave que tiene lugar en el movimiento con el cual Heidegger entra en la historia grande de la filosofía: el trabajo por esclarecer el sentido del ser

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La ciencia de la lógica, tomo I*, trad. Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Ediciones Solar [orig. 1812], 1993), cap. I, nota 1, p. 108.

⁴ Tal como me ha aclarado recientemente Mario Gómez Pedrido, la posición de Heidegger en relación a los presocráticos no es homogénea y varía a lo largo de los períodos de su pensamiento, cf. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári (Barcelona: Gedisa, 2003); Martin Heidegger, *Parménides* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982); Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols. (Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1961); Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heraklit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970), cap. 7. Agradezco a Mario estos y otros comentarios puntuales que me ayudaron a comprender aspectos de la evolución del pensamiento de Heidegger.

⁵ Cf. Martin Heidegger, «Agustín y el neoplatonismo (1921)», en *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz (Madrid: Ediciones Siruela, 1997), 23-210.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993), párr. 40; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera C. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), párr. 40; Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), párr. 40; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), III-112.

en general, su comprensión en el horizonte temporal, implica un radical cuestionamiento de un ente privilegiado en el cual “el ser está en tela de juicio”. Ese ente puede denominarse Dasein, pero refiere a lo que la tradición ha llamado “ser humano” u “hombre”. La filosofía existencialista (en buena medida francesa) hizo una lectura antropológica y existencialista del proyecto heideggeriano, como si esclarecer el sentido del ser en general pudiera reducirse a una descripción fenomenológica de los problemas ontológicos del existente humano⁷. Es este “dilema” y su malentendido en la filosofía francesa el que permite a Heidegger, a pedido de Jean Beaufret, trazar la línea de demarcación entre el humanismo (existencialismo incluido) y su camino del “otro pensar”, el “claro del bosque” (*Die Lichtung*) o simplemente el pensar (*Denken*).

El problema de la metafísica occidental, del modo de pensar el ser por parte de la tradición occidental post-socrática es olvidar la diferencia entre el ser y el ente. Ocultar y olvidar el ser tras el ente. Pensar en el ente como agotando el ser o como “ser supremo”. La metafísica es el olvido de esa diferencia. Todo pensar que olvide la diferencia entre el ser y el ente es metafísica⁸. Los entes que han ocultado al ser (o que han servido al ser para que éste se oculte tras ellos) son el *eidos* platónico, la *ousía* aristotélica, el *theós* medieval y el sujeto cartesiano y su proyección en la ciencia y la técnica modernas, reducidas a dominio de lo ente.

Un primer desafío consiste en abandonar el humanismo y todos los “ismos” ligados a la metafísica, incluyendo la ética, la física y la filosofía. Respondiendo a Beaufret dice Heidegger:

Usted pregunta: ¿Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra

⁷ Sartre concluía su extensa obra enfatizando en el para-sí, propio de la “realidad humana”: «Nuestras investigaciones nos han permitido responder a la primera de esas preguntas: el Para-sí y el En-sí están reunidos por una conexión sintética que no es otra cosa que el propio Para-sí», Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 2004), 639. El énfasis antropológico del existencialismo sartreano es patente a lo largo de toda la famosa conferencia de 1945, Jean-Paul Sartre, *L'existencialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946). Cf. el «Apéndice» en Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. Elena Benarroch (Madrid: Cambridge University Press [orig. 1979], 1988), 73 ss.

⁸ «Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos» Martin Heidegger, «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 266; Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:322. Hay que decir que la noción de “metafísica” también sufre variaciones en la obra de Heidegger; en *¿Qué es metafísica?*, de 1929, parece otorgar una dignidad a la metafísica en cuanto tal, en su oposición al imperio de la ciencia y la técnica en el mundo moderno: «El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica (...) La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo», Martin Heidegger, «¿Qué es metafísica? (1929)», en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 107; Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:121-122. Años más tarde, en 1957, Heidegger explicita estas variaciones, haciendo énfasis en que debemos “saber leer” el prefacio agregado a *¿Qué es metafísica?* en la 7ma. edición, en 1949, en relación a lo que estaba implícito allí, es decir, la “esencia onto-teológica de la metafísica”, Martin Heidegger, *Identidad y diferencia - Identität und Differenz (edición bilingüe)*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990), 121.

«humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O a caso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo se desconfía de los «ismos». Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda. También nombres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario [*ursprüngliche Denken*] toca a su fin.⁹

Planteadas así las cosas, la filosofía, en tanto desarrolla un pensamiento a la medida del ente, a la medida de la *humanitas* del hombre, es antropología, es olvido del ser, es metafísica. La *humanitas* del hombre conduce a la tradición romana (el primer humanismo es romano), a un determinado modo de comprender el ser, el hombre, la historia, la naturaleza y —muy especialmente— el lenguaje (en su concepción técnica)¹⁰. Un determinado modo de ocultar el ser tras el hombre “natural” del humanismo. “Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica”¹¹. Pero si el ser puede ocultarse tras el ente como hombre (y recordemos que no necesariamente el hombre es responsable de dicho ocultamiento¹²), también el *theós* puede advenir como ente ocultador. Para ello Heidegger acuña el término onto-teo-logía, que adquiere carta de ciudadanía en una famosa conferencia pronunciada en 1957 en la “mítica” Todtnauberg.

La cuestión central es el olvido de la diferencia, la diferencia entre el ser y lo ente¹³. La manifestación del ser, la “llegada” (*Ankunft*), se ha dado como “lógos” en la metafísica occidental, todo se ha reducido a la lógica de la “fundamentación”, “relaciones de fundamentación”, “fundamento”. Así, la metafísica es ontológica, en tanto que da razones al lógos, profundiza en lo ente y funda “el todo” en el ente, y teológica, en tanto que da razones al lógos, profundiza en lo ente y funda “el todo” en el *theós*.

Para Heidegger, este es el modo en que Dios, el *theós*, ha entrado en la filosofía. Como ser supremo, como primer motor, como *causa sui*. Es famosa la expresión:

⁹ Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:315-316. Citamos la traducción, Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 261.

