



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA

Comprensión de la técnica en la perspectiva
de su ambigüedad, en la teología de la
mediación de Paul Tillich

POR
RAFAEL NIÑO DE ZEPEDA GUMUCIO

Tesis presentada a la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado de Doctor en Teología

Profesor guía: Dr. Sergio Silva Gatica, ss.cc.

Octubre, 2011
Santiago, Chile

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer al Padre Sergio Silva Gatica, quien, con su amplia y sólida visión teológica me fue aclarando el camino en todo el proceso de la investigación y elaboración de esta tesis, en particular por tratarse de un autor tan original como lo es Paul Tillich. Pero sobre todo agradecerle por su dedicación, confianza y paciencia en este largo proceso que culmina aquí.

Quiero expresar mi inmenso agradecimiento a Soledad, Vicente y Manuel, mi familia que siempre me apoyó y me animó en todo momento en este camino que inicié (iniciamos) hace varios años atrás.

Por último, quiero expresar también mi agradecimiento a la Vicerrectoría de Investigación de esta Universidad, que me ayudó por cuatro años con las becas Ayudante e Instructor Becario. Su ayuda fue fundamental para poder dedicarme a esta investigación.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
I LA SITUACIÓN, LA AMBIGÜEDAD Y LA TÉCNICA	25
1. La situación	25
1.1. <i>La “situación presente” como uno de los polos de la teología de la mediación</i>	25
1.2. <i>La “situación presente” como situación religiosa</i>	26
1.3. <i>La “situación” y el Principio Protestante</i>	28
1.4. <i>La situación y lo existencial</i>	29
2. La ambigüedad	31
2.1. <i>El concepto de ambigüedad y sus elementos esenciales</i>	32
2.2. <i>Presencia del concepto de ambigüedad en los escritos tillichianos</i>	34
2.3. <i>Presencia de términos equivalentes en los escritos tillichianos</i>	45
3. El logos de la técnica	54
3.1. <i>La técnica como el acto de utilizar medios para un fin, en Logos and Mythos of Technology</i>	55
3.2. <i>La técnica como ciencia empírica gestáltica, en The System of the Sciences</i>	56
3.3. <i>La técnica como una función de la autocreatividad de la vida en la dimensión del espíritu (cultura), en Systematic Theology III</i>	63
3.4. <i>La racionalidad técnica</i>	65
4. <i>La ambigüedad de la técnica</i>	67
II. LAS AMBIGÜEDADES DE LA TÉCNICA	71
1. La ambigüedad persona y cosa	72
1.1. <i>La situación: Alemania de la post-primera guerra mundial y el Movimiento Socialista Religioso</i>	72
1.2. <i>La ambigüedad persona y cosa en la economía capitalista</i>	77
2. La ambigüedad medios y fines	87
2.1. <i>La situación: la angustia del hombre en la sociedad moderna</i>	87
2.2. <i>La ambigüedad medios y fines en la sociedad técnica</i>	90
3. La ambigüedad libertad y limitación	104

3.1. <i>La situación: el peligro atómico de destrucción total y la carrera espacial</i>	104
3.2. <i>La ambigüedad libertad y limitación en la era espacial</i>	107
III LA RAÍZ DE LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA	115
1. Raíz en lo demoníaco	115
1.1. <i>La técnica demoníaca</i>	116
1.2. <i>La profundidad de lo demoníaco</i>	117
1.3. <i>Jacob Boehme</i>	120
1.4. <i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling</i>	131
1.5. <i>Recepción en Tillich</i>	139
2. Raíz en el extrañamiento del ser	144
2.1. <i>Ontología</i>	145
2.2. <i>La transición de la esencia a la existencia y su efecto en los elementos ontológicos</i>	151
2.3. <i>La vida y sus funciones</i>	156
2.3.1. <i>La función de la auto-integración y la ambigüedad de la técnica</i>	157
2.3.2. <i>La función de la auto-creatividad y la ambigüedad de la técnica</i>	158
2.3.3. <i>La función de la auto-trascendencia y la ambigüedad de la técnica</i>	162
3. Comentarios	163
3.1. <i>Similitudes</i>	164
3.2. <i>Diferencias</i>	165
3.3. <i>Críticas</i>	166
3.4. <i>Cambio de lo demoníaco al extrañamiento del ser</i>	169
3.4.1. <i>Primera respuesta: término de la conciencia de la experiencia del kairos y de la participación en el Movimiento Socialista Religioso</i>	170
3.4.2. <i>Segunda respuesta: la filosofía propia de Systematic Theology</i>	171
IV LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA ...	176
1. Solución en el Socialismo Religioso	176
1.1. <i>Soluciones humanas políticas en el Socialismo Religioso</i>	177
1.1.1. <i>Solución a la ambigüedad persona y cosa</i>	177

1.1.1.1. <i>Solución a la despersonalización del hombre en la economía industrial</i>	178
1.1.1.2. <i>Solución a la des-subjetivación del producto técnico</i>	179
1.1.2. <i>Solución a la ambigüedad medios y fines</i>	183
1.2. <i>Solución definitiva en la Gracia</i>	184
2. Solución en el período americano	186
2.1. <i>Solución en Systematic Theology</i>	186
2.1.1. <i>Solución en la Presencia Espiritual</i>	187
2.1.2. <i>Soluciones humanas históricas en la teonomía</i>	192
2.1.2.1. <i>Solución a la ambigüedad persona y cosa</i>	194
a. <i>Primera solución</i>	194
b. <i>Segunda solución</i>	194
2.1.2.2. <i>Solución a la ambigüedad medios y fines</i>	195
a. <i>Primera solución</i>	195
b. <i>Segunda solución</i>	195
2.1.2.3. <i>Solución a la ambigüedad libertad y limitación</i>	196
2.1.3. <i>Reflexión crítica sobre las soluciones teónomas y la solución en la Presencia Espiritual</i>	197
2.2. <i>Solución en otros escritos del período americano</i>	199
2.2.1. <i>Solución en el escrito <i>Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature</i></i>	199
2.2.2. <i>Solución en el libro <i>The Courage to Be</i></i>	201
3. Reflexiones complementarias sobre el cambio de perspectiva en el pensamiento de Tillich y al principio protestante	206
3.1. <i>Fin del kairos, existencialismo e historia</i>	208
3.2. <i>El principio protestante</i>	212
V PRESENTACIÓN Y DIÁLOGO CON COMENTARISTAS DE TILlich Y DOS TEÓLOGOS CATÓLICOS QUE HAN REFLEXIONADO SOBRE EL TEMA DE LA TÉCNICA	217
1. Comentadores de Tillich	217
1.1. <i>James Luther Adams</i>	218

1.2. <i>Raymond F. Bulman</i>	222
.....	
1.3. <i>Arnold Wettstein</i>	224
1.4. <i>J.Mark Thomas</i>	227
1.5. <i>Eduardo R. Cruz</i>	236
1.6. <i>Conclusión</i>	242
2. Dos teólogos católicos	244
2.1. <i>Sergio Silva</i>	244
<i>Gatica</i>	
2.2. <i>Romano Guardini</i>	249
.....	
REFLEXIONES CONCLUSIVAS	260
BIBLIOGRAFÍA	269

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se desarrolla sobre un tema muy poco estudiado en teología, y en un autor cuyos planteamientos y ambiente teológicos resultan poco familiares para el mundo académico católico corriente. Por esta razón comenzaremos este trabajo con una introducción bastante extensa, con el objeto de orientar al lector con respecto al autor y el tema. Para ello dividiremos la introducción en tres partes: primero, una presentación sobre el carácter de mediación de la teología de Tillich; segundo, una aproximación al panorama general acerca de la reflexión teológica sobre la técnica, y finalmente, la presentación de la hipótesis, el método, la estructura general y las fuentes bibliográficas del trabajo.

Paul Tillich fue un teólogo luterano, hijo de un pastor de la misma iglesia. Nació en Starzeddel, Alemania, el 20 de agosto de 1886, y murió el 22 de octubre de 1965 en la ciudad estadounidense de Chicago. Fue ampliamente reconocido como uno de los más importantes teólogos del siglo XX, no solamente en el mundo de la teología cristiana, protestante y católica, sino también por el mundo intelectual no religioso. Su vida, y por tanto, también su desarrollo como teólogo, transcurrieron entre dos mundos: Alemania antes de la segunda guerra mundial y Estados Unidos de América. Pues el año 1933, a los 47 años de edad tuvo que radicarse en Estados Unidos por causa de la instauración del nazismo en su país natal. Este episodio de su vida no significa solo un accidente, sino que simboliza toda su vida y toda su teología. Tillich se define a sí mismo como un teólogo *en el límite*¹, pero no solo en el límite entre Europa y Estados Unidos, sino en el límite entre la teología y la filosofía, entre el luteranismo y el socialismo, entre la religión y la cultura. Para Tillich el concepto del límite podría ser el símbolo de todo su desarrollo personal e intelectual². Esta constante de toda su vida nos proporciona la clave para entender su teología, y también, en concreto, la relación que él establece entre la técnica y la teología. Esta clave se puede expresar por medio del importante concepto de la *teología de la*

¹ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 3.

² Cfr. *Ibid.*

mediación.

En efecto, toda la teología de Tillich puede ser entendida como un esfuerzo por realizar una teología de la mediación. Pues “*la tarea de la teología es mediación, mediación entre el criterio eterno de la verdad como se ha manifestado en la imagen de Jesús como el Cristo y las experiencias cambiantes de los individuos y grupos, sus variadas preguntas y sus categorías para percibir la realidad*”³. En este sentido Tillich se identifica como un teólogo de la mediación, porque para él una teología sin una función de mediación entre el criterio eterno de la verdad y las preguntas y categorías cambiantes de los individuos y los grupos, no sería una teología propiamente tal⁴.

Este esfuerzo de Tillich por realizar una teología de la mediación se inscribe dentro de una importante corriente dentro de la teología protestante que quiere responder a los desafíos que plantea la cultura autónoma moderna a la religión desde la Ilustración en adelante. En esta línea se encuentra el filósofo protestante del siglo XIX Friedrich Schleiermacher⁵, quien hablaba de la necesidad de una *alianza* entre la fe cristiana y el pensamiento moderno, de manera que pueda existir reciprocidad entre ambas esferas pero sin que signifique una amenaza para la autonomía de aquellas. También el teólogo protestante Ernst Troeltsch es considerado como un teólogo de la mediación⁶. Él criticó la actitud relativista sobre la historia, lo que denominó como *historicismo*, y, en cambio, promovió una actitud de participación por medio de la toma de decisiones decisivas para el curso de la historia⁷. También se inscribe en esta línea otro teólogo protestante, quien tuvo una influencia directa en Tillich, su maestro Martin Kaehler⁸.

Tillich propone una teología de la mediación que mantenga un equilibrio entre sus dos polos: el polo de la situación, o la cultura, y el polo del mensaje eterno, de manera que ninguno de los dos polos absorbal otro. En este sentido Tillich dice: “el mensaje y la

³ “...*the task of theology is mediation, mediation between the eternal criterion of truth as it is manifest in the picture of Jesus as the Christ and the changing experiences of individuals and groups, their varying questions and their categories of perceiving reality*” (Paul Tillich, *Protestant Era*, ix).

⁴ Cfr. *Ibid.*, x.

⁵ John P. Clayton, *The Concept of Correlation*, 39 ss.

⁶ *Ibid.*, 48.

⁷ Paul Tillich, *A History of Christian Thought From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, 528.

⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, ix-x.

situación están relacionados de tal manera que ninguno de ellos se anula”⁹. Ahora bien, hay que entender este esfuerzo por realizar una teología de la mediación no solo como continuidad de cierta tradición de estos tres teólogos mencionados, sino también como una decisión teológica personal que lo hace distinguirse de dos tendencias teológicas contemporáneas a él, que corresponden a dos extremos en la relación entre el mensaje y la situación. Por un lado está la teología que identifica lo eterno con la situación. Tal es el caso de la corriente teológica que se identificó con los así llamados *crístianos alemanes*¹⁰, cuyo defensor máximo fue Emanuel Hirsch. Para él el destino del protestantismo está unido al destino de Alemania. Identificó el camino de la fe protestante con la lucha que estaba dando Alemania liderada por Hitler, de manera que el protestantismo no tenía ninguna posibilidad de vida independientemente del destino del pueblo alemán¹¹. Es decir, la teología misma se convierte en situación, el polo del mensaje es absorbido por la situación. En el lado opuesto se encuentra la teología que enfatizaba el polo del mensaje en contra de la demanda de la situación humana, convirtiendo el mensaje cristiano en un mensaje *caído del cielo*, sin ninguna relación con las demandas que surgen de la cultura. Esta línea es representada en su grado máximo por Karl Barth, con su rechazo a la *teología cultural* de Troeltsch y a cualquier tipo de combinación o síntesis cultural. Tillich denomina a esta corriente como teología kerigmática (*kerigmatic theology*)¹².

En relación directa con este tema se encuentra el concepto y método de la correlación. La correlación es el medio por el cual Tillich lleva a cabo su teología de la mediación. Pero hay que entenderla como un concepto que es mucho más amplio que el conocido método teológico utilizado en *Systematic Theology*.

En primer lugar, Tillich no logra definir la correlación suficientemente. En el Volumen I de *Systematic Theology* Tillich quiere explicar la correlación distinguiendo tres distintos usos del término correlación en la teología:

⁹ “message and situation are related in such a way that neither of them is obliterated” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 8).

¹⁰ Se llamó *crístianos alemanes* a un grupo comprometido activamente con el proyecto nazi, formado en 1932 dentro de la iglesia evangélica alemana, conducido por Ludwig Müller.

¹¹ Cfr. Wilhelm & Marion Pauk, *Paul Tillich, His Life & Thought*, 153, 214.

¹² Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 4 - 5.

“...Hay una correlación en el sentido de correspondencia entre símbolos religiosos y lo que es simbolizado por ellos. Hay una correlación en el sentido lógico entre conceptos que denotan lo humano y aquellos que denotan lo divino. Hay una correlación en el sentido real entre la preocupación última del hombre y aquello sobre el cual él está últimamente preocupado”¹³

Pero, concordando con la crítica que hace John P. Clayton¹⁴, Tillich no llegó a definir suficientemente en este primer volumen la etimología ni la esencia del concepto de correlación. Y en el tomo segundo de esta misma obra Tillich logra una definición más precisa, entendiendo *correlación* como “interdependencia de dos factores independientes”¹⁵. Sin embargo, esta definición de la correlación no expresa toda la riqueza que se encuentra en el uso de tal concepto en sus escritos.

En efecto, son varias las formas en que Tillich utiliza la correlación en sus reflexiones. Pero está más allá de nuestro interés identificarlas y analizarlas. Sin embargo sí nos interesa detenernos en los dos modelos de correlación que dominaron a lo largo de su elaboración teológica y que tienen directa relación con nuestra tesis. Estos dos tipos, o modelos, son la correlación de preguntas y respuestas, y la correlación de la forma y el significado. El primero toma cuerpo principalmente en el conocido *método de la correlación* que estructura *Systematic Theology*, y el segundo conformó una manera de hacer teología de la mediación que se encuentra presente a lo largo de toda la carrera de Tillich.

Con respecto al primer tipo, la correlación de preguntas y respuestas, hay que comenzar diciendo que tal correlación se origina mucho antes de la conformación del método que lleva su nombre. Pues casi desde el comienzo del desarrollo teológico de Tillich ocupa un lugar importante el concepto de *dialéctica* entendida como la relación entre pregunta y respuesta, entre el *sí* y el *no*. Para él “[l]a dialéctica es el modo para

¹³ “...There is a correlation in the sense of correspondence between religious symbols and that which is symbolized by them. There is a correlation in the logical sense between concepts denoting the human and those denoting the divine. There is a correlation in the factual sense between man’s ultimate concern and that about which he is ultimately concerned” (*Ibid.*, 60).

¹⁴ Cfr. John P. Clayton, *The Concept of Correlation*, 69.

¹⁵ “interdependence of two independent factors” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 13).

buscar la verdad al conversar con otros desde diferentes puntos de vista, a través del ‘Sí’ y ‘No’, hasta que se ha alcanzado un ‘Si’ que se afirma en el fuego de muchos ‘Noes’”¹⁶, y el “‘Sí’ final siempre se va a encontrar en la teología. Esta dialéctica de preguntas y respuestas va a ocupar, con el tiempo, un lugar central en su forma de pensar. Esto lo confirmamos cuando, en un escrito de 1952, afirma que “...preguntas y respuestas, ‘SÍ’ y ‘No’ en una real discusión – esta forma original de toda dialéctica es la forma más adecuada de mi propio pensamiento”¹⁷.

Ahora bien, la dialéctica de preguntas y respuestas es comprendida en los primeros escritos de Tillich como una técnica apologética. Así lo podemos ver en su escrito de 1913 *Kirchliche Apologetik*¹⁸. En este temprano escrito se enfatiza el carácter conversacional de la apologética. El apologeta entra en una conversación como compañero con sus alumnos, como un campañero que busca la verdad junto con los alumnos. En este método el diálogo debe terminar en un “‘Sí’ final, que siempre va a ser el “‘Sí’ cristiano. Así pues, la dialéctica de preguntas y respuestas estuvo asociada, en un comienzo, con la apologética. Hay que esperar más de diez años para que se asocie con el concepto de la correlación. Es así como en 1935, en una conferencia dictada en la Universidad de Harvard (Dudleian Lecture), titulada *Natural and Revealed Religion*, Tillich establece explícitamente la relación entre preguntas y respuestas en términos de una correlación:

“La revelación es una respuesta que es comprensible solo si ha habido una pregunta. Respuestas sin preguntas precedentes son insignificantes. Por tanto el preguntar por la revelación debe preceder a la revelación, pero ese preguntar no es posible sin un cierto conocimiento del tema por el cual se pregunta. Eso significa: la acción de preguntar por la revelación presupone la revelación, y viceversa: ellos son dependientes mutuamente”¹⁹

¹⁶ “Dialectics is the way of seeking for truth by talking with others from different points of view, through ‘Yes’ and ‘No’, until a ‘Yes’ has been reached which is hardened in the fire of many ‘No’s’” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, ix).

¹⁷ “...Question and answer, Yes and No in an actual disputation – this original form of all dialectics is the most adequate form of my own thinking” (Charles Kegley, *The theology of Paul Tillich*, 15-16).

¹⁸ Cfr. Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, XIII, 34 ss.

¹⁹ “Revelation is an answer which is understandable only if there has been a question. Answers without

Finalmente, este modelo de correlación se va a constituir como el principal método teológico que guiará el trabajo teológico de mediación, según el cual se “trata de correlacionar las preguntas implicadas en la situación con las respuestas implicadas en el mensaje”²⁰. Este método pasará a ser la *columna vertebral* de *Systematic Theology*. Así, en la introducción al Volumen I de *Systematic Theology*, Tillich explica la estructura de su sistema. De acuerdo con dicho método se comenzará por analizar la existencia humana, y la existencia en general; de este análisis surgirán preguntas, cuyas respuestas van a provenir, correlativamente, del mensaje cristiano²¹. Hay una mutua dependencia entre la pregunta y la respuesta, pero esta última (la respuesta) no es derivada de la primera, es decir, del análisis de la existencia; sino que el contenido de la respuesta teológica se encuentra en los acontecimientos revelatorios sobre los que se basa el cristianismo²².

Con respecto al segundo tipo de correlación: de la forma y su significado, hay que decir que este modelo constituyó la manera principal en que Tillich puso en práctica su teología de la mediación antes del desarrollo de su *Systematic Theology*, aunque siguió presente en esta obra sistemática, pero de manera metodológicamente subordinada, o complementaria. En esta forma de correlación se plantea una relación entre las formas, o las creaciones del espíritu, y su significado. Ahora bien, esta correlación tiene que ser entendida en el contexto más amplio de lo que se podría denominar como *teoría del significado*. Por esta razón vemos necesario detenernos, en primer lugar, en esta *teoría del significado* para comprender mejor lo que Tillich quiere decir con esta correlación entre la forma y el significado.

En primer lugar, hay que afirmar que es difícil encontrar una definición de *significado*. En el ensayo escrito en 1925, *The Philosophy of Religion*, el mismo Tillich dice que “es obviamente una empresa paradójica tratar de entender el significado del significado; uno

preceding questions are meaningless. Therefore the questioning for revelation must precede revelation, but this questioning is not possible without a certain knowledge of the subject for which the question is asked. That means: the questioning for revelation presupposes revelation, and conversely: they are dependent on each other” (Paul Tillich, *Main Works. Hauptwerke: Theological Writings*. 6 Vol., 220).

²⁰ “...It tries to correlate the questions implied in the situation with the answers implied in the message” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 8).

²¹ Cfr. *Ibid.*

²² Cfr. *Ibid.*, 64.

no puede rastrear hacia atrás del concepto de significado hasta un concepto más alto, porque todo concepto más alto sería de nuevo una manifestación de significado”²³. Continúa diciendo en este escrito que uno solo puede tratar de desarrollar los elementos contenidos en él, siempre presentes en toda actualización de significado²⁴. Sin embargo Tillich da varios elementos para llegar a comprender lo que quiere decir con *significado*. Por ejemplo, afirma que el concepto de significado expresa la correspondencia entre la realidad y el espíritu humano²⁵. Pues el concepto de significado se entiende sobre todo en su inseparable relación con el concepto de espíritu. Así, Tillich afirma que “[t]odo acto espiritual es un acto de significado”²⁶. Se podría decir, entonces, que el significado es una función del espíritu. Y por el otro lado, el espíritu se entiende también en relación con el significado. El espíritu es una dimensión de la vida propia del hombre que une el poder del ser con el significado del ser. En *Systematic Theology* Tillich afirma: “[e]l espíritu puede ser definido como la actualización del poder y el significado en unidad”²⁷. Es decir que solo el hombre puede ser consciente de su ser y su significado. El hombre vive en un mundo de significado, pues “[t]oda vida que va más allá de la inmediatez de lo puramente biológico, físico, y sociológico es vida significativa”²⁸. Tillich concluye, entonces, que la realidad espiritual es una realidad de significado²⁹.

Ahora bien, en el ensayo escrito en 1924, *Church and Culture*, Tillich plantea una comprensión de la teoría del significado como sistema de significado. Este sistema parte de la distinción entre el significado de un acto espiritual singular y la substancia de significado. El significado es siempre un sistema de significados según el cual hay una base de significado - un significado incondicionado - a la cual se dirigen todos los

²³ “...it is of course a paradoxical enterprise to try to understand the meaning of meaning; one cannot trace back the concept of meaning to a higher concept, since every higher concept would itself be again a manifestation of meaning” (Paul Tillich, *What is Religion?*, 57).

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 57.

²⁵ “...Nor can I deny that there is a correspondence between reality and the human spirit which is probably expressed most adequately in the concept of ‘meaning’” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 61).

²⁶ “Every spiritual act is an act of meaning” (*Ibid.*, 56).

²⁷ “Spirit can be defined as the actualization of power and meaning in unity” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 111).

²⁸ “Every life that goes beyond the immediacy of the purely biological, psychical, and sociological is meaningful life” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 221)

²⁹ Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?*, 56.

significados particulares. El significado incondicionado sostiene el significado de cada significado particular como también el significado del todo. El significado incondicionado nunca puede ser captado como tal en cada uno de los significados; trasciende a cada uno de ellos; es lo incondicionado y la base de significado como también el abismo; sobrepasa todo lo concebible; es Dios. Dentro de este marco, la religión es entendida como la dirección del espíritu hacia el significado incondicionado³⁰, y lo profano se entiende como la dirección hacia el significado singular y su realización en el sistema de los significados del mundo. Pues en el ámbito de lo sagrado los significados particulares son solo un medio, un símbolo o un envase del significado absoluto³¹.

Tillich identifica, entonces, tres elementos en su *teoría del significado*. Primero, una conciencia de la interconexión de significado entre los significados particulares. Segundo, una conciencia del significado último de la interconexión de significados y de cada significado particular. Tercero, una conciencia de la demanda de cumplir el significado incondicionado. En este entendido, Tillich designa al significado incondicionado como la substancia de significado³².

Por último, otro aspecto importante de esta teoría del significado está constituido por la estructura del acto de significado. Según ésta, todo acto de significado, es decir, todo acto cultural, teórico o práctico, se compone de tres elementos: la forma, el contenido y la substancia. La forma (*Form*) hace a la creación cultural lo que es (por ejemplo en una pintura es el estilo); el contenido (*Inhalt*) es la materia, el tema; y la substancia (*Gehalt*) hay que entenderla como la substancia espiritual, el significado³³. De esta triada, el elemento que menos importa es el contenido (*Inhalt*), éste es solo el elemento contingente, pues mientras la substancia esté más presente en un acto cultural, el contenido es menos importante:

“Debe ponerse atención a dos cosas en vista de un análisis teológico-cultural. La primera es la relación entre la forma y la

³⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 222.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 225.

³² Cfr. *Ibid.*, 57 – 58.

³³ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 60; Paul Tillich, *What is Religion?*, 165.

substancia. *Substancia* es algo diferente al contenido, el cual por la forma surge a la esfera cultural-intelectual. Por substancia, sin embargo, entendemos el significado. Podemos decir entonces: *La substancia [...] es captada por medio de una forma y le da expresión en un contenido*. El contenido es accidental, la substancia esencial, la forma es el elemento mediador. La forma debe ser apropiada al contenido; por tanto no hay oposición entre el cultivo de la forma y el cultivo del contenido; más bien estos dos representan un extremo, y el cultivo de la substancia representa el otro”³⁴.

Lo importante es, entonces, la relación entre la forma y la substancia (el significado). Ambos elementos se relacionan necesariamente. Toda forma tiene un significado, no puede haber una forma sin relación con su significado; y todo significado se expresa en una forma individual. Todas las formas son formas de significado. Pero hay que distinguir entre los significados particulares, o previos, y el significado incondicionado, o, como lo denomina Tillich, *significado último*. Los significados particulares se relacionan con el significado incondicionado de tal manera que este último es la substancia de cada significado particular, por eso Tillich lo llama *import of meaning* (substancia del significado)³⁵. De este modo, toda creación cultural presupone una unión de forma y substancia (o significado). Pues la forma sin substancia es carente de significado, y la substancia sin forma no podría llegar a ser el objeto de un acto de significado.

En el contexto de estos conceptos Tillich va a declarar la famosa fórmula que está en la base de su teología de la cultura: “la cultura es una forma o expresión de la religión, y la religión es la substancia de la cultura”³⁶. A partir de esta relación Tillich va a distinguir tres tipos de situaciones: la autonomía, cuando la cultura (forma) se orienta

³⁴ “Attention must be paid to two things in regard to the cultural-theological analysis. The first is the relation between form and substance. *Substance [...] is grasped by means of a form and given expression in a content*. Content is accidental, substance essential, and form is the mediating element. The form must be appropriate to the content; so there is no opposition between the cultivation of form and the cultivation of content; it is rather that these two represent one extreme, and the cultivation of substance represents the other” (Paul Tillich, *What is Religion?*, 165 – 166).

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 58.

³⁶ “culture is a form or expression of religion, and religion is the substance of culture” (Paul Tillich, *Ibid.*, 73). También aparece esta misma idea en *The Interpretation of History*, 50.

exclusivamente a la esfera de lo condicionado, sin relación con su substancia religiosa; la heteronomía, cuando la religión intenta dominar la creatividad de la cultura autónoma desde fuera, es decir, no en su relación de substancia, sino identificándose con una forma particular; y la teonomía, cuando la cultura es transparente a su substancia religiosa y sus creaciones son *continentes* de substancia espiritual.

Tillich menciona la pintura expresionista como el mejor ejemplo de lo arriba dicho. Aun más, según las mismas palabras de Tillich, fue el expresionismo, desarrollado en la primera década del siglo XX, lo que le abrió los ojos al poder destructivo de la substancia contra la forma, resultando así un arte extático: el expresionismo³⁷. Efectivamente, en la pintura expresionista el tema (*inhalt*) prácticamente desaparece. Lo que se aprecia, en cambio, es la fuerza de su substancia religiosa (significado incondicionado) que busca la forma con tal fuerza que surge alterando la forma. Esta última constituye, entonces, un medio transparente del significado religioso que se quiere expresar³⁸. Pues los pintores expresionistas distorsionaron la forma natural para expresar con más intensidad el significado interno del objeto representado. Esto lo podemos apreciar en las pinturas de Munch. Por ejemplo en su obra *El Grito*.

Pues bien, ambos modelos de correlación (preguntas - respuestas, y forma - significado) van a estar presentes en esta tesis. El modelo de pregunta y respuestas va a estructurar esta tesis, y el segundo modelo, la correlación entre la forma y el significado, también se va a encontrar presente a lo largo de la tesis, por ejemplo cada vez que se hable de la teonomía, o de la relación entre la cultura (o de la técnica) con su significado incondicionado, etc.

Una vez presentado el marco teológico propio de Tillich dentro del cual se ubica el tema de la técnica, vemos necesario ahora presentar el panorama general de la reflexión sobre la técnica tal como se ha desarrollado en el ámbito de la teología y la reflexión cristiana. Es importante tener esta visión general al comienzo de este trabajo para poder valorar el aporte de Tillich en esta materia. También nos ayudará para concluir esta tesis

³⁷ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 16; Paul Tillich, *What is Religion?*, 169.

³⁸ Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?*, 169.

en esta perspectiva de su aporte a la reflexión teológica sobre la técnica en general. Para ello nos apoyaremos en las reflexiones de Sergio Silva Gatica, quien, como teólogo, se ha dedicado en forma seria y metódica a lo largo de muchos años a la investigación y reflexión sobre el tema de la técnica. Tales reflexiones han quedado escritas en dos artículos publicados en la revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile *Teología y Vida* y en un capítulo de la revista *Erasmus*³⁹.

Primeramente, Silva constata en estos tres escritos el gran contraste que existe entre la presencia de la creciente tecnociencia (técnica moderna de base científica) y la escasa reflexión filosófica y teológica sobre ella⁴⁰. Él señala que otros autores también han manifestado la misma opinión de esta falta de reflexión sobre la técnica. Entre ellos, Carl Mitcham, quien en su libro *¿Qué es la Filosofía de la Tecnología?*⁴¹ sostiene que en la actual era de la técnica, la filosofía de la técnica se encuentra aún en estado embrionario⁴². También Michael Paul Palmer, quien en la década de los 70, realizó una tesis doctoral de intención teológica en que investigó exhaustivamente sobre las publicaciones acerca de la técnica en el ámbito de la filosofía, de las ciencias sociales y teológicas. En esta tesis cuenta a 221 autores que tienen publicaciones sobre el tema, de los cuales solo 19 tienen varias publicaciones. De estos 19, solo 9 son teólogos. Además, prácticamente todos los autores parten de cero, y la mayoría no se refiere a otros autores, por tanto no existe una cierta tradición de reflexión sobre la técnica, haciendo difícil, entonces, que se establezca un diálogo. A mediados de los años 80, otro autor, Franz Burgey, también da cuenta de la ausencia de una teología de la técnica; y más grave aun, una falta de necesidad de ella. Para él esta ausencia es fatal para la Iglesia y el mundo, porque la técnica se dirige hacia una inhumanidad cada vez más amenazante, y la teología y la pastoral no toman conocimiento de la profunda tecnificación del mundo, y, de esta manera, la teología se va

³⁹ Los artículos son: Sergio Silva Gatica, La teología ante la modernidad científico-técnica, *Teología y Vida* 38/1-2 (1997), 81-101; La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20, *Teología y Vida* 44/4 (2003), 444-488; Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, *Erasmus* 6/1 (2004), 119-133.

⁴⁰ Cfr. Sergio Silva G., La teología ante la modernidad científico-técnica, 82; La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20, 444; Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, 122.

⁴¹ Editado en Barcelona por Antropos y Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1989.

⁴² Sergio Silva G., Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, 123.

haciendo cada vez más ajena a la realidad, sin ofrecer al hombre una ayuda suficiente para dominar esta vida actual regida por la técnica.

Sergio Silva menciona también al doctor en física Friedrich Dessauer, quien en la década de los 40 expuso sus ideas sobre la filosofía de la técnica, causando varias discusiones al respecto. Pero su limitación, según Silva, fue que al no ser filósofo profesional le faltó perspectiva para hacer juicios acerca de estos temas⁴³.

Podemos concluir hasta aquí que existe la constatación compartida acerca de la escasez de reflexión tanto filosófica como teológica sobre la técnica moderna. Según S. Silva, esto se puede deber a la dificultad de pensar la propia época, la época técnica contemporánea.