¹⁰ Se ha respondido a la crítica de Heidegger al humanismo retórico por una deficiente concepción del lenguaje (atribuida por Heidegger), en Ernesto Grassi, «La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger», *Cuadernos sobre Vico* 2 (1992): 21-34.

¹¹ Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:321. Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 265.

¹² Cf. Martin Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad (1931-32, 1940)», en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 173-98.

¹³ Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche, II*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000), cap. 7, 8 y 9.

A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.¹⁴

¿Significa esto que una disposición religiosa, la plegaria, el baile y el instrumento ritual, sí nos podrían en contacto con un “Dios no-onto-teo-lógico”? El problema no parece ser tan simple, y Emmanuel Lévinas se percató del eso, como veremos más abajo.

Antes de pasar al siguiente apartado quisiera recapitular el saldo obtenido. Para Heidegger, el existente humano debería pensar (*Denken*) la diferencia entre el ser y lo ente. Plantear adecuadamente esta tarea o este problema es un “paso atrás”, una salida de la lógica de la fundamentación (metafísica Occidental), incluyendo a la dialéctica hegeliana (que se percató de la diferencia entre el ser y lo ente, pero en una época en que el Ser se manifestaba como lógos, lógos dialéctico).

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica implica una crítica a la ontología tradicional y a la teología tradicional (sin dudas, el primer motor inmóvil de Aristóteles), pero también todas las teologías desarrolladas en la época de la metafísica (toda la tradición Occidental)¹⁵.

Pero el ser no siempre estuvo oculto; se reveló a los pre-socráticos como en un momento auroral, como *physis* y como *apeiron* en el caso de Anaximandro¹⁶. Es conocida la tesis que interpreta esto en términos teológicos¹⁷. Heidegger confiesa haberse sentido tentado a escribir una teología. Pero es claro en advertir que en dicha teología, no podría escribirse nunca la palabra “ser”¹⁸. En la *Carta sobre el Humanismo* es taxativo también: «Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» el mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente (...)»¹⁹.

Sin embargo, esto no quiere decir, necesariamente, que Heidegger negara legitimidad a la tarea teológica. Antes bien, afirma en un conocido texto de 1927 lo siguiente: «Es más bien la teología misma la que se fundamenta de modo primario a través de la fe, por mucho que sus aserciones y sus modos de demostración nazcan formalmente de actos libres de la razón»²⁰. De modo que Heidegger asigna una legitimidad a la tarea teológica; el problema de la onto-teo-logía es la incorporación de Dios en filosofía a al modo de la teología. El problema con la teología advendrá, en

¹⁴ Heidegger, *Identidad y diferencia - Identität und Differenz* (edición bilingüe), 153.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 119-121.

¹⁶ Martin Heidegger, «Der Spruch des Anaximander (1946)», en *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1950), 321-73; Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. Manuel E. Vázquez García (Madrid: Alianza Editorial, 1989), párr. 20-25.

¹⁷ Werner Jaeger, *La teología en los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

¹⁸ En Jacques Derrida, *De l'esprit* (Paris: Galilée, 1987), 13. Citado por Diego Tatián, *Dimensión política en Heidegger* (Córdoba: Alción, 1997), cap. IV, nota ii.

¹⁹ Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:331; Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 272.

²⁰ Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9:60-61; Martin Heidegger, «Fenomenología y teología (1927)», en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 61.

todo caso, con el ingreso de Dios en la filosofía como onto-teo-logía, en tanto obstaculice la tarea filosófica, que es una tarea ontológica (no óptica) de interrogación por el sentido del ser en general. En Lévinas es distinto. La teología siempre está bajo sospecha y es cuestionada en su legitimidad. Veremos el problema onto-teo-lógico en Lévinas y Tillich a continuación.

2. Paul Tillich y Emmanuel Lévinas: ¿pensar a Dios como “fondo del ser” o como “lo otro del ser”?

Paul Tillich es, hoy, un pensador de otra época. Está atravesado por los problemas teóricos que animaron el pensamiento del siglo XX hasta la década de 1960²¹. Parte de una preocupación distinta a la de Heidegger: no se trata de la cuestión del olvido de la pregunta por el ser, sino de cómo hacer relevante la fe cristiana en el contexto cultural del siglo XX. Para ello elabora el método de correlación, que le permite recuperar la historia del diálogo entre filosofía y teología de un modo positivo para la cultura actual. Por cierto, Tillich entiende que la función básica de la teología en tanto que “apologética” y no “kerigmática”. Si nos circunscribimos al contexto de Tillich, él aparece como el modelo teológico de la primera y Barth de la segunda. Esta última, la kerigmática, niega todo “terreno común con quienes se hallan fuera del ‘círculo teológico’”²². Tillich, algo más “hegeliano” en este punto, opta por releer la cultura occidental, en su famosa obra sobre el pensamiento cristiano (volveremos sobre la cuestión de un “terreno común” entre teología y filosofía)²³.

Si Heidegger reinstaló el problema ontológico para el siglo XX, no puede negarse que tanto Tillich como Lévinas²⁴ (y muchos otros), operaron en “terreno heideggeriano”. Tillich da cuenta del problema de la relación entre teología y ciencias particulares, por un lado, y teología y filosofía (por otro), reconociendo la dificultad de no contar con una definición unitaria de “filosofía”. Al optar por plantearla en términos ontológicos, en cierto modo, ya está todo dicho. Dice Tillich al comienzo

²¹ Para decirlo en pocas palabras, en el pensamiento de Tillich se patentiza una gravitación de las preocupaciones de la filosofía existencialista, tanto en su lectura de Heidegger como, principalmente, en las derivas del existencialismo francés de Sartre y Camus; cf. Paul Tillich, *El coraje de existir*, trad. José Luis Lana, 3.^a ed. (Barcelona: Editorial Laia, 1973), 143-144.

²² Paul Tillich, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, trad. Damián Sánchez Bustamante (Salamanca: Sígueme [orig. 1951], 1982), 19.

²³ Paul Tillich, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, trad. María Teresa La Valle, 2 vols. (Buenos Aires: La Aurora, 1977).

²⁴ Me permito indicar al lector algunos de mis trabajos introductorios al pensamiento de Lévinas: David A. Roldán, «Emmanuel Lévinas y la onto-teo-logía: Dios, el prójimo y yo», *Cuadernos de Teología* XXI (2002): 229-43; David A. Roldán, «Amor y justicia. Emmanuel Lévinas y el Protestantismo», *Teología y cultura* 8 (2007): 71-80; David A. Roldán, «Problemas en torno a la fundamentación de una “ética filosófica” en Horkheimer y Lévinas», *Teología y cultura* 14 (2012): 7-15; David A. Roldán, «Ética, lenguaje y trascendencia: crítica a la tesis de complementariedad entre Lévinas y Habermas», en *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (Buenos Aires, 2011), 496-505; David A. Roldán, «Hacia una fenomenología de la teología negativa. Aportes del Pseudo Dionisio y Emmanuel Lévinas», *Teología y cultura* 1 (2004): 1-12.

del primer volumen de su *Teología Sistemática*, acaso uno de los pasajes más determinantes de todos sus escritos: “Proponemos, pues, que se entienda aquí por filosofía *aquella actitud cognoscitiva frente a la realidad en la que la realidad como tal es el objeto de conocimiento.*”²⁵

Si bien es cierto que esta definición puede encajar con el kantismo o neokantismo, por un lado, e incluso con el positivismo lógico, por otro, rápidamente Tillich desecha ambas alternativas (muy propias de la época de formación de nuestro autor, por cierto). El criterio para rechazarlas es, precisamente, la huída de la ontología: «La filosofía plantea la cuestión de la realidad como un todo; formula el problema de la estructura del ser. Y responde en términos de categorías, de leyes estructurales y de conceptos universales. Debe responder en términos ontológicos».²⁶ El positivismo intentó reducir la ontología al “cálculo lógico”, dice Tillich. El neokantismo, en tanto, desarrolló un proceso más complejo que arribó a una tesis que en definitiva, Tillich sí aceptaría: «Los últimos partidarios de la filosofía neo-kantiana reconocieron que toda epistemología contiene una ontología implícita»²⁷. Es aquí en donde Tillich da el paso prohibido para Heidegger —al menos, en lo que podemos decir por ahora, provisionalmente:

La filosofía formula necesariamente la cuestión de la realidad como un todo, la cuestión de la estructura del ser. La teología formula necesariamente *la misma cuestión*, ya que lo que nos preocupa últimamente debe pertenecer a la realidad en su conjunto, debe pertenecer al ser.²⁸

El punto de encuentro también está, en cierto modo, marcado por la filosofía de Heidegger, que Tillich presenta como “preocupación última” y Heidegger habilita en sus lecturas existenciales (por ejemplo, en la analítica existencial de la “angustia”). El problema “esencial” del ser y el no-ser es radicalmente distinto al problema existencial en el que “se va mi ser”, que parte de la finitud: la anticipación de la posibilidad de mi propia muerte. Por supuesto que no podemos dejar de mencionar aquí las famosas “situaciones límite” de Karl Jaspers, también muy propias del ámbito vital de Tillich. En el caso de la angustia, Tillich menciona la importancia que el análisis de ese fenómeno se dio tanto en la psicología como en la filosofía existencial. Tomando de esta última (sin citar fuentes, como era su costumbre), patentiza uno de los temas centrales del existencialismo: «(...) es necesario para una ontología del valor [*courage*] el incluir una ontología de la angustia, pues ambos son interdependientes»²⁹. La comprensión ontológica de la angustia sería que se trata de un «estado en el cual un ser es consciente de su posible no-ser»³⁰.

²⁵ Tillich, *Teología sistemática I*, 34. Cursivas originales.

²⁶ Ibid., 36.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 37.

²⁹ Tillich, *El coraje de existir*, 38.

³⁰ Ibid. Como se sabe, el tema de la angustia es central en una obra conocida obra de Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid: Espasa-Calpe, 1972).

En lo que sigue me gustaría, antes de entrar completamente en la cuestión onto-teo-lógica, dar un breve rodeo por el modo en que Tillich trabaja onto-teo-lógicamente, por así decir, con los conceptos del amor y el poder. Considero que allí se ilustra muy bien el “giro ontológico” siempre presente en su teología.

Tillich tiene muy en claro que la historia Occidental es algo así como una “historia de la discusión ontológica” y que se recapitula en Hegel. Sin embargo, en lugar de tratar de dar un “paso atrás” o pensar lo no pensado por los presocráticos o por los pensadores bíblicos, el mayor interés está en hacer relevante el mensaje cristiano en términos ontológicos. Es por ello que si bien repasa diversas teorías sobre el amor, el poder y la justicia, su esfuerzo consiste en recuperar la tradición de pensamiento o planteamiento ontológico de estos conceptos como válidos para el siglo XX. Distingue ontología de metafísica, al caracterizar la primera como descripción de las “estructuras que presupone todo en encuentro con la realidad”. La metafísica, y las ciencias particulares, se ocuparían de los elementos de la realidad que son “genéricos” o “particulares”; la ontología, en cambio, se ocupa de los elementos “universales”, que son “estructurales” de todo ser que “participe” del ser.³¹

En el caso del “amor”, entramos en aporía si lo consideramos solamente una emoción, por separado del poder y la justicia. “La vida es el ser actualizado y el amor es el poder que mueve la vida”³². Retomando la famosa indagación de *El Banquete*, Tillich sostiene que efectivamente el amor es “la tendencia que conduce a la unión de lo que está separado”. El punto es que el amor “es uno”, y manifiesta “su mayor poder cuando triunfa de la mayor separación. Y la mayor separación es la que reina en el interior de uno mismo”³³. Sin embargo, tampoco podemos eliminar la dimensión emocional al describir el amor. La emoción viene a ser, entonces, una “anticipación” de la reunión efectiva (anticipación que acaece como una “pasión”, como pasividad). La tesis ontológica que resulta de la examinación del amor es que el amor “es uno”, y lo vivimos como emoción e “impulso” en tanto que anticipación de la reunión de lo que está separado.