Ahora bien, esta escasa reflexión teológica ha consistido más bien en un acercamiento pastoral, y centrado fundamentalmente en el tema ético, además de una serie de reflexiones de tipo apologético que tratan de responder a la acusación del cristianismo como causante de los desastres ecológicos producidos por la técnica moderna, debido a su afán de dominio de la creación. Pocas veces esas reflexiones se han detenido en el tema de la técnica desde una perspectiva más profunda que la mera producción de los objetos técnicos. Se puede decir que se preocupan de la técnica desde el momento de su producción adelante. No se han preguntado por el ser de la técnica, su significado ontológico. Además, la mayor parte de estas reflexiones han sido realizadas no por teólogos, sino por personas de variadas disciplinas que se han acercado al tema de la técnica desde la perspectiva cristiana.

Supuesto lo dicho arriba, pasemos ahora a una breve exposición sobre los aportes que se han realizado a la reflexión sobre la técnica desde la teología. Para esto nos basaremos en la investigación de Sergio Silva publicada en el artículo “La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20”. Destacaremos algunos puntos que nos parecen relevantes de esta investigación.

El primer autor mencionado en dicho artículo es David Noble, historiador y químico, con una amplia actividad docente en Estados Unidos y Canadá. Su tesis central es que “la

⁴³ *Ibid.*, 123.

motivación de la técnica moderna es la salvación ultramundana”⁴⁴. Para él los objetos técnicos producen un hechizo que hunde sus raíces en los mitos religiosos e imaginaciones antiguas. De esta manera, Noble va contra la corriente más común de pensamiento que concibe que la técnica moderna, desde la ilustración, producirá inevitablemente la secularización de la sociedad. Al contrario, Noble piensa que la técnica moderna tiene un carácter religioso, en cuanto significa una esperanza ultramundana de la salvación.

En su libro *The Religion of Technology* (La Religión de la Técnica), el autor explora en la Edad Media, donde encuentra algunas ideas que sacan a la técnica del ámbito de la utilidad y le atribuyen un carácter religioso que apunta a la salvación en el más allá. El primero en desarrollar estas ideas, en el siglo IX, fue Juan Escoto Erigena, para quien las habilidades técnicas formaban parte de la dote original de Adán. La técnica recupera estas habilidades que las tenía Adán antes del pecado. Esta recuperación es parte de la restauración de la imagen divina del ser humano; por tanto, la técnica tiene un carácter redentor. La segunda idea está asociada a Roger Bacon, quien, con un trasfondo milenarista, ve la técnica como un signo de la cercanía del Reino. Noble continúa con la modernidad. En ésta se empezó a hablar de una nueva creación. Los científicos buscan incluso la prolongación humana. Llegan a pensar en hacer la creación, en ser co-creadores. Este autor ve que este espíritu científico-técnico se va a encarnar en la Masonería, en Estados Unidos, la tierra prometida, y en el fenómeno del reavivamiento religioso en el siglo XIX, donde se concibe el progreso de la técnica como obra conjunta del hombre y de Dios en vistas a una nueva creación.

Noble llega luego a los desarrollos actuales de la técnica. Para él la bomba atómica y la energía nuclear tienen carácter apocalíptico; y las exploraciones espaciales constituían para algunos, como por ejemplo el mismo Wernher von Braun, parte del destino de Dios, para llevar el Evangelio a otros mundos. El astronauta era un nuevo Adán. Finalmente se llega a la idea de crear vida artificial. El conocimiento del ADN permitiría restaurar el dominio humano sobre la creación. El ADN se concibe como una substancia eterna y

⁴⁴ Sergio Silva G., La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20, 444.

sagrada, es la nueva base para la inmortalidad y resurrección del alma.

Finalmente, Noble propone que, ante este panorama, se debe desacoplar la técnica de su fundamento religioso. Pues la búsqueda técnica de salvación ha ido comportando una amenaza para nuestra existencia. Por eso propone utilizar la técnica no para la salvación en el más allá, sino para solucionar los problemas de nuestra única existencia terrena.

Cabe hacer un breve comentario personal sobre estas ideas de Noble, contrastándolas con las de Tillich. Noble propone como solución desligar la técnica de su fundamento religioso, es decir, como lo veremos más adelante en esta tesis, justamente lo opuesto a la solución de Tillich: ligar la técnica a su fundamento religioso. Lo que sucede es que Noble quiere solucionar el problema de lo demoníaco de la técnica alejando la técnica de la religión. Noble no ve la posibilidad que ve Tillich de una relación teonómica de la técnica con la religión. La solución de Tillich es justamente lo contrario a lo que propone Noble, es decir que la solución está justamente en la religión, en que la religión constituya el significado último de la técnica.

El segundo autor es Philipp Schmitz. Éste es filósofo de la naturaleza, la tesis central planteada en su libro *Fortschritt ohne Grenzen?* (¿Progreso sin límite?) es que la técnica y la vida están íntimamente relacionados. De ahí surge su pregunta fundamental: ¿Es compatible el desarrollo técnico con el ser humano? Para este autor la respuesta a esta pregunta implica tres imperativos éticos diversos: Primero, evitar que la técnica entre en contradicción con la cultura, especialmente con lo que ella implica en cuanto a la imagen del hombre y la comprensión de la vida. Segundo, realizar la solidaridad en las relaciones sociales. Tercero, respetar la naturaleza.

El autor habla de las diversas dimensiones de una ética de la técnica: las decisiones, las motivaciones y los objetivos. En cuanto a las decisiones, propone que los países del Norte renuncien a continuar con su desarrollo técnico. Esto por dos razones: los recursos naturales no alcanzan para que todos los países tengan el mismo desarrollo que los países del Norte, y el fenómeno del cambio climático causado principalmente por estos países desarrollados del Norte. La ética debería enmendar el rumbo actual por medio de la renuncia al desarrollo de la técnica. También trata el tema de los desechos provocados por

el desarrollo técnico. La basura producida es el reverso del estilo de vida consumista del mundo actual que se olvida de que los recursos naturales son limitados. En cuanto al objetivo ético, el autor habla del respeto a la naturaleza: la técnica tendrá que respetar la naturaleza en la medida en que tenga en cuenta a las generaciones futuras, y en que reconozca el valor y dignidad de la naturaleza misma.

Este autor tiene también un acercamiento propiamente teológico, desde la perspectiva de la creación. El mandato de *dominar* (Gn 1,28) significa tomar posesión y utilizar la naturaleza. Pero la noción bíblica se distorsionó con la idea del *cogito* cartesiano, el cual dota al hombre de autarquía y dominio. Pues el aporte de la idea bíblica de *creación* otorga una serie de valores, como el respeto a todo ser vivo. El hombre es parte de la creación. La técnica debe tener un límite, no debe transgredir.

El autor continúa desarrollando un enfoque ético a cuatro técnicas específicas: la técnica genética, de la cual surge la pregunta si el hombre actual se encuentra capacitado para actuar responsablemente en este nivel; las técnicas de la medicina reproductiva; la energía nuclear; y las técnicas de la comunicación. A propósito de estas últimas (las técnicas de la comunicación) afirma que las técnicas no son neutras, pues así como el arte ya tienen un contenido de sentido antes de su uso.

Como se puede apreciar, este autor se acerca al tema de la técnica desde la perspectiva fundamentalmente ética. Hay que reconocer su aporte en esta línea. Por ejemplo la incorporación del tercer mundo en esta consideración ética de parte de los países ricos del Norte, el fenómeno actual de la producción de los desechos, leído como el reverso de la historia moderna occidental.

El tercer autor es el filósofo Hans-Dieter Mutschler. En su libro *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik* (La Máquina Dios. El destino de Dios en la Era de la Técnica), sostiene la tesis de que la técnica moderna no es factor secularizador, porque aspira a superar los límites del ser humano. Esta tesis se basa en la plurivocidad de la técnica moderna. Es decir que la técnica está abierta a múltiples significados simbólicos. Esta multiplicidad es debida a que hay que distinguir entre las funciones técnicas inmanentes (para lo que es hecha alguna técnica determinada) y el uso real de los

procesos y productos técnicos. Los productos técnicos son hechos para una función unívocamente, pero una vez que ellos entran en uso real pueden servir para finalidades diversas. La otra razón de esta multivocidad es que detrás de los inventores, productores y consumidores se esconde el deseo de dominio total del mundo y la superación de todos los límites. En este contexto, el autor habla de un *tecnorromanticismo*, en el sentido de que cada avance de la tecnociencia va asociado con una creación de mitos. Los inventos como el automóvil, el tren, el avión o los cohetes espaciales, son revestidos de infinitud. El autor ve que el desarrollo de la técnica moderna ha sido precedido por la idea de la total facticidad, por tanto, por la idea de la autorredención mediante la técnica.

Otra idea interesante es que la técnica industrial ha roto el vínculo entre la técnica y la religión. Pues en la técnica preindustrial los productos eran orgullo humano y a la vez don de la naturaleza, por ejemplo el pan y el vino. En la técnica moderna industrial su producto es fruto solo del trabajo humano. Los productos no son vistos como don de la naturaleza, por tanto no cabe la gratitud.

La idea del uso del producto técnico asignándole otros fines distintos a lo meramente funcional intratécnico lleva al autor a la concepción de la técnica como una especie de máquina-Dios, es decir, la idea de una fe salvífica secularizada que espera el cumplimiento de los anhelos infinitos del hombre de manos del aparato técnico. En este punto el autor llega a utilizar la categoría teológica del pecado: el pecado de la *hybris*, la desmesura, con sus consecuencias en la posibilidad de una catástrofe.

El autor, ya al final de su libro (capítulo 7°), habla expresamente de una teología de la técnica. Menciona a Tillich como uno de los teólogos que se ha preocupado del tema de la técnica, poniéndola en un lugar central de la teología, pero Mutschler no ahonda en sus reflexiones. Por otro lado, critica la teología de Bultmann por su retirada a lo existencial, con su consecuente desmundanización de la teología. Alaba a Guardini por su idea de no rechazar la técnica, sino enfrentarla haciéndola más humana, más sensata; pero lo critica, a su vez, porque deja la solución en la vaguedad. Menciona también a los autores católicos: Dessauer y Teilhard de Chardin, entre otros, quienes tendieron a divinizar la técnica.

Mutschler concluye que hay un vacío por la falta de reflexión filosófica y teológica; y este vacío repercute en la recepción de la técnica que oscila entre la adoración y la náusea.

Por último, el autor ve la necesidad de una teología de la técnica, que la interprete como un lugar de auténtica trascendencia religiosa, y esté vigilante ante todas las absolutizaciones del proceso de tecnificación.

El cuarto autor es Germán Doig, quien realiza, en su libro *El desafío de la tecnología*, reflexiones sobre la técnica desde la fe cristiana. Este no es un libro propiamente teológico. Este autor comienza su obra con una constatación sobre la influencia de la técnica en la sociedad actual. Se trata de un diagnóstico de nuestra cultura, donde queda clara la importancia de la técnica en la vida del hombre de hoy. Su símbolo es el computador. Su creciente presencia se traduce en la influencia en un modo de relacionarse con la realidad y en la comprensión del mundo y de su vida. Este tipo de presencia tiene su comienzo en el siglo 17. Se trató de un cambio de mentalidad: la mentalidad tecnologista, que ha sido un factor crucial en la constitución de la imagen del mundo y la comprensión del ser humano.

En el centro de su diagnóstico se encuentra la ambigüedad de la técnica. Ésta trae, al lado de los beneficios, males y peligros, y efectos colaterales. La técnica puede ser fuente de alienación y deshumanización. Doig quiere dejar en claro que esta ambigüedad no proviene de la técnica misma, sino del ser humano. Una forma de explicar esta ambigüedad se encuentra en el cambio de orden entre los tres tipos de actividad humana. Pues Doig distingue tres tipos de actividad humana: el conocer, el actuar (*praxis*) y el hacer (*poiesis*), jerarquizados de manera que en primer lugar está el conocer (la verdad del ser de la cosa); luego está la acción como perfeccionamiento del ser humano (*praxis*), y la acción como producción (*poiesis*). Los problemas comienzan cuando se pone en primer lugar la *poiesis* por sobre la *praxis* y el conocimiento, es decir, se invierte el debido orden según el cual el producir debiera estar subordinado a la *praxis*, y ésta al ser.

De esta idea deriva otra muy importante: que la técnica no es neutral, ni en su diseño ni en su uso. Para Doig el criterio ético sobre la técnica debe estar guiado por su contraste con la misma naturaleza humana, su fin último. El criterio es la naturaleza humana. El

problema proviene de una visión de naturaleza como algo que debemos doblegar; la naturaleza es vista como una amenaza, desde el siglo 16, cuando se quiso reemplazar el concepto de naturaleza por el de mecanismo; luego con Freud se concibió la cultura como un medio para defendernos de la naturaleza.

Doig se distancia de los tecnófilos, o mejor dicho, como los llama él, las personas con mentalidad tecnologista, sobre todo tecnobiólogos, quienes convierten a la técnica en el paradigma supremo de la existencia, sin límites morales. Sus únicos límites están formados por los límites propios de las posibilidades técnicas. Para esta mentalidad el obrar técnico es el único acto importante, ante el cual las preguntas por la verdad, el bien y la belleza parecen irrelevantes.

Doig llega a referirse a consecuencias tales como el cambio de la técnica de ser un medio a ser un fin; y el hombre, de ser un fin a ser un medio. La proyección política de esta mentalidad es la tecnocracia, es decir que la racionalidad técnica constituye el paradigma de gobierno. Su consecuencia es el desinterés por la persona humana, la debilitación de la libertad y la pérdida de una norma ética.

Doig se acerca al tema teológico. Habla de la idolatría de la racionalidad técnica, para la cual Dios sobra. Dios se convierte en algo inútil, ni siquiera necesario para crear vida. Y el lugar de Dios lo ocupa la técnica, que se convierte en un nuevo dios. Doig ve que resuena la tentación inicial *seréis como dioses*.

La propuesta del autor es mirar la técnica desde la perspectiva cristiana, según la cual la técnica es un medio para *cultivar la tierra*, y así cooperar en la obra creadora de Dios. Doig invita a mirar la naturaleza como una creación de Dios. La pérdida de esta noción de *creación* ha llevado a la explotación y manipulación actuales. Esto ha sido originado por el pecado. Por el contrario, el Señor Jesús nos revela el sentido del hombre y nos hace poner a la técnica en su debido lugar: al servicio del hombre.

A modo de conclusión de estos párrafos precedentes se pueden resaltar las siguientes ideas: en primer lugar llama la atención la ausencia de una tradición sobre la reflexión sobre la técnica. Pues los autores aludidos escasa vez aluden a otros autores sobre este tema. Hasta lo que hemos podido constatar no existen grandes discusiones ni escuelas

sobre el tema de la técnica. Cada cual toca el tema desde sus propios puntos de vista.

En segundo lugar, hay un fuerte acento en la pregunta ética: ¿qué hacer, en vista de los daños que está causando el uso de la técnica moderna? El problema de este encuadramiento ético es que se evita llegar a la profundidad propiamente teológica y filosófica. Hace falta, como dice Sergio Silva, una reflexión anterior a la producción técnica, sobre el ser de la técnica y sus implicancias teológicas.

En tercer lugar, varios autores ven la técnica como un fenómeno pseudorreligioso. A la técnica se le asocia un valor religioso ultramundano, una significación que trasciende su valor propiamente técnico, como por ejemplo un valor salvador, una esperanza de progreso infinito, etc. Ahora bien, estas percepciones corresponden más a una aproximación desde la perspectiva del fenómeno religioso que teológica cristiana verdaderamente, es decir, desde Cristo como significado último de la realidad.

Establecido ya el marco teológico y temático, trataremos ahora de determinar la hipótesis, el método, la estructura general y las fuentes bibliográficas.

Esta tesis está sustentada sobre la hipótesis que la ambigüedad constituye la perspectiva desde la cual la técnica puede ser comprendida en su máxima profundidad y extensión, en la teología de la mediación de Paul Tillich. Ahora bien, el aporte de esta tesis no pretende ser solo probar tal hipótesis, sino principalmente realizar el análisis del tema de la técnica desde esta perspectiva y lograr así una comprensión teológica de la técnica tal como lo desarrolló Paul Tillich en su propio contexto teológico.