En el caso del “poder”, Tillich sigue muy de cerca la lectura que desarrolla Heidegger en *Holzwege*³⁴. Por el momento dejaremos de lado la controversia en cuanto a la autenticidad de los fragmentos que dan lugar a esa lectura; básicamente se trata del poder como “voluntad de auto-afirmación de la vida”. En tal sentido, dice Tillich, estamos otra vez conducidos a una perspectiva ontológica:

No es la voluntad humana de dominio sobre los demás hombres, sino la autoafirmación de la vida, que se trasciende dinámicamente a sí misma venciendo toda resistencia interna y externa. Esta interpretación de la

³¹ Paul Tillich, *Amor, poder y justicia (1954). Análisis ontológicos y aplicaciones éticas*, trad. Helena Calsamiglia (Barcelona: Libros del Nopal, 1970), 40.

³² *Ibid.*, 42.

³³ *Ibid.*, 43.

³⁴ Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1950).

«voluntad de poder» nietzscheana nos conduce fácilmente a una ontología sistemática del poder.³⁵

Llegado a este punto, Tillich presenta su famosa definición de Dios como “poder del ser”. El “poder del ser” se ejerce sobre “algo”, y ese algo es el “no-ser”. El poder del ser es el poder que el ser tiene de soportar y vencer al no-ser. Es menester aclarar que Tillich cree estar empleando un lenguaje metafórico aquí. Lo dice explícitamente. No obstante, es el concepto estructurado de su teología otológica u onto-teo-logía. Amor y poder se vinculan estructuralmente porque a mayor poder de un ente, mayor capacidad de soportar su negación, el no-ser³⁶. Eso es el amor: soportar el no-ser y realizar la unión de lo separado. De allí a una interpretación ontológica de la cruz hay un paso. Lo mismo con la fe como “coraje” o “valor”: tener fe es tener coraje, tener el valor de afirmar que el ser prevalecerá sobre el no-ser. Esta sería una forma de esclarecer la fe cristiana con lenguaje filosófico.³⁷

Llegados a este punto debemos preguntarnos, ¿pero entonces, para Tillich, teología y filosofía tienen un mismo objeto, tienen una base común? En rigor se trata de dos problemas distintos. En relación al “objeto” o “contenido” de la filosofía y la teología, Tillich plantea una afirmación dialéctica: “Incluso cuando hablan del mismo objeto, hablan de algo distinto”. Tillich centra la tarea filosófica en la descripción del ser, vinculándolo (quizá de un modo algo exagerado en su argumentación) con el ser en términos cosmológicos (acercando la filosofía a las ciencias particulares) y con problemas de filosofía trascendental (sujeto epistemológico y comunidad ¿científica?). Pero la teología se ocupa del “nuevo ser” (dice Tillich, otra vez, con lenguaje metafórico):

El teólogo, por el contrario, relaciona esas mismas categorías y conceptos con la búsqueda del «nuevo ser». Sus aserciones son de carácter soteriológico. Se ocupa de la causalidad, pero en relación con una prima causa, que es el sustrato de toda la serie de causas y efectos; se ocupa del tiempo, pero en relación con la eternidad, y del espacio, pero en relación con el exilio existencial del hombre.³⁸

Como puede apreciarse, por un lado afirma claramente la onto-teo-logía al identificar a Dios con la “primera causa”, pero al mismo tiempo incorpora esta metáfora del “nuevo ser”, que es Cristo, como expresa en su libro de sermones, citando a san Pablo: «Permítanme repetir una de sus sentencias en las palabras de

³⁵ Tillich, *Amor, poder y justicia* (1954), 57. Para una crítica a esta lectura de la “voluntad de poder”, ver Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 1998).

³⁶ Este movimiento recuerda a la “positivización” del no-ser, operada por Plotino, cf. Plotino, *El alma, la belleza y la contemplación* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950).

³⁷ Tillich, *El coraje de existir*, 7; Tillich, *Amor, poder y justicia* (1954), 57.

³⁸ Tillich, *Teología sistemática I*, 41.

una traducción exacta: ‘Si alguno está en unión con Cristo es un nuevo ser; el viejo estado de las cosas han pasado; hay un nuevo estado de cosas’³⁹.

En relación a si existe un terreno común sobre el cual filosofía y teología combaten, Tillich lo niega expresamente. Siempre se da el caso de que uno de los dos ingresa en el terreno del otro. Esto es muy importante porque habitualmente se cree que Tillich, con su método de correlación, supone un “terreno común”:

Un conflicto presupone una base común sobre la que se pueda luchar. *Pero no existe tal base común entre la teología y la filosofía*. Si el teólogo y el filósofo combaten, lo hacen o bien sobre la base filosófica o bien sobre una base teológica.⁴⁰

Uno podría decir que Tillich prácticamente nunca escribió un libro de filosofía, sino siempre de teología, *sirviéndose* del trabajo filosófico. Tomemos por caso la famosa teoría de la “proyección de Dios” elaborada por Feuerbach. Como es sabido, Dios es una proyección del hombre, en esa teoría genética de la idea de Dios. La limitación de poder, saber, amor, en una palabra, la finitud humana, es “proyectada” en un ser supremo que carece de dichas limitaciones⁴¹. Tillich toma ese planteo filosófico para su proyecto teológico, diciendo que:

Estas teorías no tienen en cuenta que la proyección siempre es una proyección *sobre* algo. —un muro, una pantalla, otro ser, otro ámbito—. Obviamente, es absurdo asociar aquello sobre lo que se realiza la proyección con la proyección misma. Una pantalla no es proyectada; recibe la proyección. El ámbito sobre el que se proyectan las imágenes divinas no es una proyección. Es la ultimidad del ser y del sentido, ultimidad de la que los hombres tienen una experiencia. Es el ámbito de la preocupación última.⁴²

Esta concepción de Dios que citamos arriba no es onto-teo-lógica; Dios como preocupación última de la existencia humana no es la *primera causa* de una serie de causas observadas en el mundo o implicadas lógicamente. Entre otras cosas porque Tillich lo plantea en la teología y no en la filosofía. El problema onto-teo-lógico en

³⁹ Paul Tillich, *The New Being* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1955), 15. (Traducción mía.). La expresión «nuevo ser» aplicada a Cristo es omnipresente en el volumen II de la *Systematic Theology* de Tillich.

⁴⁰ Tillich, *Teología sistemática I*, 44. Cursivas añadidas.

⁴¹ Cf. Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa (Madrid: Alianza Editorial, 1993), cap. I, II; Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums (1841)* (Stuttgart: Reclam, 1994); Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. Franz Huber (Buenos Aires: Claridad, 2006). La importancia de Feuerbach para la teología del siglo XX es difícil de exagerar, cf. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, trad. J. Ma. Bravo Navalpotro (Madrid: Cristiandad, 1979), 269 ss; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme [orig. 1971], 1994), 65, 83, 259, 260; Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana [orig. 1983], 2007), cap. I; José Porfirio Miranda, *Marx against the Marxist*, trad. John Drury (Maryknoll NY: Orbis Books, 1980), 30, 79, 120, 185, 221, 253, 259; Hans Zinker, *Crítica de la religión* (Barcelona: Herder, 1985).

⁴² Tillich, *Teología sistemática I*, 275.

Heidegger es un problema de cómo entra Dios en la filosofía. Tillich tiene otra preocupación, que es casi similar pero inversa: cómo el teólogo se sirve de la filosofía pero en su elaboración teológica, cuya base es la fe, el coraje de abrirse a la preocupación última y creer en el triunfo del ser sobre el no-ser. Hay una trascendencia absoluta del ser divino, en tanto que “fondo del ser” o “poder del ser”. De modo que la afirmación “Dios es el ser” (*God is Being-itself*)⁴³ aparece, de inmediato, cualificada: “poder del ser” (*power of Being*) o “fondo del ser” (*Ground of Being*) permiten salir del problema onto-teo-lógico, al menos tal como lo planteó Heidegger. De hecho, para Tillich la cuestión de un Dios “suprapersonal” no implica que sea “impersonal”⁴⁴.

Si bien Tillich no emplea el término “onto-teo-logía”, presenta el problema de una forma parecida a Lévinas, en 1951, al reflexionar sobre el apelativo “ser supremo” para Dios. Dice Tillich: «Cuando se aplican a Dios, los superlativos se convierten en diminutivos. Al elevar a Dios por encima de todos los demás seres, lo sitúan al mismo nivel de esos otros seres (...) Como lo ha acentuado la teología clásica, Dios está más allá de la esencia y de la existencia»⁴⁵. También se puede entender en términos onto-teo-lógicos la crítica de Tillich a las comprensiones clásicas de Dios, como las del deísmo, en su conocida fórmula, “Dios por encima de Dios” (*God above God of theism*)⁴⁶. Lo que sucede es que la estrategia de Lévinas es distinta. Lévinas quiere defender a Dios frente al planteo onto-teológico clásico, de Dios como “primera causa” o “ser supremo”, pero también el planteo heideggeriano, que remite siempre al Ser. Para Lévinas Dios no es el ser, ni es el “fondo del ser” ni el “poder del ser”, porque para Lévinas el ser es desierto, es *Il y a*, es vacío total de subjetividad y sentido, pero a la vez es el imperio de lo Mismo que engloba, violenta y suprime la alteridad de lo Otro. A primera vista, Lévinas no podría aceptar esta tesis de Tillich:

Puesto que Dios es el fondo del ser, es asimismo el fondo de la estructura del ser. No está sujeto a esta estructura; es la estructura la que se apoya en él. Dios es esta estructura, y es imposible hablar acerca de Él si no es en términos de esta estructura. Dios ha de ser aprehendido cognoscitivamente a través de los elementos estructurales del ser en sí.⁴⁷

Lévinas no la aceptaría porque parte —en su propio proyecto— de una intuición del ser cargada de una negatividad y una connotación de violencia que repele a Dios y le permite desplegar un escenario no-ontológico pero cargado de sentido. En sus famosas clases sobre la onto-teo-logía, en 1976 en La Sorbona, decía Lévinas con claridad: «Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por

⁴³ Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume Two. Existence and The Christ* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), II.

⁴⁴ Ibid., 12.

⁴⁵ Tillich, *Teología sistemática I*, 303-304.

⁴⁶ Tillich, *El coraje de existir*, 177 ss. Cf. Tillich, *Systematic Theology II*, 12.

⁴⁷ Tillich, *Teología sistemática I*, 307.

Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser?»⁴⁸ En otro famoso texto del período, “Dios y la filosofía” (1975), Lévinas plantea claramente su tesis de una disputa de todo origen del sentido como remitido al ser: «El discurso filosófico debe, pues, poder abarcar a Dios —del que habla la Biblia— en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la “gesta del ser”. Se sitúa en ella como ente por excelencia»⁴⁹. ¿Cuál será la alternativa de Lévinas? Dejar de remitir a Dios con cualquier modalidad del ser, asumiendo la crítica heideggeriana a la onto-teo-logía de corte aristotélico o tomista (Dios como “primer motor” o como “ser supremo”), pero a la vez, evitar el terreno ontológico (tal como parece hacer Tillich), al postular el primado de la ética y de Dios como “lo otro del ser”. Es conocida su tesis de una “ética que precede a la ontología” y de la inclusión de su filosofía (levinasiana) en la tradición de un “bien más allá del ser”, tal como reza un oscuro pasaje de *La República* y, más desarrollado, la “ontología” plotiniana de “Lo Uno” como “más allá del ser”⁵⁰. Si bien esta tesis de una ética como filosofía primera se puede hallar en un famoso artículo de 1951⁵¹ y, diez años después, en el “gran y único libro” de Lévinas, *Totalidad e infinito*, la articulación de la ética como alternativa a la onto-teo-logía aparece explicitada recién en el curso de 1976. Allí se aclara la apuesta de un sentido originario a Dios sin remisión al ser:

¿Dios no significa el otro que no es el ser? (...) ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá? La ética, es decir, no una simple capa, sino algo más antiguo que la onto-teo-logía, de la que debe dar cuentas.⁵²

De modo que Lévinas no plantea una suerte de “dualismo ontológico” sino un ámbito originario o, más precisamente, “trascendente” al ser, denominado “Dios” (volveremos sobre esto). «Oponer Dios a la onto-teo-logía —continúa el pensador lituano— es concebir una nueva manera, una nueva noción de sentido. Y para dicha búsqueda podemos partir de una relación ética determinada»⁵³. La ética será, entonces, ese ámbito en el que podemos vislumbrar, como analogía y metáfora, lo “más antiguo que el ser” o “lo otro del ser”, una responsabilidad o llamada ética que nos constituye en responsables antes de ser lo que somos. La ética, en la concepción o en el planteo radical de Lévinas, no puede ser un “contrato” libre entre partes iguales que deciden comprometerse unas con otras. La ética debe entenderse como

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (1976), trad. María Luisa Rodríguez Tapia (Madrid: Altaya, 1999), 147.