El trabajo abarca la producción teológica de Tillich de toda su carrera como teólogo. Pues el tema de la técnica se encuentra presente desde sus primeros hasta sus últimos escritos. No hay razón para haber tomado solo una parte de su producción teológica; al contrario, se puede apreciar una continuidad y coherencia en el tratamiento de esta temática a lo largo de sus obras escritas. Sin embargo, en diversas partes de la tesis haremos mención de la distinción de dos grandes etapas de la vida y reflexión de nuestro autor. Estas dos etapas van a ser denominadas como el *período alemán* y el *período americano*. El primero corresponde a la labor teológica en Alemania, desde su primer ensayo original escrito de 1919, *On the Idea of a Theology of Culture*, hasta 1933 cuando

emigra a Estados Unidos. El segundo período corresponde a su producción, ya radicado en Estados Unidos, desde 1933 hasta 1965. Esta distinción será necesariamente aludida debido al cambio de circunstancias culturales, históricas y políticas, que incidirán notablemente en la perspectiva en que desarrollará sus reflexiones teológicas.

Con respecto a la estructura de este trabajo, ésta sigue los pasos, a grandes rasgos, del método de la correlación, es decir, se comienza con un análisis de la situación, que en nuestro caso es la ambigüedad de la técnica y su contexto histórico-cultural, intentando llegar incluso a su raíz; luego se continúa con un planteamiento de las soluciones al problema de la ambigüedad de la técnica. A esta estructura básica se ha agregado un primer capítulo en el cual expondremos una comprensión básica de algunos conceptos fundamentales, y, además se ha agregado al final un capítulo en que ampliaremos nuestra mirada por medio de una presentación y diálogo con otros comentaristas de Tillich y dos teólogos que han pensado teológicamente sobre la técnica.

Por tanto el trabajo se estructura en cinco capítulos más una conclusión. El capítulo I, *La situación, la ambigüedad y la técnica*, tiene por finalidad sentar las bases de nuestra reflexión a partir de la comprensión de los tres conceptos fundamentales señalados en su título. En primer lugar se trata el concepto de situación. Éste tiene una significación muy importante en de toda la teología de Tillich, que, como hemos afirmado arriba, justifica una teología de la mediación, y donde se ubica la temática de la técnica como una realidad que debe ser reflexionada teológicamente. En segundo lugar se tratará el concepto de ambigüedad, el cual caracteriza la situación y la existencia en general. Este es un tema fundamental a lo largo de todo el análisis sobre la situación presente, tiene una amplia presencia en todo el desarrollo tillichiano, no se limita a la temática de la técnica sino a toda la realidad existente. En tercer lugar se tratará el concepto de la técnica, aquí se intenta responder qué se entiende por técnica, de manera de precisar su concepto en vista a su utilización en los capítulos siguientes.

El capítulo II, *Las ambigüedades de la técnica*, identifica y describe las ambigüedades de la técnica tal como las encontramos en los escritos de Tillich. En el capítulo I se habla de la ambigüedad de la técnica en forma genérica, pero en este capítulo se describen las

manifestaciones concretas de esa ambigüedad de la técnica, y para ello nos servimos de la distinción de las tres ambigüedades presentadas en *Systematic Theology*⁴⁵. Este capítulo consiste, en el fondo, en el análisis de la situación de la técnica, es decir, de su ambigüedad, que se encuentra en el contexto de una situación más amplia: la situación histórica y cultural interpretada en diversas expresiones como la filosofía, el arte, etc.

El capítulo III, *La raíz de la ambigüedad de la técnica*, profundiza en la causa de la ambigüedad. Así, no nos limitamos a la sola descripción de la situación de la técnica, sino que ahondamos en su raíz, su origen. De este análisis de la raíz del problema surgirá la búsqueda de la solución en Dios.

El capítulo IV, *La solución al problema de la ambigüedad de la técnica*, presenta la solución teológica a las búsquedas identificadas anteriormente. Sin este capítulo el trabajo quedaría incompleto y no constituiría un trabajo teológico. De esta manera, esta tesis no se aparta de lo que Tillich llama el *círculo teológico*, es decir, de estar últimamente preocupado de Jesús el Cristo como el significado incondicionado de toda realidad.

Finalmente, en el capítulo V, *Presentación y diálogo con comentaristas de Tillich y dos teólogos católicos que han reflexionado sobre el tema de la técnica*, iremos más allá de la lectura y comprensión de los textos mismos de Tillich y nos detendremos en una especie de diálogo con otros comentaristas de Tillich que han tocado de alguna manera el tema de la técnica, y también presentaremos las reflexiones de dos teólogos que han colocado el tema de la técnica en un lugar importante en sus reflexiones teológicas.

En cuanto al método utilizado, éste consiste la lectura crítica de los escritos de nuestro autor con el fin de lograr la comprensión de la técnica desde la perspectiva de su ambigüedad, siguiendo en método teológico de la correlación. La bibliografía secundaria ha sido utilizada tanto cuanto ha ayudado a la comprensión de la situación de vida de nuestro autor y de sus escritos; y solo en contadas ocasiones ha sido mencionada directamente en el desarrollo de la tesis, con excepción de la introducción y el último capítulo, en que se hace mención explícita a comentaristas de Tillich y a otros autores.

En cuanto a la bibliografía primaria, he utilizado las obras de Tillich publicadas en

⁴⁵ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 73.

inglés. Los textos escritos originalmente en inglés constituyen la mayor parte del material utilizado en este trabajo. Estos textos son utilizados, por tanto, en su versión original en inglés. Y los textos escritos originalmente en alemán que han sido traducidos al inglés, se utilizan aquí en su versión en inglés. Hay solo dos escritos que he utilizado en su versión original en alemán, puesto que no han sido traducidos al inglés. Estos son el ensayo publicado en 1913 *Kirchliche Apologetik*⁴⁶ y el ensayo de 1926 *Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie*⁴⁷.

Con respecto a las traducciones al inglés es necesario detenernos un momento. Desde su radicación en Estados Unidos el año 1933, Tillich adopta el inglés como el idioma para comunicar sus elaboraciones teológicas; de hecho, su más conocida y extensa obra, *Systematic Theology*, fue escrita originalmente en inglés, y en un segundo momento se tradujo al alemán. Al poco tiempo de estar radicado en Estados Unidos Tillich se preocupó por traducir al inglés sus más significativas obras escritas originalmente en alemán, de esta manera se compendiaron tales escritos en un libro titulado *The Interpretation of History*, donde, de acuerdo con lo que dice en su prefacio, Tillich da garantía de la fidelidad de la traducción al inglés⁴⁸. En 1948 Tillich publicó su otra colección titulada *The Protestant Era*, donde incluyó otros ensayos originalmente escritos en alemán. En esta oportunidad también reiteró su preocupación y participación en la traducción al inglés⁴⁹. Las otras obras que se tradujeron al inglés fueron realizadas por personas de su círculo cercano y utilizando el mismo vocabulario de las traducciones asesoradas por el mismo Tillich, de manera que nos parecen plenamente confiables. Hay que destacar, al respecto de estas traducciones, la labor de James Luther Adams, íntimo colaborador y traductor de la mayor parte de los escritos originalmente en alemán. En la biografía de Tillich publicada por Wilhem y Marion Pauk se menciona que Adams acudía personalmente a Tillich para consultar por alguna traducción, y este último comenta que

⁴⁶ Cfr. Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, XIII, 34-63.

⁴⁷ Cfr. Paul Tillich, *Ibid.*, 285-291.

⁴⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, vii.

⁴⁹ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, v.

Adams conoce incluso mejor que él mismo su propio pensamiento⁵⁰. Por las razones expuestas aquí, y sobre todo a partir de la experiencia personal de su lectura concluimos que estas traducciones son fidedignas al pensamiento de Tillich y por tanto cuentan con la suficiente calidad para ser utilizadas como fuente seria para esta tesis. Por último, las traducciones al castellano de las citas utilizadas en esta tesis son realizaciones propias.

En lo referente a J. Boehme y F.W.J. Schelling, utilicé los textos originalmente escritos en alemán, y los fragmentos traducidos en esta tesis son también elaboraciones propias. Y en el caso de los escritos de Romano Guardini utilicé las traducciones al castellano, puesto que este no es nuestro autor objeto del estudio.

Es necesario tener presente que las obras de Tillich utilizadas aquí son de distinto tipo. Como lo indico en la Bibliografía de esta tesis, algunas de ellas son libros; otras son colecciones de escritos realizadas por el mismo Tillich; y otro tipo de obras son colecciones de escritos de Tillich editadas por otras personas. Nuestro autor no escribió muchos libros, y, con excepción de su *Systematic Theology*, no fueron voluminosos. Y, por otro lado, la cantidad de ensayos y lecciones puestas por escrito fue muy profusa. Vale destacar la importancia que han tenido las dos colecciones de ensayos editadas por él mismo: *The Interpretation of History* y *The Protestant Era*. En éstas se encuentran los más significativos ensayos de su *período alemán*. Esto se deja ver por la cantidad de veces que estas dos colecciones son citadas en esta tesis.

La presente tesis pretende, finalmente, hacer un aporte reflexivo que va en la línea del llamado que nos hace Benedicto XVI en su Encíclica *Caritas in Veritate*: integrar la técnica dentro del desarrollo integral del hombre, entendiendo el desarrollo no como algo que puede darse el significado último por sí mismo, sino como una vocación trascendente del hombre⁵¹. Esto significa integrar el quehacer técnico en la vocación trascendente del hombre. En este sentido el Papa nos insta a una formación para el uso ético y responsable de la técnica comenzando por una comprensión de la actividad técnica en su significado plenamente humano, pues "... conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser

⁵⁰ Cfr. Wilhem & Marion Pauk, *Paul Tillich, His Life & Thought*, 221.

⁵¹ Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 16.

humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser⁵².

⁵² Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 70.

I. LA SITUACIÓN, LA AMBIGÜEDAD Y LA TÉCNICA

1. La situación

1.1. La “situación presente” como uno de los polos de la teología de la mediación.

La *situación presente* es un concepto básico en el desarrollo teológico de Tillich, que ciertamente cruza toda su vida y pensamiento, de tal manera que toda su elaboración teológica podría ser entendida como el esfuerzo por interpretar teológicamente el presente, con todas las tensiones que implica⁵³. Pues la situación constituye uno de los polos de la teología de la mediación; el otro polo es el mensaje eterno. Pero la situación humana en general es lo que constituye un polo teológico, no solo las manifestaciones culturales calificadas comúnmente como *religiosas*, sino también las expresiones culturales calificadas comúnmente como no religiosas, o incluso ateas. En este sentido, el esfuerzo de Tillich ha sido siempre dialogar con el hombre de hoy, no solo con el creyente, sino también con el ateo, quien, desde la seriedad de su postura atea, es calificado por Tillich como religioso en cuanto manifiesta, de alguna manera, una preocupación última, es decir, una preocupación independiente de cualquier condición, deseo o circunstancia, una conciencia de lo incondicionado.

Tillich aclara, por otro lado, que no hay que entender la situación como la circunstancia biográfica o histórica en la cual nos podemos encontrar, o como el estado psicológico o sociológico de un individuo o un grupo. Más bien se refiere a las formas científica, artística, económica, política, ética, etc., por las cuales se expresa la interpretación de la existencia⁵⁴.

⁵³ La tesis doctoral del profesor Juan Noemi Callejas, *Interpretación teológica del presente*, hace eco de la centralidad del tema de la situación presente al interior de la teología tillichiana. Noemi se aboca al análisis de la interpretación del presente que realiza el primer Tillich (1919 - 1933) desde la así llamada teología del kairos, enlazando a la perspectiva del kairos otros tópicos básicos interpretativos del presente, como el socialismo, la profecía, la demonía y la teonomía.

⁵⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 3.

El esfuerzo de nuestro autor por interpretar teológicamente la situación presente se puede ver con claridad ya en la primera presentación pública de su pensamiento original, en una conferencia dictada en 1919, y posteriormente escrita como ensayo titulado *On the Idea of a Theology of Culture*⁵⁵. Aquí se pregunta por la relación de la esfera de la religión con la esfera de lo secular, y sostiene la idea fundamental que va a estar en la base de su teología de la cultura, esto es, que la religión no es una esfera especial ni una función de la vida del hombre, sino que es la dimensión de profundidad de todas las funciones de la vida. Así también, en sus últimas elaboraciones teológicas, Tillich va a estar atento a los acelerados y profundos cambios de la situación humana de los años 60; en concreto, la creciente despersonalización en nuestra sociedad industrial, el encuentro con las religiones no cristianas, en especial el budismo, y los peligros del desarrollo de la energía atómica. Por otra parte, su interés por la situación también se va a traducir en decisiones vitales, como por ejemplo su determinante participación en el así llamado Movimiento Socialista Religioso de Alemania de la post primera guerra, que tuvo como consecuencia personal tener que erradicarse definitivamente de su país natal luego de la toma del poder por Hitler el año 1933.

En este sentido, entonces, en el esfuerzo por desarrollar una interpretación teológica de la situación presente Tillich se interesa teológicamente por la técnica, conformando esta última, por tanto, no una noción abstracta sino un aspecto de la realidad concreta.

1.2. La “situación presente” como situación religiosa

El título de su libro *The Religious Situation* (1926) nos da una idea del carácter religioso del concepto de *situación* tal como lo utilizó Tillich a lo largo de sus escritos. En su introducción, Tillich habla de la situación como *situación religiosa del presente*⁵⁶. Pues “[la situación presente] tiene un significado incondicionado, una profundidad incondicionada, una realidad incondicionada. Que posea este significado incondicionado

⁵⁵ Publicado en inglés en Paul Tillich, *What is Religion?*, 155-181.

⁵⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Religious Situation*, 35 ss.

no puede ser un asunto de prueba o refutación sino solamente de fe en el significado incondicionado de la vida”⁵⁷.

La situación presente, como objeto de interpretación, se convierte entonces en una situación religiosa, puesto que se pregunta por su significado esencial, incondicionado. Pues para Tillich el fenómeno religioso no se manifiesta sólo en lo que conocemos por iglesias, asuntos religiosos, teologías, sino que la religión también se puede encontrar en otras formas culturales, sean estas el arte, las ideas políticas, la técnica, etc., es decir, la situación presente. Para comprender esto es necesario remitirnos a la idea de la correlación entre la forma y el significado a la que hemos aludido en la introducción de esta tesis. Tal correlación, aplicada a la relación entre la cultura -o situación- y la religión se resume en la fórmula, también ya señalada antes: “cultura es una forma de expresión de la religión, y religión es la substancia (*Inhalt*) de la cultura”⁵⁸. Tillich define la cultura como “la suma total de todos los actos *espirituales* dirigidos hacia la realización de las formas particulares de significado y su unidad”⁵⁹; y por otro lado “la religión es la suma total de todos los actos espirituales dirigidos a captar la substancia incondicional de significado a través de la realización de la unidad de significado”⁶⁰. Dicho de otra manera, la religión es la dirección hacia lo incondicionado y la cultura es la dirección hacia las formas condicionadas, pero la religión es dirección directa al significado incondicionado e indirecta a las formas condicionadas (la cultura), y la cultura es dirección directa a las formas condicionadas e indirectamente hacia lo incondicionado.

Tillich afirma, incluso, que la religión puede no ser el portador más importante del testimonio de lo último. Todos los fenómenos espirituales de algún momento determinado de la historia expresan un contenido eterno; como dice Tillich “... porque no hay nada que

⁵⁷ “... has an unconditioned meaning, an unconditioned depth, an unconditioned reality. That it possesses this unconditioned meaning cannot be made a matter of proof or disproof but only of faith in the unconditioned meaning of life” (*Ibid.*, 35).

⁵⁸ “culture is a form of expression of religion, and religion is the substance (*inhalt*) of culture” (Paul Tillich, *What is Religion?*, 73).

⁵⁹ “The sum total of all spiritual acts directed toward the fulfillment of particular form of meaning and their unity” (*Ibid.*, 60).

⁶⁰ “Religion is the sum total of all spiritual acts directed toward grasping the unconditional import of meaning through the fulfillment of the unity of meaning” (*Ibid.*, 60).

no sea en algún modo la expresión de la situación religiosa”⁶¹. De esta manera, Tillich afirma la idea de la auto-trascendencia de los fenómenos culturales mismos, y del ser en general. Pero los fenómenos no son auto-trascendentes homogéneamente a lo largo de la historia, nuestra historia es un continuo movimiento pendulante entre la autotrascendencia y la autosuficiencia, es decir entre una situación en que predomina una cultura que transparenta su substancia religiosa y una situación en que la cultura se queda en un nivel superficial y se hace opaca a su substancia de significado, o sea, su significado religioso. La primera situación es la teonomía y la segunda es la autonomía.