⁴⁹ Emmanuel Lévinas, «Dios y la filosofía (1975)», en *De Dios que viene a la idea*, trad. González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díaz, 2.ª ed. (Madrid: Caparrós Editores, 2001), 86; Emmanuel Lévinas, «Dieu et la philosophie (1975)», en *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1998), 95.

⁵⁰ Cf. María Isabel Santa Cruz, «Plotino y el neoplatonismo», en *Historia de la filosofía antigua*, ed. C. García Gual (Madrid: Trotta, 1997), 339-61.

⁵¹ Emmanuel Lévinas, «L'ontologie: est elle fondamentale?», *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951): 88-98; Emmanuel Lévinas, «¿Es fundamental la ontología? (1951)», en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-textos, 1993), 13-23.

⁵² Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (1976), 147.

⁵³ *Ibid.*, 148.

anterior a la ontología. Y Tillich no está lejos de esa intuición, al reconstruir el proyecto de la ontología de los valores tras el derrumbe de la metafísica hegeliana. Los defensores de la ontología de los valores rechazaron tanto el materialismo como el pragmatismo porque, dice Tillich en su reconstrucción, para ellos «la belleza y la verdad se hallan más allá del ser»⁵⁴.

El problema con el que se enfrenta Tillich es ligeramente distinto al de Lévinas, y determinará dos perspectivas distintas. Para Lévinas no resulta un problema que el “más allá del ser” se escuche en una llamada ética en el rostro del otro en tanto que “separado”. Para Tillich esto sería un problema: «¿Cómo los imperativos que proceden de más allá de la existencia pueden tener fuerza de obligar a las personas que existen, si carecen de toda relación esencial con el ser de estas personas?»⁵⁵. El obstáculo que observa Tillich en una “ética que precede a la ontología” es cómo sería posible una comunicación o una llamada ética en el orden del ser. Ambos autores entienden que la ética proviene de un “más allá del ser”; pero mientras que para Lévinas ese “más allá del ser” implica una salida de la ontología (un *des-inter-esamiento*, como escribirá en 1975⁵⁶), para Tillich la salida está en un mejor planteo ontológico. Mientras que Lévinas opta por la heteronomía frente a la autonomía, el teólogo luterano postula una “teonomía”, con lenguaje ontológico, pero en el ámbito de la teología. Como Tillich se mantiene fiel a la ontología y al problema del ser como problema último, entiende la salida del problema ético profundizando en la reflexión ontológica. Como “Dios es el fondo del ser”, la teonomía no puede ser entendida como una heteronomía que se impone y coacciona al existente humano “desde afuera”, sino que la teonomía es un acercamiento del existente humano al ser, sin violencia. Pero la ambigüedad del planteo de Tillich nos impide una conclusión más taxativa. Para Tillich, desde la ética se llega a la ontología (que sería casi lo mismo que decir, con Lévinas, que la ética precede a la ontología), pero la ontología está, una vez más, investida de una carga positiva en el teólogo luterano: «La solución teónoma nos lleva ineludiblemente los problemas ontológicos. Si no concebimos a Dios como un legislador extraño y arbitrario, si Su autoridad es teónoma y no heterónoma, entonces hemos aceptado ya los presupuestos ontológicos»⁵⁷. Esto es así porque “acercarse” al ser es acercarse al “poder del ser” o al “poder que vence el no-ser”; acercarse al ser es “acercarse a “lo que somos”, por eso la teonomía no implicaría someterse a un “poder extraño”, como lo es en la perspectiva heterónoma. Decíamos que desde la ética se llega a la ontología. En palabras de Tillich: «La ética teónoma incluye la ontología, y verifica al mismo tiempo el fundamento ontológico sobre el que descansa la ética»⁵⁸. Esta ética que da con la ontología se abre también a las relaciones humanas. Por vía de Martin Buber, con quien Tillich siempre mantuvo una especial relación de amistad, le llegan los motivos de la filosofía personalista. En el caso de Tillich, casi con resonancias que

⁵⁴ Tillich, *El coraje de existir*, 98.

⁵⁵ *Ibid.*, 100.

⁵⁶ El *des-inter-esamiento* es un juego con el *esse* del ser; Lévinas, «Dios y la filosofía (1975)», 90; Lévinas, «Dieu et la philosophie (1975)», 98.

⁵⁷ Tillich, *Amor, poder y justicia (1954)*, 102.

⁵⁸ *Ibid.*

podrían ser levinasianas también, la ética se vincula al ser del otro, al ser del “otro hombre”, abriéndose en la escucha: «Todas las cosas y los hombres todos nos interpela, por decirlo así, con voz queda y poderosa. Quieren que les escuchemos, quieren que comprendamos sus derechos intrínsecos, la justicia de su ser. Quieren que les hagamos justicia. Pero sólo podemos hacerles justicia si sabemos amarles con un amor que escucha»⁵⁹. Lévinas, en su famoso texto, unos años más tarde que Tillich, lo decía en sus palabras:

Renunciar a la psicología, a la demagogia, a la pedagogía que la retórica implica, es abordar al otro de frente [*autrui de face*], en un verdadero discurso. En ningún grado, pues, es el ser objeto, está fuera de toda dominación. Esta separación [*dégagement*] frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su *expresión*, su lenguaje. *Lo Otro en tanto que otro es otro*. Es necesaria la relación del discurso para «dejarlo ser» [*laisser être*] (...) ⁶⁰.

La relación ética que se instaura en el discurso cara-a-cara “deja ser” al otro. Pero este “dejar ser”, al estar inspirado por la “gloria de lo Infinito” (otra metáfora de la relación ética) apunta a una analogía que rompe con el “orden del ser”. La crítica de la onto-teo-logía conduce a una crítica de la ontología. La razón por la cual para Tillich el “ser” carece de las notas negativas que connota para Lévinas es la misma por la cual Tillich nunca entendió que la tarea del pensamiento pudiera consistir en el intento de romper radicalmente con el rol “imperial” de la filosofía de Heidegger y su recepción francesa en el ámbito continental del siglo XX⁶¹. Esto explica, a mi ver, la notable cercanía y lejanía entre el teólogo luterano y el pensador lituano.

⁵⁹ Ibid., 110.

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), trad. Daniel E. Gillot (Salamanca: Sígueme, 1997), 94; Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961) (Paris: Kluwer Academic, 2000), 67.

⁶¹ Cf. Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985); Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos* (1988), trad. Alcira Bixio (Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós, 2001); Descombes, *Lo mismo y lo otro*; Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), trad. César de la Meza (Buenos Aires: Paidós, 1991); Alex Callinicos, *Contra el posmodernismo* (1989), trad. Magdalena Holguín (Buenos Aires: RyR, 2011).

Conclusión

Hemos visto que Heidegger emprende una crítica a la metafísica Occidental por su olvido de la diferencia entre el ser y el ente, y por haber incorporado a Dios como fundamento del ser, como primer motor o como “ser supremo”. Mientras que para Heidegger la crítica a la onto-teo-logía que rigió en el pensamiento Occidental (al menos desde Aristóteles hasta el siglo XX) implicaba un “cuidado” sobre el ser, oculto tras el ente (en la época de la metafísica), para Lévinas la tarea de la filosofía era volver a pensar la diferencia no ya en torno a “el ser y el ente”, sino a “el ser y Dios”. Es en este punto donde nos preguntamos, ¿necesita la filosofía seguir pensando o postulando a Dios como origen o fuente del sentido? Una primera respuesta parecería ser negativa. La filosofía, en condición post-metafísica, no debería volver a la hipótesis de Dios. Sin embargo, esta respuesta de Lévinas al problema (o, mejor dicho, este planteo levinasiano del problema) se debe entender con dos atenuantes. Por un lado, Lévinas no acepta que deba denominarse como “metafísica” a la onto-teo-logía. En rigor, cuando lo hace, es porque está reponiendo tesis heideggerianas. Al abrir su obra de 1961, Lévinas es claro en denominar como “relación metafísica” a la relación ética, a la relación de responsabilidad entre dos seres “separados” (*meta*-física). Por otro lado, las críticas a la metafísica tradicional, que animaron la condición postmetafísica⁶² de la filosofía (digamos, en pocas palabras, de Feuerbach hasta aquí), no necesariamente se aplican al proyecto levinasiano, según una lectura atenta o, al menos, benévola. El Dios “metafísico” de Lévinas no se parece casi en nada al Dios onto-teo-lógico, sino por el nombre. No aparece como un “fundamento” ni como una hipótesis de cierre de la cadena causal que de lo contrario remitiría al infinito (como en Aristóteles). Antes bien, positivando la noción de Lo Infinito, esa apertura es “fuente de sentido” para la relación ética y la intersubjetividad que se abre en el lenguaje.

Puede reconocerse aquí una cierta filiación de Lévinas a la hermenéutica, para quienes el sentido siempre está “dado” de algún modo, y el sujeto debe interpretar y reinterpretar un sentido “ya dado” (en este caso, en el Dios que se vislumbra por analogía en la relación ética que precede a la ontología). Por supuesto que admite una crítica desde filosofías que prescinden de la noción de Dios, como es el caso de Castoriadis y su crítica a la hermenéutica, precisamente, por esa tesis de un “sentido dado”, y no como una construcción colectiva en el ámbito “no originario” de lo histórico-social:

(...) hay una cuestión que está prohibida para él [el exégeta judío, cristiano o musulmán] debido a la naturaleza misma de su trabajo y de su intención, una cuestión que no puede y no debe plantearse: la pregunta por el origen último del sentido. El texto interpretado se presenta como fuente de sentido, garantía de que con él las cosas se terminan porque detrás de los escribas del texto, detrás de los profetas, de los evangelistas y de los apóstoles se encuentra la

⁶² Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988); Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico (1988)*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1990).

fuente de todo sentido vuelto palabra. Por lo tanto, hay aquí un límite radical que distingue un trabajo de interpretación, por más rico, sutil y audaz que éste sea, como el de las tradiciones judaica —con el Talmud y la Cábala— y cristiana, de este proyecto de comprensión a la vez radical y práctico en el que queremos penetrar [los griegos]⁶³.

Será la investidura política de “lo histórico-social” la salida de la repetición tradicional de un texto revelado que contiene la fuente del sentido. Es decir que, para Castoriadis, por ejemplo, el acto político por excelencia es *dar sentido* a lo real que, sin esa investidura política, carecería de sentido. En este punto, es cierto que Lévinas hace gala de una cierta ambigüedad (quizá no reconocida) entre el trabajo filosófico y el teológico o el pensamiento religioso. Podría uno preguntarse, en términos estrictamente filosóficos, si ese ámbito de “lo otro del ser” debe llamarse Dios, o por qué debe llamarse “Dios”. En todo caso, se llamará “Dios” por tradición; pero planteos como el de Castoriadis no admiten que la filosofía debe rendir culto a la tradición, sino, precisamente, cuestionarla de un modo radical. Como decía en 1978: «La tradición significa que la cuestión legitimidad de la tradición no será planteada»⁶⁴.

Es aquí en donde entra en escena el teólogo luterano al que rendimos homenaje en este número especial de *Teología y cultura*. Si bien queda “preso” del esquema heideggeriano de la ontología, se cuida muy bien de volver sobre tesis onto-teo-lógicas, ya que la trascendencia de lo divino, Dios como “fondo del ser” o “poder del ser”, tampoco es compatible con la teología aristotélica o la filosofía tomista sobre Dios. Esa trascendencia divina es el fin a todos los poderes del hombre para capturar o incorporar felizmente (y sin trauma) a Dios en un proyecto filosófico-teológico. El Dios de Tillich (si bien profundamente atravesado por las “preocupaciones últimas” del existencialismo), está en mejores condiciones que Lévinas de denominar “Dios” a ese ámbito heterogéneo a la onto-teo-logía. En definitiva, Tillich nunca abjuró de su tarea teológica explícita ni fundió su pensamiento en un mixto entre filosofía y teología, como hemos visto.