1.3. La “situación” y el Principio Protestante

En *The Protestant Era*, Tillich plantea el análisis de la situación como una tarea propia de la teología protestante, y por tanto, consecuencia del *principio protestante*. Nuestro autor está convencido de que el protestantismo debe, en su función de protesta y en sus realizaciones positivas, ser concreto y contemporáneo. Para entender qué es lo que mueve a la teología protestante a este acercamiento a la situación, del modo como lo realiza Tillich, hay que partir por comprender lo que entiende Tillich por el así llamado *principio protestante*. Este principio no es una idea cultural o una religión en particular, sino el criterio último que yace en la base del protestantismo, sea de forma consciente o no, y que incluso puede hallarse más allá de los límites de las iglesias protestantes. Influido por su profesor Martin Kaehler, para quien el así llamado *principio material de las iglesias Protestantes*⁶² es la idea central de la *justificación por la fe*, construye Tillich una interpretación radical de este principio, que va a influir decisivamente en toda su elaboración teológica de la mediación⁶³. Así pues, de acuerdo con el principio protestante, el pecador, aun siendo pecador, es justificado por su fe. Tillich concluye de este principio que tal como el pecador es justificado por Dios y sigue siendo pecador, entonces no existe

⁶¹ “...for there is nothing that is not in some way the expression of the religious situation” (Paul Tillich, *the Religious Situation*, 25).

⁶² Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, x.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, ix.

ninguna realidad ajena a lo divino. Así, entonces, la cultura no es ajena a Dios, no hay una muralla divisoria entre lo religioso y no religioso. Lo sagrado envuelve lo secular. Este convencimiento de Tillich⁶⁴ le permitió interpretar la religión no como una esfera de la cultura, sino como la dimensión de profundidad de la cultura. Entonces no hay ningún reino de la vida que pueda existir sin relación con lo incondicionado, con la preocupación última. La religión, como Dios, es omnipresente. Aunque Dios sea negado y olvidado, siempre está dando profundidad y significado inagotable a toda creación cultural⁶⁵. De esta manera, para Tillich interpretar la situación presente como situación religiosa, no es otra cosa que realizar el principio protestante de la justificación por la fe en su más radical interpretación.

1.4 . *La situación y lo existencial*

El concepto *existencial* es considerado como otro de los conceptos básicos para comprender la teología de Tillich⁶⁶, y está íntimamente relacionado con la *situación*. Como veíamos arriba, la *situación presente* es uno de los polos de la labor teológica, pero debemos entenderla no como un concepto, sino como una realidad. Para ello Tillich utiliza el término *existencial*, en el sentido entendido por S. Kierkegaard.

Para nuestro autor, la teología trata con lo que nos concierne en cuanto incondicionado, pero no en cuanto lo que es en sí, sino en cuanto lo que es *para nosotros*⁶⁷. Este *para nosotros* obliga a la teología a penetrar en el presente concreto. En este sentido de penetrar en la situación presente concreta Tillich utiliza el término *existencial*. Acudiendo a sus mismas palabras, “existencial es lo que caracteriza nuestra existencia real en toda su concreción, en todos sus elementos existenciales, en su libertad y responsabilidad; en sus errores, y en su separación de su ser verdadero y esencial”⁶⁸. Para Tillich la teología es

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, xi.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, xi-xii.

⁶⁶ Cfr. James L. Adams, *Paul Tillich, of Culture, Science and Religion*, 20 ss.

⁶⁷ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 87.

⁶⁸ “Existential is what characterizes our real existence in all its concreteness, in all its accidental elements, in its

básicamente existencial, se interesa por la existencia, con todas sus tensiones y contradicciones. Pues si nos interesa el significado del ser en cuanto nos concierne últimamente y dado que el hombre, la historia y el mundo manifiestan nuestra preocupación última, entonces debemos conocer el significado del ser, las estructuras y los poderes que controlan los diferentes reinos de la existencia⁶⁹. Esto es hacer teología existencial.

Ahora bien, Tillich hace una distinción entre actitud existencial, o lo existencial, y existencialismo. Es necesario explicitar esta distinción⁷⁰. La actitud existencial es la actitud de involucramiento, en contraste con la actitud teórica o separadora. La actitud existencial, o *lo existencial*, tiene el significado de participar en una situación, con la totalidad de nuestra existencia; incluye las condiciones temporal, histórica, psicológica, sociológica, biológica; incluye también la libertad finita, que reacciona a estas condiciones, cambiándolas. La actitud existencial describe la situación en términos de intrincación. En este sentido, la teología es existencial. Lo opuesto a lo existencial es lo separado, y lo opuesto al pensamiento existencial es el pensamiento separador, como es el caso de la ciencia en su afán de medir, de cuantificar solo un aspecto de la realidad.

Por otro lado está el existencialismo, el cual designa una escuela filosófica, cuyo opuesto es el esencialismo. Lo existencial designa una actitud, mientras que el existencialismo designa un contenido⁷¹. Tillich ha hablado mucho sobre el existencialismo, en conexión con Schelling, Kierkegaard, y Nietzsche, entre otros. Pues ve el desarrollo de esta filosofía como una reacción contra el esencialismo de Hegel y como una denuncia profética contra la objetivación del hombre en la sociedad industrial. Incluso la ve como una aliada para la teología de nuestros días. El existencialismo primero apareció como un elemento presente ya en Platón, en Agustín, incluso en Hegel, luego se constituyó en una reacción, claramente en Schelling y Kierkegaard; y finalmente se

freedom and responsibility, in its failure, and in its separation from its true and essential being" (*Ibid.*, 88).

⁶⁹ "...Dealing with the meaning of being as far as it concerns us ultimately, dealing with man and the world, with nature and history, as far as our ultimate concern appears in them, we must know the meaning of being, we must know the structures and powers controlling the different realms of existence" (*Ibid.*).

⁷⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Courage to Be*, 123.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 125.

manifiesta como un estilo, en el arte, la literatura, la poesía. Nuestro autor relaciona el existencialismo especialmente con el desarrollo de la psicología profunda y el análisis marxista de la estructura de la sociedad. El existencialismo, como reacción contra la situación del hombre en la sociedad moderna, llega a constituirse en un verdadero aliado para la teología cristiana del siglo XX. Pero hay que dejar en claro que Tillich no hace suya ninguna filosofía existencialista, éstas se constituyen en aliadas de la teología en cuanto expresan una situación existencial y plantean las preguntas que surgen de la situación del hombre. Las filosofías existencialistas están en el lado de la pregunta, no en el lado de la respuesta. Tillich no hace suya de ningún modo las respuestas que se dan las filosofías existencialistas. Las respuestas están en la teología, en el mensaje eterno.

Pero ambos, la actitud existencial y el existencialismo, tienen en común una interpretación de la situación humana que considera la confluencia de sus múltiples factores, en tensión, tales como lo psicológico, lo sociológico, etc.

2. La ambigüedad

Es indispensable también comprender el concepto de la ambigüedad, puesto que éste es uno de los rasgos de nuestra situación presente y es la perspectiva desde donde vamos a acercarnos al tema de la técnica. Es necesario comprender este término en su significación general para luego dirigirnos específicamente al tema de la ambigüedad de la técnica.

El tema de la ambigüedad aparece sistemáticamente desarrollado en la parte IV de *Systematic Theology*⁷², en el ámbito de la vida; sin embargo está presente también a lo largo de la extensa literatura de Tillich en referencia a diversos aspectos de la realidad, sea ésta política, religiosa, cultural, etc. Si bien es cierto que el significado de la idea de la ambigüedad es esencialmente el mismo en las diferentes realidades que cualifica, su manifestación se va enriqueciendo por la variedad de realidades a las que se refiere a lo largo de los diferentes estadios de su desarrollo teológico. Además, la realidad a la que

⁷² Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 11-107.

quiere apuntar Tillich con el término *ambigüedad* supera este mismo término, de manera que tal realidad es expresada también con otros términos, tal como lo veremos en los párrafos siguientes.

Con este propósito seguiremos los siguientes pasos: primero trataremos de clarificar el concepto de ambigüedad y sus elementos esenciales, tal como lo podemos encontrar en algunos escritos, principalmente en la Parte IV de *Systematic Theology*; en segundo lugar identificaremos el concepto de ambigüedad en su origen y desarrollo tal como se presenta en algunos de los escritos de Tillich, haciendo una distinción entre el período alemán y el período americano; finalmente nos detendremos en otros términos utilizados por Tillich que expresan la misma realidad de la ambigüedad.

2.1. *El concepto de ambigüedad y sus elementos esenciales*

Hay que comenzar estableciendo que el concepto *ambigüedad*, en su sentido general, puede tener dos significados. Significa ambivalencia, es decir, la coexistencia de valores opuestos en la existencia, como creación y destrucción, éxito y derrota, cumplimiento y no cumplimiento de significado; y también puede significar indefinición, incertidumbre, equivocidad, poca claridad en los límites, simultaneidad, nebulosidad.

En los escritos de Tillich el término *ambigüedad* tiene estos dos significados. El significado básico del término ambigüedad utilizado por Tillich es el de la ambivalencia, es decir, la ambigüedad como la presencia de estructuras creativas y destructivas, como doble valor, o doble fuerza. Pero este significado no se puede separar del segundo: indefinición, incertidumbre, equivocidad, poca claridad en los límites, nebulosidad. En efecto, la ambivalencia a la que se refiere Tillich tiene también el aspecto de simultaneidad y poca claridad. Este aspecto tiene gran importancia en el planteamiento tillichiano porque expresa la complejidad de la situación presente, sea ésta individual, social, cultural o política.

Estos dos significados de ambigüedad se dejan ver con claridad en la siguiente cita tomada de *Systematic Theology*:

“En todos los procesos de vida las estructuras de creación están mezcladas con poderes de destrucción de tal modo que no pueden ser separadas no ambigüamente. Y en los procesos reales de la vida, no se puede nunca establecer con certeza cuál de los procesos está dominado por una u otra de estas fuerzas”⁷³

La primera parte de esta cita deja en claro la noción de ambigüedad como la dualidad de fuerzas opuestas: creativas y destructivas, positivas y negativas.

Asimismo podemos ver en la segunda parte de esta misma cita que estas fuerzas, estructuras o procesos son inseparables, están entremezclados, son no fácilmente distinguibles. En este punto vemos el segundo significado de ambigüedad (nebulosidad, poca claridad) como inseparable del primero (ambivalencia).

Ahora bien, con respecto a este segundo significado habría que distinguir, a su vez, tres aspectos de su significación: la mezcla de estas estructuras creativa y destructiva, la simultaneidad de la presencia de estos poderes opuestos y la indeterminación de uno de estos poderes con respecto al otro.

El primer aspecto: la mezcla, se deja ver claramente en la cita arriba traída a colación. Ambas estructuras, o poderes se presentan entremezclados de tal manera que no pueden ser separados. Pero se trata de una mezcla de poderes o estructuras que se presentan con simultaneidad (segundo aspecto). Esto es expresado por medio de típicos términos de Tillich, tales como: *mientras y aun*⁷⁴, *al mismo tiempo*⁷⁵, *por otro lado*⁷⁶. Éstos expresan el elemento temporal de la mezcla de lo creativo y destructivo. Por ejemplo, a propósito de la ambigüedad del socialismo Tillich sostiene que “la antinomia en la idea socialista de la economía proviene de la necesidad de que el socialismo se vincule con el liberalismo contra las restricciones en la racionalidad de la economía, al mismo tiempo que afirma la

⁷³ “...In every process of life structures of creation are mixed with powers of destruction in such a way that they cannot be unambiguously separated. And in the actual processes of life, one can never establish with certainty which process is dominated by one or the other of these forces” (*Ibid.*, 51).

⁷⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 5.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 153.

⁷⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 117.

necesidad de la planificación central ante las consecuencias del capitalismo”⁷⁷. La expresión *al mismo tiempo* manifiesta la simultaneidad entre el estar alineado con el capitalismo y oponerse a él por medio de la planificación central.

Estos dos aspectos, la mezcla y la simultaneidad de la presencia de valores opuestos están unidos al tercer aspecto: la indeterminación. En la existencia ambas fuerzas no pueden ser separadas con claridad. En la cita arriba traída se manifiesta esta idea de la poca claridad, de la dificultad para distinguir los poderes que se oponen: no se puede establecer con certeza cuál es el proceso dominante por una o la otra de estas fuerzas. Este aspecto se aprecia también en el Volumen III de *Systematic Theology*, a propósito de la ambigüedad de la vida:

“Todo proceso de vida tiene la ambigüedad de que los elementos positivo y negativo están mezclados de tal manera que es imposible una separación definida entre lo negativo y lo positivo: la vida en todo momento es ambigua”⁷⁸

2.2. Presencia del concepto de ambigüedad en los escritos tillichianos

En el período alemán Tillich se refiere a la ambigüedad como un concepto clave para entender la situación del hombre. Así vemos cómo en el ensayo *Kairos and Logos*⁷⁹ (1925) aparecen en forma clara, aunque incipiente, algunos rasgos de la ambigüedad, que van a seguir toda la carrera de Tillich. Para identificar estos rasgos es necesario partir por reconocer las ideas centrales de este escrito y ubicar esta idea dentro del contexto del mismo.

⁷⁷ “The antinomy in the socialist idea of economics stemmed from socialism’s having to align itself with liberalism over against the restraints on economic rationality, while at the same time affirming the necessity of central planning in view of the consequences of capitalism” (Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 153).

⁷⁸ “Every life process has the ambiguity that the positive and negative elements are mixed in such a way that a definite separation of the negative from the positive is impossible: life at every moment is ambiguous” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 32).

⁷⁹ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 123 – 175.

Tillich comienza este escrito distinguiendo dos líneas filosóficas que se han venido desarrollando desde el Renacimiento hasta hoy: una es denominada como movimiento metódico. El *Discurso del Método* es su clásica formulación, y las *Críticas* de Kant su más alta expresión. Esta línea ha sido la que se ha desarrollado en Occidente casi exclusivamente. Y dentro de ella se ha desarrollado la ciencia técnica, la cual ha estado constantemente presente proveyendo la base metódica de la ciencia occidental.

La otra línea ha tenido un desarrollo muy diferente. El filósofo más simbólico es Jacob Boehme, quien vuelve al misticismo de la tardía Edad Media y recibe el impulso de Duns Scotto y Lutero. Luego Schelling continúa esta línea en el Romanticismo. Finalmente en el siglo XIX se podría incluir a Schopenhauer y Nietzsche, quienes se diferencian notablemente del movimiento metódico. Esta línea no creó ningún método científico y no está sujeta a ningún experimento. Se opuso infructuosamente a la aproximación metódica. En esta corriente el mundo es entendido como creación, conflicto, destino. Aquí el tiempo es una categoría central, se trata del tiempo decisivo, el *kairos*. El pensamiento en el *kairos* se opone al pensamiento del logos atemporal. En la línea principal metódica la realidad es considerada atemporalmente, el logos es una inmensa abstracción que no puede hacer justicia al destino y a la decisión de nuestra existencia inmediata.⁸⁰

Siguiendo la línea del *kairos*, Tillich sostiene que el sujeto cognoscente no es un sujeto vacío, sino que es un sujeto histórico, y como tal vive entre la libertad y el destino, y dentro de ellos se encuentra la decisión. Se trata de la decisión frente a lo Incondicionado, que se manifiesta en cada decisión particular. En este contexto es donde Tillich habla de la ambigüedad. Se trata aquí de la ambigüedad de la decisión. Pues en cada decisión particular hay un sí y un no respecto de Dios, porque en este mundo herido no puede haber una decisión final con respecto a Dios. Hay una equivocidad inevitable en las decisiones particulares, por tanto en la historia y en el conocimiento. En la historia, porque ésta es producto de decisiones particulares y en el conocimiento, porque contiene interpretaciones

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 137.

fundamentales que provienen de visiones originales y decisiones básicas del sujeto que conoce⁸¹.

Vemos, entonces, que ya en este escrito de 1925 nos encontramos con el concepto de ambigüedad, con sus aspectos de equivocidad y simultaneidad.