Habíamos dicho que Tillich es un pensador de una época que ya no es la nuestra. Dejaremos para un segundo artículo la descripción de los cambios filosóficos y teológicos acaecidos en estos 50 años que nos separan de su partida. Algo de esto se observa al reconocer que Tillich titubea en identificar a Dios “con el ser”, con el “poder del ser”, con el “nuevo ser” y con “aquello sobre lo que se proyecta la proyección de Feuerbach”, porque no comprende adecuadamente la crítica de Heidegger a la metafísica. Deja de lado el problema de la crítica al humanismo y las puntualizaciones típicas de Heidegger tras la *Kehre*. Si bien el llamado

⁶³ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. I De Homero a Heráclito (Seminarios 1982-1983)*, trad. Sandra Garzonio (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 64. Para Tillich, en cambio, es posible que una “nueva realidad” esté en el fondo de la tradición, cf. Paul Tillich, «The Problem of Theological Method», en *Four Existential Theologians: Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich*, ed. Will Herberg (New York: Doubleday Anchor Book, 1958), 238-55.

⁶⁴ Cornelius Castoriadis, «Poder, política, autonomía (1978)», en *El mundo fragmentado*, trad. Roxana Páez (Buenos Aires: Terramar ediciones, 2008), 103.

“descentramiento del sujeto” y el anti-humanismo anti-existencial, característico de la filosofía francesa de la década del '60 puede haber resultado extraño para un Tillich ya “entrado en años”, debe reconocerse, también, que el proceso en el que ingresa el propio Heidegger en su filosofía, con la *Kehre*, ya a principio de los años '30, impacta y opera como “soporte” de los jóvenes filósofos franceses que entran en escena en los '60. Creo que esa filiación heideggeriana está suficientemente probada⁶⁵. Tillich, por su parte, no otorga ninguna importancia a los problemas que llevaron al propio Heidegger a replantear su filosofía o releerla (proceso que desdeña casi explícitamente⁶⁶). Tillich hace esto porque se aferra tenaz y tozudamente a las tesis del existencialismo sin advertir los cambios de paradigma que se operan en la década del '60, con el descentramiento del sujeto y la crítica al humanismo⁶⁷. Esta falta de atención, por parte de Tillich, a la evolución (o el giro) del pensamiento de Heidegger es tanto o más llamativo cuanto que comporta, de suyo, una impronta religiosa o seudorreligiosa en Heidegger, como dictaminó Habermas en 1985 en París:

Considerando las cosas en detalle, con su concepto de historia del Ser como un acontecer de la verdad Heidegger establece la siguiente aleación, bien curiosa por cierto. La historia del Ser recibe su autoridad de una fusión semántica de pretensión de validez exenta de coerción y de imperativa pretensión de poder; ésta confiere a la fuerza subversiva del visionario el carácter imperativo de una iluminación que obliga a caer de rodillas. A este giro seudorreligioso escapa Foucault (...) ⁶⁸.

Es probable, entonces, que la salida a la onto-teo-logía tenga que ver, desde el lado teológico, con un Dios al que sí se puede orar y ante el que sí se puede “caer de rodillas”, como decía Heidegger en 1957. Dejaré para una indagación futura la posibilidad de comprender las pretensiones modernas de validez que se abren en una práctica intersubjetiva del discurso como pasibles (o no) de ser incorporadas al

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985), cap. 7 y 9; Ferry y Renaut, *Heidegger y los modernos*, cap. 1 y 2. A excepción de una breve mención del rol de Heidegger para con los filósofos franceses de los '60 (quienes habrían avanzado en “lo no pensado” por Heidegger), debe decirse que esa poca atención a la influencia de Heidegger quizá sea uno de los pocos puntos flacos del formidable trabajo de Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 17.

⁶⁶ «La filosofía existencia ofrece la formulación teórica de lo que hemos encontrado como el valor de la desesperación en el arte y la literatura. Heidegger, en *Sein und Zeit* (que tiene importancia filosófica independiente por mucho que pueda decir Heidegger sobre esa su obra por vía de crítica o retractación) (...)» Tillich, *El coraje de existir*, 143. *Cursivas añadidas.*

⁶⁷ He analizado algunos de estos cambios en David A. Roldán, «La crisis del humanismo en Foucault y Habermas», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* 71, n.º 265 (2015): 7-23.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (1985)*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 278.

método de correlación de Tillich⁶⁹. Habrá que explicitar, entonces, las múltiples direcciones en que se movió la filosofía desde la partida de Heidegger hasta hoy, y deberemos plantear, radicalmente, hasta qué punto la teología cristiana puede asimilar el descentramiento del sujeto, el anti-humanismo y el abandono de la dialéctica y la praxis historia (sosteniendo, aún, una distinción de dominios teóricos entre filosofía y teología, por cierto⁷⁰). Obviando, de momento, el éxito o fracaso de tal empresa, considero que Tillich sigue siendo uno de los teólogos de mayor relevancia en el siglo XX para la comprensión de un modo fructífero de relacionar la teología con la filosofía y las expresiones culturales. En todo caso, hoy, nuestro mayor sentido de tributo consiste en pensar, insistentemente, la correlación entre los problemas teológicos y los problemas filosóficos.

© 2015 David A. Roldán

El autor es Doctor en Teología y Doctor en Filosofía, Decano del Instituto Teológico FIET y miembro del Comité Académico del Programa Doctoral Latinoamericano en Teología (PRODOLA). Ha publicado numerosos artículos y varios libros, entre los que se destaca *La dimensión política del Reino de Dios* (2013).

E-mail: david@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 27-11-2015

Fecha de aceptación: 14-12-2015

⁶⁹ Para un análisis de las pretensiones de validez en el lenguaje, según Habermas, ver David A. Roldán, «La idea de ciudadanía y la particularidad del otro: críticas al proyecto de Habermas», *Cuadernos de Teología* 31 (2012): 216-29.

⁷⁰ David A. Roldán, «Teología y ciencias sociales: hacia una distinción de dominios desde la Teología Crítica de la Liberación», *El títere y el enano. Revista de teología crítica* 1 (2010): 193-206.