La equivocidad de la ambigüedad es expresada en lo no definitivo de las decisiones particulares con respecto a lo incondicionado. Las decisiones cobran su valor frente a lo incondicionado, pueden ser a favor o en contra de él, pues “las decisiones en la esfera condicionada no significan nada en sí mismas”⁸². Pero estas decisiones a favor o en contra de lo incondicionado encuentran expresión no al lado, sino dentro de las decisiones particulares, y como tales no pueden ser decisiones inequívocas, pues puede haber tanto un sí como un no a lo incondicionado expresado en ellas. Y tanto es verdad que no puede haber un sí definitivo por lo incondicionado, como también es verdad que no puede haber una decisión inequívoca en contra de lo incondicionado. Aquí se muestra un conflicto en la historia que no puede ser eliminado. Toda decisión es equívoca⁸³.

En este escrito podemos apreciar la idea de la equivocidad en el valor de la decisión particular, como también la idea de la simultaneidad, puesto que en el mismo acto de la decisión particular se despliegan todas estas posibilidades de no univocidad absoluta ni equivocidad absoluta del valor de la decisión frente a lo decisivo, que es lo Incondicionado.

Es interesante notar que en este escrito de 1925 ya aparece, aunque en forma incipiente, la idea de la ambigüedad como una marca dejada por nuestra existencia concreta, es decir la ambigüedad como una consecuencia de nuestra situación existencial⁸⁴. Esta idea va a ser desarrollada posteriormente en *Systematic Theology*, en una forma muy clara bajo el término del extrañamiento del ser, expresando la idea fundamental de la situación

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 143.

⁸² “Decisions in the conditioned sphere mean nothing in themselves” (*Ibid.*, 138).

⁸³ Cfr. *Ibid.*, 137.

⁸⁴ “The abstract assertion that in a cleft world there cannot be a final decision for God means practically that every human decision with respect to God is equivocal. Indeed, this ambiguity is the actual mark of concrete existence [...] Our decision, and that means our fate, is anti-divine insofar as it is equivocal, but insofar as it is not unequivocally opposed to God, it is not Satanic. Being concrete and human, it is subject to divine judgment, but yet is not entirely annihilated” (*Ibid.*, 137-138).

existencial de alejamiento de nuestro ser esencial producto del paso de la esencia a la existencia.

Por otro lado vemos que en 1925 ya está presente la idea de la situación de extrañamiento del hombre con respecto al mundo. En el contexto del tema de la decisión, Tillich habla del mundo como el material de la decisión, pero se trata de un mundo extraño al hombre, es un mundo dado, está opuesto al yo como una realidad. El mundo es extraño y a la vez capaz de ser interpretado. El mundo es ambiguo⁸⁵. Como en el punto anterior, este *encontrarse* frente a un mundo ambiguo, extraño, es una expresión de la situación de extrañamiento. Esta ambigüedad va a estar en la base de la ambigüedad en el lenguaje y en la técnica⁸⁶.

Por último, otro elemento importante sobre la comprensión de la ambigüedad que encontramos incipientemente en este escrito es la presencia de elementos ambiguos y elementos no ambiguos en todos los seres. En la esfera del conocimiento los elementos no equívocos son el supuesto para poder nombrar las cosas, y los elementos ambiguos nos hacen tener que cuestionar todos los nombres y conceptos⁸⁷. Esta idea de la presencia de ambos tipos de elementos en la existencia va a estar en la base de la comprensión de la ambigüedad de la vida desarrollada en *Systematic Theology*, donde se dice que la vida está constituida por la mezcla de elementos esenciales y existenciales: "...Usamos la palabra 'vida' en este sentido de una 'mezcla' de elementos esenciales y existenciales"⁸⁸. En la existencia no hay solo equivocidad, en tal caso se trataría de una realidad satánica. En la existencia se encuentran elementos no equívocos y elementos ambiguos, esto es lo que la hace ser ambigua. La inequivocidad está en las esencias y la ambigüedad en la existencia.

Podemos concluir sobre lo dicho hasta aquí que los elementos esenciales de la noción de ambigüedad ya se encuentran presentes en los primeros escritos de Tillich.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 142.

⁸⁶ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology* III, 69, 72.

⁸⁷ "...unequivocal elements and ambiguous elements are united in every being: the unequivocal elements, without which it would be impossible to name the beings, the ambiguous elements which question every name and concept; not for the sake of a better name, but for the sake of a new name, which expresses a new emergence out of the profundity of the idea" (Paul Tillich, *Interpretation of History*, 168-69).

⁸⁸ "We use the word 'life' in this sense of a 'mixture' of essential and existential elements" (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 12).

En los escritos del período americano el concepto de ambigüedad está también muy presente. Por ejemplo, en su obra *The Courage to be* la realidad de la ambigüedad es mencionada desde una perspectiva moral: “aun en lo que él [el hombre] considera su mejor acción el no ser está presente y evita que sea perfecta. Una profunda ambigüedad entre el bien y el mal penetra todas las cosas que él hace, porque penetra su ser personal como tal [...] La conciencia de esta ambigüedad es el sentimiento de culpa”⁸⁹. En el escrito *The World Situation*, en referencia a los sistemas fascista y soviético como reacción contra la convicción burguesa de la armonía automática entre el interés individual y el interés general, está presente también la idea de la ambigüedad, en su significado más básico: “Ambos [sistemas] son ambiguos: por un lado, tratan de volver a poner el incalculable mecanismo de la economía mundial bajo el control del hombre; por otro lado, agravan las fuerzas autodestructivas generadas por el segundo estadio de la sociedad burguesa”⁹⁰. En los sermones realizados en este período Tillich acentúa la situación humana ambigua. En la colección *The Shaking of the Foundations*, por ejemplo, habla de la ley trágica que controla los procesos históricos, la ley que ordena la grandeza totalmente caída⁹¹. En la colección *The Eternal Now* se refiere a este *eon* marcado por la mezcla de bien y mal⁹².

En *Systematic Theology* la realidad de la ambigüedad está presente en sus tres volúmenes. En el Volumen I está presente en los conflictos de la razón en la existencia. Tillich habla de los conflictos internos de la razón, pues “bajo las condiciones de la existencia los elementos estructurales de la razón se mueven unos contra los otros. Aunque nunca completamente separados, ellos caen en conflictos autodestructivos que no pueden ser resueltos sobre la base de la razón real”⁹³. Estos conflictos se van a expresar en los

⁸⁹ “Even in what he considers his best deed nonbeing is present and prevents it from being perfect. A profound ambiguity between good and evil permeates everything he does, because it permeates his personal being as such [...] The awareness of this ambiguity is the feeling of guilt” (Paul Tillich, *The Courage to be*, 52).

⁹⁰ “Both are ambiguous: on the one hand, they attempt to bring the incalculable mechanism of World economy back under the control of man; on the other hand, they aggravate the self-destructive forces generated by the second stage of bourgeois society” (Paul Tillich, *The World Situation*, 8).

⁹¹ Cfr. Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, 96.

⁹² Cfr. Paul Tillich, *The Eternal Now*, 138.

⁹³ “Under the conditions of existence the structural elements of reason move against each other. Although never completely separated, they fall into self-destructive conflicts which cannot be solved on the basis of actual reason” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 82).

enfrentamientos entre la razón autónoma y la razón heterónoma; entre el formalismo y el irracionalismo; entre el absolutismo y el relativismo⁹⁴. También se discute en este volumen la ambigüedad en lo sagrado⁹⁵ y en el acto creativo⁹⁶. Ambos temas van a ser tratados con mayor profundidad en el Volumen II.

En el Volumen II está presente la ambigüedad del mal como un elemento inherente a nuestra vida⁹⁷. Esta ambigüedad constituye una tragedia en cuanto es un elemento universal de la vida y con el cual Cristo también tuvo que relacionarse. Cristo tuvo conflictos con los líderes de su nación, éstos decidieron en contra de Jesús, y sin embargo Jesús se siente parte de la tradición de Israel. Los poderosos de Israel no habrían podido decidir a favor de Jesús no ambiguamente. El mundo que rodea a Jesús es trágicamente ambiguo, Jesús se ve envuelto en el elemento trágico de la culpa, pero sin que estos elementos afecten su relación personal con Dios. Lo mismo puede decirse de la relación entre Pablo y la Ley. Aunque fue perseguido continuamente por los judíos, Pablo era celoso en cumplir la ley de Dios; y aunque los fariseos representaban la ley de Dios, esta última era la revelación preparatoria, sin la cual no hubiera sido posible la revelación final. Aparte de esto, no hay mayor desarrollo sobre el tema en este volumen. Además, la existencia es vista en esta parte del sistema solo en abstracto, tal como afirma Tillich “los elementos esencial y existencial son siempre abstracciones de la realidad concreta del ser, es decir, la vida”⁹⁸. Y la vida va a ser el tema de la Parte IV del Sistema, en el Volumen III.

En el Volumen III el tópico de la ambigüedad está enmarcado dentro del tema de la dinámica de la vida como un todo. Esto es justamente lo novedoso del tratamiento de este concepto en este volumen de *Systematic Theology*. La situación de extrañamiento del hombre fue tratada en abstracto en el Volumen II, ahora es tratada en la actualización del ser, es decir, en la vida. Tillich se refiere a la ambigüedad en este volumen desde el punto de vista ontológico, desde el momento en que la vida es entendida como la actualización

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, 83.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 216-17.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 256.

⁹⁷ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 132.

⁹⁸ “Essential as well as existential elements are always abstractions from the concrete actuality of being, namely, ‘Life’” (*Ibid.*, 28).

del ser. El fundamento ontológico que constituye la raíz de la ambigüedad va a ser tratado en detalle en el capítulo III de esta tesis.

Siguiendo el método de la correlación, en la parte IV del sistema, la pregunta está constituida por la ambigüedad de la vida, y la respuesta se va a encontrar correlativamente en el símbolo de la Presencia Espiritual. De acuerdo con este método Tillich se detiene en el análisis de la vida, donde se van a encontrar elementos positivos y negativos ambiguamente⁹⁹. Es necesario detenernos, en los párrafos siguientes, en este análisis de la estructura de la vida tal como lo encontramos en este tomo de *Systematic Theology*, para poder entender este punto sobre la ambigüedad en general, como también para el desarrollo de otros subtemas que se desarrollarán más adelante en esta tesis.

Tillich desarrolla una concepción de vida basada en dos perspectivas fundamentales que van a ser correlacionados: la multidimensionalidad de la vida y la multifuncionalidad de la vida. En otras palabras, se puede decir que para Tillich la vida se realiza en un proceso que se manifiesta en cuatro dimensiones y en tres funciones.

Con respecto a la multidimensionalidad de la vida hay que decir que Tillich prefiere hablar de *dimensiones* de la vida en vez de *niveles* de la vida. Las dimensiones de la vida son la dimensión inorgánica, orgánica, psicológica y espiritual. Estas cuatro dimensiones se relacionan de tal manera que no hay interferencia entre ellas, como sí sucede cuando se hace distinción de niveles de la vida: nivel natural y sobrenatural. En cambio, hay gradación entre estas dimensiones, pero que no implican conflictos, puesto que para la actualización de algunas dimensiones de la vida otras dimensiones más básicas tuvieron que haber sido actualizadas. Así, la dimensión orgánica supone la actualización de lo inorgánico, la dimensión psicológica supone la dimensión orgánica y la dimensión espiritual supone las dimensiones anteriores. El hombre es el ser superior dentro del reino de nuestra experiencia porque es el único portador de la dimensión espiritual. Sólo en el hombre se hacen actuales todas estas dimensiones; él es el que envuelve más dimensiones: inorgánica, orgánica, psicológica y espiritual¹⁰⁰. Tillich utiliza el término *espíritu* para

⁹⁹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 32.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 17-30.

designar una dimensión que caracteriza al hombre como hombre. Esta dimensión se realiza en la moralidad, la cultura y la religión, es decir, en las tres funciones: la auto-integración, auto-creatividad y auto-trascendencia. *El espíritu* designa la dimensión de la vida del hombre que une dos elementos: el poder del ser y el significado del ser. La idea del poder del ser es expresada por el término hebreo *ruah*, porque el aliento vital es el poder de animación que no es agregado al sistema orgánico, sino que se hace efectivo solo en el hombre¹⁰¹. El mismo término *poder del ser* expresa una idea de ser, no concebida abstractamente, sino más bien existencialmente, que surge de la experiencia de resistencia al no ser relativo. Entonces cuando decimos que la técnica es una función de la auto-creatividad del hombre en la dimensión del espíritu se está diciendo que la técnica es creación que se realiza en esta dimensión que es exclusiva del hombre: la dimensión del espíritu, la dimensión que une el poder del ser con su significado.

Con respecto a la multifuncionalidad de la vida hay que decir que las tres funciones por las que el ser se hace actual son la auto-integración, la auto-creatividad y la auto-trascendencia. La auto-identidad consiste en un movimiento circular en el cual el centro de la auto-identidad se mueve hacia afuera (auto-alteración) y luego vuelve hacia sí, restableciendo su centralidad con los contenidos que han sido alterados. La auto-creatividad implica la creación de nuevos centros. En esta función el movimiento es hacia adelante en la dirección horizontal. Aquí también hay un movimiento entre la auto-identidad y la auto-alteración, dominando la última. Aquí la vida crea lo nuevo, lo hace trascendiendo el centro individual hacia adelante. Esta función de la auto-creación se realiza bajo el principio del crecimiento en una dinámica en la cual una realidad formada va más allá de sí misma hacia otra forma preservando y transformando la realidad original. Se trata de la creación de una forma nueva, pero no en términos de una creación original. La vida se crea a sí misma en la dinámica del crecimiento. Por último, en la auto-trascendencia, el movimiento es vertical. En ésta, la vida se dirige más allá de sí misma en cuanto vida finita. Este proceso no puede ser medido por la experiencia visible, sino que es un asunto que solo puede ser visto por el espejo de la conciencia humana. Se

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 21.

trata de una *auto*-trascendencia, en el sentido que la vida no es trascendida por algo que no es vida, puesto que la vida, debido a su propia naturaleza, es una vida *en sí misma y sobre sí misma*. Esta función está determinada por el principio de la sublimidad.

Cada una de estas funciones depende de las polaridades básicas del ser: la auto-integración depende de la polaridad de la individualización y participación, la auto-creación depende de la polaridad de la dinámica y la forma, y la auto-trascendencia depende de la polaridad de la libertad y el destino. También hay que decir que la estructura auto-identidad y auto-alteración está presente en cada una de las tres funciones, que a su vez está basada en la estructura ontológica básica correlativa yo y mundo¹⁰².

Ahora bien, la ambigüedad se presenta en cada una de estas tres funciones. En la función de la auto-integridad se presenta la ambigüedad integración-desintegración. Se trata de la polaridad conflictiva entre la no-identidad vacía y la auto-elevación caótica. Pues la integración implica la posibilidad de la desintegración, es decir la posibilidad de no preservar la auto-integración. La ambigüedad de esta función se manifiesta en todas las dimensiones de la vida. En la dimensión del espíritu se manifiesta en la ambigüedad de la moral. Sobre la base del acto moral entendido no como una ley divina o humana que es obedecida, sino como un acto en que la vida se integra a sí misma en la dimensión del espíritu, la moralidad es la función de la vida en que el yo centrado se constituye a sí mismo como persona¹⁰³. Pero en la existencia la moralidad se separa de la religión y la cultura y expresa su naturaleza ambigua en términos del imperativo categórico, del contenido de las normas morales y la naturaleza de la motivación moral¹⁰⁴.

También se da la ambigüedad en la función de la auto-creatividad. Ésta consiste en que en el proceso de la vida para dar paso a una nueva forma se tiene que pasar por el caos¹⁰⁵, se trata de una destrucción relativa. La auto-creatividad se presenta mezclada con la destrucción.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, 31 - 32.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, 38.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 38ss.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, 50.

No hay que confundir la función de la auto-creatividad con la auto-integración. La primera da el impulso dinámico que conduce a otro centro, mientras la segunda constituye el ser individual en su centralidad. A la auto-creatividad le corresponde contrariamente el elemento de la destrucción, representada por la muerte, y a la auto-integración le corresponde la desintegración, representada por la enfermedad.

La ambigüedad en la función de la auto-creatividad se ve claramente en la dimensión de lo orgánico, porque es en esta dimensión donde se experimenta la vida y la muerte. Así pues, en todo proceso de crecimiento, las condiciones de vida son también condiciones de muerte. “La muerte está presente en todo proceso de vida desde el comienzo hasta el final [...] la muerte desde fuera no tendría ningún poder sobre un ser si la muerte desde dentro no estuviera continuamente trabajando”¹⁰⁶. Esta ambigüedad de la auto-creación y destrucción también se manifiesta en relación con otros seres vivos. En todo momento la vida se encuentra con una vida extraña, con reacciones creativas y destructivas. La vida crece suprimiendo o consumiendo otras vidas. Tillich continúa explicando otras ambigüedades en la dimensión de lo orgánico, como la ambigüedad del trabajo, de la propagación, del instinto de vida y de muerte y la ambigüedad del dolor y el placer. En la dimensión del espíritu la autocreación se manifiesta en la cultura, es decir, cuidar algo, mantenerlo vivo, hacerlo crecer. Pues al cultivar algo el hombre está creando algo nuevo porque el objeto cultivado es cambiado. El hombre crea mediante tres funciones: materialmente, mediante la función técnica; receptivamente mediante la teoría y reactivamente en la función de la praxis¹⁰⁷. En la base de estas tres funciones está el lenguaje, cuya ambigüedad es que al transformar la realidad en significado separa la mente de la realidad, por tanto abre una distancia entre el objeto captado y el significado creado por la palabra. La ambigüedad de la técnica es, entonces, parte de la ambigüedad de la cultura, puesto que constituye una de las funciones básicas de esta última¹⁰⁸. La ambigüedad de la teoría como acto cognitivo consiste en que la distancia entre el sujeto y el

¹⁰⁶ “Death is present in every life process from its beginning to its end [...] death from outside could have no power over a being if death from inside were not continuously at work” (*Ibid.*, 53).

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 57.

¹⁰⁸ Nos referiremos más en detalle sobre la ambigüedad de la técnica en el punto 4 de este capítulo.

objeto nunca puede ser vencida. El acto cognitivo trata de vencer esa distancia, pero nunca lo logra. La historia de la epistemología es un intento de vencer esa distancia entre el sujeto y el objeto, pero aniquilando uno de los lados de esta separación en favor del otro. Por último, la ambigüedad en la función de la praxis comunitaria, entendida esta última como los actos de una persona en calidad de miembro de una comunidad, se manifiesta sobre todo en la justicia. La ambigüedad de la justicia aparece donde sea que la justicia es demandada y realizada. Esta ambigüedad se manifiesta en la ambigüedad inclusión y exclusión; competencia e igualdad; la ambigüedad del liderazgo y la ambigüedad de la forma legal.

En la tercera función de la vida la ambigüedad consiste en que la auto-trascendencia es resistida por la profanización de la vida. Esta resistencia contra la auto-trascendencia puede ser percibida bajo todas las dimensiones de la vida. Por tanto se puede afirmar, de acuerdo con Tillich, que “en todo acto de autotrascendencia de la vida la profanización está presente o, en otras palabras, que la vida se trasciende a sí misma ambiguamente”¹⁰⁹.

Ahora bien, la auto-trascendencia de la vida no es posible de verificar en términos empíricos, como sí es posible en las otras dos funciones. Podemos describir esta función de la auto-trascendencia sólo en términos de una reflexión realizada en la conciencia del hombre. En otras palabras, la conciencia del hombre es el espejo de la auto-trascendencia de la vida en general.

La auto-trascendencia de la vida es resistida, entonces, por la profanización. Lo profano significa literalmente mantenerse a las afueras de la puerta del templo¹¹⁰, pero no debe ser traducido simplemente como *lo secular*, sino que debe ser entendido como la resistencia a la auto-trascendencia. La vida se autotrasciende en todos los reinos de la vida, no solo en el reino espiritual cuya manifestación se hace patente en la religión. La vida se auto-trasciende también en el reino de lo inorgánico y de lo orgánico.

La auto-trascendencia de lo inorgánico y lo orgánico aparece en el espejo de la conciencia del hombre como lo que tiene grandeza y dignidad. La conciencia del hombre

¹⁰⁹ “...in every act of the selftranscendence of life profanization is present or, in other words, that life transcends itself ambiguously” (*Ibid.*, 87).

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 86.

percibe la *grandeza* del universo, pero más que en términos cuantitativos, por ejemplo en la vastedad del universo, esta conciencia se refiere más a lo cualitativo, indicado muchas veces con el término de *misterio*. En este sentido Tillich afirma que “la realidad, cada pedazo de realidad, es inagotable y apunta al misterio último del ser en sí que trasciende la infinita serie de preguntas y respuestas científicas”¹¹¹. Pero esta grandeza de lo inorgánico es resistida por lo profano, manifestado en la conciencia de la pequeñez, en la conciencia de ser *polvo y ceniza*¹¹². Pero esta ambigüedad de la autotranscendencia se manifiesta principalmente en el ámbito de la religión, cuando se da a algo condicionado la validez de lo incondicionado, y cuando se transforma a la religión en un objeto finito entre los objetos finitos¹¹³.

2.3. Presencia de términos equivalentes en los escritos tillichianos.

Como última parte de este apartado trataremos el tema de los términos equivalentes al término *ambigüedad* utilizados por Tillich. Pues la realidad de la ambigüedad a la que apunta Tillich en sus escritos no está limitada al solo término *ambigüedad*. Coincidiendo con las opiniones de Eduardo Cruz¹¹⁴, se puede pensar que la realidad de la ambigüedad es expresada en las reflexiones de Tillich también por los términos *conflicto interno*, *lo demoníaco* y *lo trágico*.

En el libro *Socialist Decision* Tillich habla del conflicto interno que caracteriza a la existencia proletaria en la relación del proletariado con la sociedad burguesa. Hay un conflicto interno, no una contradicción. En esta última se requiere que el elemento contradictorio sea derrotado, mientras que en un conflicto no hay que elegir entre *esto* o *lo otro*, puesto que no se trata de lo arbitrario y accidental, sino de la cosa misma, por eso se habla de lo *interno*. Una contradicción se resuelve removiendo el elemento contradictorio,

¹¹¹ “Reality, every bit of reality, is inexhaustible and points to the ultimate mystery of being itself which transcends the endless series of scientific questions and answers” (*Ibid.*, 88).

¹¹² Cfr. *Ibid.*, 89.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, 98.

mientras que un conflicto se resuelve cambiando la estructura desde la cual el conflicto interno procede necesariamente¹¹⁵.

El conflicto interno del proletariado surge de su origen mismo como producto de la sociedad burguesa contra la cual tiene que luchar. La burguesía busca apoyo en los poderes preburgueses del suelo, la sangre, el grupo; no en la comunidad. De alguna manera niega las radicales implicancias de su propio principio burgués y se alía con las fuerzas preburguesas. Por otra parte, el proletariado, en su lucha de clases, se ve forzado a luchar contra las fuerzas preburguesas y a favor del principio burgués, no para apoyarlo, sino para destruirlo. Aquí surge el conflicto: el proletariado, como clase dentro de la sociedad burguesa, vive del recurso de la sociedad burguesa, contra la cual lucha. En la sociedad burguesa el proletariado es un mero objeto, no un sujeto, y para vencer esto el proletariado tiene que luchar contra las fuerzas preburguesas con las cuales se alía la burguesía, con esto lucha a favor del principio burgués que, al mismo tiempo, quiere destruir. La ambigüedad está justamente en esto: la necesidad simultánea de cumplir y de oponerse al principio burgués¹¹⁶. Dicho de otra forma: “El proletariado debe negar el poder mediante el cual lucha contra el principio burgués, es decir, el poder de origen. Y debe afirmar aquello que pretende destruir, eso es, el principio burgués”¹¹⁷. La ambigüedad consiste, entonces, en que el proletariado lucha contra un poder (preburgués) y apoya el otro poder (burgués) que al mismo tiempo quiere destruir. Hay oposición y simultaneidad. Se puede concluir, entonces, diciendo que el término *ambigüedad* es en este escrito reemplazado por *conflicto interno*.

Otro término correlativo a la ambigüedad, aun más decisivo que el anterior, es el término *lo demoníaco*. Este término conlleva una gran complejidad y profundidad en su significado. Su enraizamiento en la profundidad del ser va a ser tratado en el capítulo III de esta tesis, lo que nos interesa aquí es su correlación con el término *ambigüedad*.

¹¹⁴ Cfr. Eduardo Cruz, *A Theological Study Informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American experience: The Ambivalence of Science*, 114 – 140.

¹¹⁵ Cfr. Paul Tillich, *Socialist Decision*, 66.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 127.

¹¹⁷ “The proletariat must deny that power by which it struggles against the bourgeois principle, namely, the power of the origin. And it must affirm that which it seeks to destroy, namely, the bourgeois principle” (*Ibid.*, 68).

Antes de llegar directamente a este punto, es necesario resaltar la importancia de este concepto en el desarrollo de Tillich en su período alemán. La primera discusión sobre lo demoníaco aparece en su obra de 1923 *Basic Principles of Religious Socialism*¹¹⁸ y en su *Philosophy of Religion* (1925)¹¹⁹. Pero en 1926 Tillich escribe su obra principal sobre este tema, titulada *The Demonic*¹²⁰. Lo demoníaco ocupa un lugar central en su pensamiento en el período alemán; conforma una categoría fundamental para la interpretación de la situación histórica de Alemania de la post primera guerra mundial. El subtítulo de esta obra fundamental: *Lo Demoníaco*, nos confirma esta intuición: *Una Contribución a la Interpretación de la Historia*. Para Tillich es necesario ser conscientes de las demonías del presente, pues es difícil ser conscientes de ellas en nuestra sociedad profanizada. Ahora bien, lo demoníaco no se manifiesta solamente en forma de *religión*, también está presente en las realidades como el secularismo, el capitalismo, lo que Tillich llama *demonías del presente*¹²¹, porque el concepto de lo demoníaco caracteriza la realidad de tal manera que aun la esfera secular no puede escaparse.

En efecto, en este período Tillich se refiere a la ambigüedad de la realidad principalmente por medio del concepto de lo demoníaco. En las siguientes tres citas traídas aquí se aprecia claramente la ambigüedad de lo demoníaco en su aspecto más fundamental, éste es, la presencia simultánea de elementos creativos y destructivos: “[lo demoníaco] [d]escribe un poder en la vida personal y social que es creativo y destructivo al mismo tiempo”¹²²; “La demonía es el reino de una forma superindividual sagrada que sostiene la vida, que al mismo tiempo contiene la fuerza de destrucción de tal manera que el poder destructivo está conectado esencialmente con su poder creativo”¹²³; “Donde hay creatividad individual, hay también oposición al proceso creativo y hay también formas que contradicen la forma. Nosotros llamamos ‘lo demoníaco’ a la corporeización de estas

¹¹⁸ Publicada en Paul Tillich, *Political Expectation*, 58 – 88.

¹¹⁹ Publicada en Paul Tillich, *What is Religion?*

¹²⁰ Publicada en Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 77 – 122.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, 115 ss.

¹²² “It describes a power in personal and social life that is creative and destructive at the same time” (*Ibid.*, 58).

¹²³ “Demonry is the reign of a superindividual, sacred form which supports life, which at the same time contains the force of destruction in such a way that the destructive power is essentially connected with its creative power” (*Ibid.*, 91).

formas que se oponen a la forma incondicionada y son por tanto destructivas y auto-destructivas”¹²⁴.

Lo demoníaco se hace manifiesto en distintos aspectos de la realidad. En lo estético se manifiesta con especial claridad y simbolismo, pues Tillich comienza su ensayo *The Demonic* analizando las manifestaciones demoníacas en las expresiones artísticas de los pueblos primitivos y asiáticos, como pueden ser las estatuas de sus dioses y fetiches, en sus artesanías y en las máscaras para sus danzas. En éstas se manifiestan elementos destructivos de las formas, rompen la forma orgánica. Ellas aparecen de tal manera que violan radicalmente la coherencia orgánica presentada en la naturaleza¹²⁵. Estos elementos aparecen en transformaciones que aún permiten reconocer la estructura orgánica, pero al mismo tiempo hacen de ella algo totalmente nuevo. Los órganos del poder tales como las manos, pies, muslos, ojos y órganos sexuales aparecen con tal fuerza y desproporción que más bien se pasan a la crueldad y éxtasis orgiástico. Estos poderes vitales se vuelven todopoderosos de tal manera que se hacen destructivos de las formas. Estas expresiones se hacen principios destructivos, pero no se trata de falta de forma, sino de una contradicción a la forma, se trata de algo que es positivamente contrario a la forma. Esto es lo demoníaco en la expresión artística de los pueblos primitivos y en esto consiste básicamente su ambigüedad, en que se trata de la presencia de lo creativo y destructivo que emerge hacia la superficie de la expresión estética; y lo que sucede aquí en la esfera de lo estético es lo mismo que sucede en todas las demonías de la realidad individual, social y cultural.

Tillich continúa en su obra *The Demonic* con otras manifestaciones de lo demoníaco. Encuentra en el ámbito de la religión un material inagotable de manifestaciones que muestran su carácter ambiguo. Las demonías de lo sagrado están presentes en los cultos orgiásticos fálicos con su destrucción ritualista de la potencialidad creativa, en las orgías y ritos de laceración, en el sacrificio sanguinario al dios de la tierra que devora la vida para crear vida. Para Tillich el mayor símbolo de la demonía en la religión lo encuentra en el

¹²⁴ “Where there is individual creativity, there is also opposition to the creative process and there are also forms that contradict form. We call the embodiment of these forms that oppose the unconditioned form and are therefore destructive and self-destroying, the demonic” (Paul Tillich, *Political Expectation*, 63).

¹²⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 78.

Gran Inquisidor tal como lo vio Dostoievsky: la religión se hace absoluta y como tal debe destruir lo santo sobre lo cual se establece, ahí se ve el poder demoníaco de la institución sagrada¹²⁶.

En el ámbito de la personalidad es donde lo demoníaco se manifiesta en la forma más clara¹²⁷. La demonía se realiza en la personalidad como un estado *poseído*, donde ocurre una separación en la personalidad en que el ego tiene un carácter extático de tal manera que a pesar de su destrucción permanece aun el elemento creativo: los poseídos en las narraciones evangélicas reconocen a Cristo como el Cristo.

La demonía se manifiesta también en lo social. Aunque para Tillich la demonía sacral es la base de las demonías sociales, lo demoníaco no habita solo en la esfera sacral. En el campo de la cultura también se encuentra la ambigüedad creación y destrucción como consecuencia de la erupción del abismo del ser. El objetivo de estas demonías sociales es la destrucción del individuo. Lo demoníaco se manifiesta cuando el justo derecho a exigir sacrificio al individuo por parte del Estado o la Iglesia es dirigido hacia un fin destructivo. Aquí se encuentra justamente la ambigüedad, el límite es muy fácil de sobrepasarlo, la voluntad de poder y el eros se hacen destructivos: “La demonía del Estado, la Iglesia y la economía se hace manifiesta cuando la santidad de estas formas sociales, su derecho a los sacrificios, es mal usado destructivamente, esto acompañado de un resultado auto-destructivo, la pérdida de la fe en su misma santidad”¹²⁸

Tillich continúa en su obra *The Demonic* con las demonías del presente¹²⁹. Éstas se manifiestan en las dialécticas peculiares de las grandes fuerzas que sostienen la realidad social. En nuestra sociedad autónoma nos es difícil ser conscientes de ellas porque para Tillich “[e]l método profano de vencer la demonía [...] ha causado la desaparición casi completa de lo demoníaco de la conciencia general del presente”¹³⁰. Es necesario ser

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, 80.

¹²⁷ “The demonic comes to fulfillment in personality, and personality is the most prominent object of demonic destruction, for personality is the bearer of form in its totally and unconditioned character” (*Ibid.*, 86).

¹²⁸ “The demonry of the state, church, and economics is visible when the holiness of these social forms, their right to sacrifices, is misused destructively, wherewith as a result the self-destruction, namely the shaking of the belief in their holiness, is connected” (*Ibid.*, 92-93).

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, 115 ss.

¹³⁰ “The profane method of overcoming demonry [...] has caused the demonic to disappear almost completely

conscientes de estas demonías porque percibir las como tales nos lleva a reconocer que la manera de vencerlas no es a través del progreso o de la mera revolución, sino a través de la gracia. Entre estas demonías Tillich identifica en primer lugar la actitud de la racionalización, es decir, la comprensión de las cosas a través del razonar desde dentro de sus elementos y sus relaciones regidas por las leyes¹³¹. Esta actitud es distorsionada demoníacamente a través de la voluntad de control, que domina y roba a las cosas su carácter esencial y su poder independiente¹³². Lo ambiguo de esta actitud intelectualista (profana) consiste en que la comprensión racional de las cosas debe contener como consecuencia el progreso infinito, pero, por otro lado, destruye con cada paso hacia adelante la cualidad viva y el poder independiente en las cosas y por tanto la comunidad interna entre el que conoce y lo conocido¹³³. Ahí está justamente el aspecto de simultaneidad de lo creativo y destructivo, “el elemento sostenedor es al mismo tiempo destructivo”¹³⁴.

Por otra parte, en la esfera práctica del presente sobresalen dos demonías: el capitalismo y el nacionalismo. En el primero se manifiesta con mucha fuerza la combinación de la fuerza creativa y la destructiva¹³⁵. La economía autónoma, con la ayuda de los medios técnicos que se ha puesto a su disposición, ha llevado a la forma de producción de bienes más exitosa que se haya conocido hasta ahora. Su carácter creador y transformador es indiscutible, esto es tan verdadero como también es verdadero que esta fuerza creativa está combinada con una fuerza destructiva tremendamente fuerte. Para Tillich no es necesario hacer una descripción del aspecto destructivo del capitalismo en lo espiritual, social,

from the general consciousness of the present” (*Ibid.*, 115).

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, 117.

¹³² “This attitude, which is in accord with the nature of things and suited to the relationship of subject and object, is demonically distorted through the will for control, which masters it and robs the things of their essential character and independent power” (*Ibid.*).

¹³³ “The demonic quality of intellectualism is that it contains the rational comprehension of things and essentially must contain the consequence of infinite progress, but that, on the other hand, with every step forward it destroys the living, independently quality in the things and therewith the inner community between the knowing and the known” (*Ibid.*).

¹³⁴ “The supporting element is at the same time destructive” (*Ibid.*).

¹³⁵ “...but it is just as true that this creative force is combined with a destructive one of horrible strength” (*Ibid.*, 120).

individual y en lo psicológico. Está de más nombrar cantidad de ejemplos que son muy conocidos. Los aspectos creativo y destructivo en el capitalismo están inseparablemente combinados. Ni siquiera se puede separar lo demoníaco del capitalismo llevándolo al plano del pecado general, por medio de la categoría moral del mamonismo, removiendo la cualidad técnica del capitalismo. Pues ambos aspectos, el creativo y el destructivo están combinados inseparablemente: “La profundidad de lo demoníaco es justamente esto, que los elementos significativos y no significativos en él están inseparablemente combinados”¹³⁶.

El carácter ambiguo del nacionalismo también es visible. En su aspecto creativo, el impulso nacionalista fue el único que ofreció una fuerte resistencia a la economización técnica de Occidente, el nacionalismo creó una conciencia vital inmediata, pero al mismo tiempo se hizo patente su aspecto destructivo, sus asesinatos, sus mentiras, las violaciones a las otras naciones¹³⁷.

Ambos, el capitalismo y el nacionalismo, constituyen para Tillich, en el período de la primera posguerra, los mayores movimientos demoníacos. Ambos expresan una inmensa fuerza creativa, pero ambos contienen también la fuerza de destrucción que priva a la gente de su humanidad esencial. Las demonías sociales del presente revelan, entonces, su dualidad, en su fuerza sostenedora y destructiva¹³⁸.

Podemos concluir diciendo que para Tillich el significado básico de lo demoníaco está en su carácter ambiguo: “la unidad de la fuerza creativa y destructiva de la forma”¹³⁹. En la demonía tiene que darse esta tensión. Si hablamos de una realidad en que no está el elemento destructivo estamos hablando de un genio, de un poder sobresaliente, de la fuerza creativa, no de una demonía. Y viceversa, si hablamos de una realidad en que la

¹³⁶ “The depth of the demonic is just this, that the meaningful and meaningless elements in it are inseparably combined” (*Ibid.*, 120).

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 121.

¹³⁸ “Thus the social demonry of the present is revealed in its duality, in its immense supporting and destructive strength” (*Ibid.*).

¹³⁹ “the unity of form-creating and form-destroying strength” (Paul Tillich, *The interpretation of History*, 81).

destrucción no tiene un elemento creativo, entonces estamos hablando de deficiencias, defectos, pero no de demonía¹⁴⁰.

El tercer término correlativo a la ambigüedad es la *tragedia*. Tillich le da mayor fuerza a este término en su período americano, de tal manera que ambos términos, *tragedia* y *ambigüedad*, llegan a hacerse correlativos para describir la condición humana. Tillich utiliza el término *tragedia*, o *lo trágico* seguramente bajo la influencia del existencialismo alemán en la situación posterior a la segunda posguerra. En el Volumen II de *Systematic Theology* Tillich habla del carácter trágico de la situación de extrañamiento del hombre, situación que nos lleva a la relación del hombre con el universo, y consecuentemente a la pregunta por la creación y la caída¹⁴¹, y es en este último punto donde lo trágico expresa la ambigüedad de la transición de la esencia a la existencia, simbolizada por el relato de la caída de Adán y Eva. La actualización de la creación y la caída son idénticos. “La creación es buena en su carácter esencial, si es actualizada cae en el extrañamiento universal a través de la libertad y el destino”¹⁴².

Es en el Volumen III de *Systematic Theology* donde el término *tragedia* cobra su mayor importancia en cuanto expresión de la ambigüedad. En efecto, en la función de la autotranscendencia de la vida en la dimensión del espíritu se hace manifiesta la tragedia en su carácter intrínsecamente ambiguo, en su conexión inevitable con la grandeza (o dignidad)¹⁴³. Se podría afirmar que la tragedia es la ambigüedad de la grandeza humana. Pero no solo en el hombre hay grandeza, pues la vida en todas sus dimensiones (inorgánica, orgánica y espiritual) es autotranscendente, y por tanto tiene grandeza, aunque solamente el hombre puede ser consciente de ella, en sí mismo y en todos los seres vivos. La autotranscendencia de la vida en general aparece en el espejo de la conciencia del hombre como teniendo grandeza y dignidad. Esto se manifiesta con claridad en la poesía y el arte: el poeta y el artista expresan la grandeza y dignidad de las cosas. Pues las cosas tienen su grandeza y dignidad, aunque no sean conscientes de ello, desde el momento en que se

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 82.

¹⁴¹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology* II, 39.

¹⁴² “Creation is good in its essential character. If actualized, it falls into universal estrangement through freedom and destiny” (*Ibid.*, 44).

¹⁴³ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 92-94.

afirman a sí misma en su poder de ser, ahí afirman su grandeza¹⁴⁴. Pero la tragedia se da en la autotranscendencia en la dimensión del espíritu, es decir sólo en la conciencia del hombre como portador de todas las dimensiones de la vida y único portador de la dimensión espiritual. La autotranscendencia de la vida se revela al hombre como la grandeza de la vida, que en la condición de la existencia nos conduce al carácter trágico de la vida, a la ambigüedad de lo grande y lo trágico. Lo que nos importa aquí es comprender el carácter ambiguo de la tragedia. Para ello hay que partir distinguiendo lo trágico de lo penoso. Un evento trágico está inevitablemente conectado con la grandeza, de tal manera que no es posible hablar significativamente de tragedia sin entender la ambigüedad de la grandeza. ¿En qué consiste, entonces, la ambigüedad de la grandeza del hombre?¹⁴⁵ Consiste en que siendo *un poco menos que Dios* (Salmo 8), trata de trascender sus límites de finitud humana y reunirse con el fundamento del cual se encuentra extrañado. La grandeza consiste justamente en estar conscientemente comprometido con la búsqueda de su plenitud; y precisamente (simultáneamente) por esta razón el ser humano es atrapado en la catástrofe, en la destrucción, en querer sobrepasar los propios límites. Así pues, la conciencia de su grandeza (dignidad) se convierte, en la existencia, en la autoelevación más allá de los límites de la finitud (*hybris*). En la existencia se da la ambigüedad porque no se trata solo de la negatividad propia de la *hybris*, sino que se da la mezcla con el elemento positivo: la grandeza o dignidad. La autoelevación de la grandeza más allá de los límites de su finitud va a producir la destrucción de otros y la autodestrucción.

La tragedia es un término correlativo a la ambigüedad justamente porque expresa la ambigüedad en la dimensión de la autotranscendencia. En ella resalta la simultaneidad de los elementos positivos y negativos. La grandeza y la tragedia están mezcladas de tal forma que ambos están unidos inevitablemente: "...la grandeza está inevitablemente conectada con la tragedia"¹⁴⁶. No se ve salida alguna, "... lo trágico es la ambigüedad interna de la grandeza humana"¹⁴⁷, lo vemos en la antigüedad tardía y en Occidente moderno¹⁴⁸. Por

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 93.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 92 - 94.

¹⁴⁶ "...greatness is inescapably connected with tragedy" (*Ibid.*, 93).

¹⁴⁷ "... The tragic is the inner ambiguity of human greatness" (*Ibid.*, 102).

otro lado, la tendencia natural a evitar la tragedia evitando la grandeza nos llevaría a la trágica pérdida de sí mismo y de la grandeza de ser sí mismo.

3. El logos de la técnica

Para desarrollar el tema de la ambigüedad de la técnica en los escritos de Tillich, es necesario identificar su concepto de técnica. Aunque él no se detiene en la definición de técnica en forma especial, sí expresa un claro concepto de ella en algunos de sus escritos.

El concepto de técnica lo encontramos en tres de sus obras: el libro *The System of the Sciences, According to Objects and Methods* (1923); el ensayo *Logos and Mythos of technology* (1927); y *Systematic Theology III* (1963). En ellas podemos encontrar tres conceptos de técnica, que obedecen a tres intenciones diferentes, y que se encuadran dentro de diferentes marcos de referencia filosóficos. La primera se enmarca dentro del intento por construir un sistema general de las ciencias, sustentado sobre la teoría del significado, buscando la relación de todas las formas de significado entre sí y con el significado último. La segunda refiere a la técnica en cuanto acto de la naturaleza, y especialmente, del hombre. Y la tercera se enmarca dentro de la teoría del ser, entendiendo la vida como una actualización del ser, que en la dimensión del espíritu se llama cultura.

A continuación presentaremos estos tres conceptos de técnica. No siguiendo el orden cronológico de los escritos, sino partiendo por el concepto más general, en *Logos and Mythos of technology*, continuando por el concepto que encontramos en *The System of the Sciences* y en *Systematic Theology*. A estos tres conceptos añadiremos las reflexiones de Tillich sobre la racionalidad técnica.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, 94.

3.1. *La técnica como el acto de utilizar medios para un fin, en Logos and Mythos of Technology*

En una conferencia titulada *The Logos and Mythos of Technology*, dictada en Dresde el año 1927, con ocasión de la inauguración de una exposición en el Instituto de Tecnología de Dresde, Tillich define la técnica como el acto de utilizar medios para alcanzar un fin¹⁴⁹. Para nuestro autor la técnica es universal. Donde se alcanza un logro a través del uso de medios apropiados, ahí hay técnica. La técnica se encuentra en todas partes. La misma naturaleza actúa técnicamente. Cada vez que en la naturaleza se hace uso ingeniosamente de medios para alcanzar fines, ahí hay técnica, como por ejemplo el modelo aerodinámico de un pájaro, que facilita su desplazamiento por el aire, o la forma en que actúa una planta carnívora para aprisionar a los insectos, comparable con una máquina excavadora.

Ahora bien, Tillich hace una diferencia entre lo que sucede en la naturaleza en general y lo que sucede en la dimensión del espíritu con respecto al acto técnico. En la primera lo que es un medio es también un fin, porque en cada cosa que la naturaleza hace, se realiza a sí misma, su propia vida. Ejemplo de esto es el cerebro en el ser humano, por medio del cual el espíritu llega a la existencia, así como también la era técnica llega a la existencia. Así se ve que el cerebro es un medio, pero también es un fin en cuanto se realiza una forma de vida.

Algo distinto y único sucede en la dimensión del espíritu. En esta última, primero se determina un fin, luego se buscan los medios; y cuando se alcanza ese fin, entonces los medios se vuelven insignificantes. En la dimensión del espíritu se crean objetos que no tienen otro significado que el propósito para el cual fueron creados.

En este mismo escrito Tillich hace una clasificación de tres tipos de técnica: técnica desarrolladora, técnica actualizadora y técnica transformadora.

¹⁴⁹ “To employ technology is to enlist means to an end. For this reason technology is present as an element wherever purposes are realized. Thus technology is universal. Technology is associated with *teuchein* [...] to succeed. Where something is successful through the use of suitable means, there is technology” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 51).

El primer tipo consiste en el acto técnico que no destruye una estructura viva, sino que, por el contrario, la protege de la destrucción. Para un animal y para el cuerpo humano es el cultivo, la alimentación, la curación; y para la sociedad es la defensa, las estrategias económicas.

El segundo tipo, la técnica actualizadora, es el acto técnico que da la posibilidad al espíritu de llegar a la existencia. Puede ser el instrumento musical, en el caso de la música, o el material gráfico o artístico, en el caso de las artes plásticas; o el libro, en el caso de la poesía y la ciencia.

El tercer tipo es la técnica transformadora. A este tipo de técnicas hace referencia el término *técnica* tal como lo utilizamos normalmente. Este tipo de técnica es el que ha creado la llamada *era técnica* en la que nos encontramos. Este tipo de técnica crea sistemas sólo para el propósito que pretende servir, y ocupa material que es completamente ajeno a este propósito creado. No desarrolla, sino más bien destruye unidades vivas. Derrumba árboles y los transforma en material técnico: la madera. La técnica transformadora crea estructuras técnicas cuya existencia sólo se sustenta sobre el propósito para el cual ese espíritu las creó. Si se pierde el propósito, o una máquina se hace anticuada, la forma técnica no tiene razón de ser, se convierte en un desecho. La manifestación más antigua y siempre presente en la historia de la humanidad de este tipo de técnica es la herramienta. Ésta ha crecido orgánicamente junto con el ser humano. El hombre es el único ser que puede producir herramientas como herramientas. Algunos animales pueden utilizar sus garras como herramientas, incluso utilizar algunos objetos como herramientas, pero ellos no crean herramientas como tales¹⁵⁰.

3.2. *La técnica como ciencia empírica gestáltica, en The System of the Sciences.*

The System of the Sciences, According to Objects and Methods es el primer gran libro de Tillich, publicado por primera vez en 1923, cuando tenía 37 años de edad. Esta obra consiste en un intento por entender sistemáticamente la relación entre las variadas

¹⁵⁰ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 61.

disciplinas cognitivas. Pero el interés aquí no es plantear una clasificación de las ciencias como una tarea meramente académica, sino interpretar la cultura de su tiempo, partiendo por una clasificación de las ciencias, de acuerdo a sus objetos y métodos.

Tillich intenta en esta obra entender las ciencias en términos de un marco comprensible de referencia constituido por la idea de la ciencia. Este libro se enmarca dentro del intento por realizar una teología de la cultura, puesto que busca plantear un sistema de las ciencias, es decir, busca la unidad de las formas particulares de significado; busca interpretar la cultura de su tiempo, teniendo siempre de fondo la orientación hacia su significado último. Busca construir un sistema que integre a todas las ciencias, y entre ellas se encuentran las ciencias técnicas, como parte de las ciencias empíricas. Se trata de un intento de tomar seriamente la totalidad de la situación religiosa y cultural con vistas a establecer una orientación para las múltiples disciplinas, intelectuales y científicas, que se constituyen como los principales portadores de la cultura. Dentro de este esquema cobra primera importancia el esfuerzo por encontrar un lugar para la teología dentro del marco total de las ciencias, de manera de fundamentar científicamente el trabajo teológico.

Más importante que el hecho que éste sea su primer libro, es el hecho que es su primer sistema. El otro sistema lo encontramos en *Systematic Theology*, que será concluido cuarenta años después. Dado este carácter sistemático de la obra, es necesario, antes de llegar al concepto mismo de técnica planteado aquí, ubicar la técnica en este sistema, respondiendo a las siguientes dos preguntas: ¿Qué lugar ocupa la técnica en el sistema de las ciencias? y ¿Cuál es el sistema de la técnica?

Para responder la primera pregunta es necesario, como paso previo, preguntarse acerca del sistema de las ciencias en general.

Tillich pretende establecer un sistema de las ciencias determinado por la relación entre los objetos y los métodos, y sustentado sobre un principio de significado que vaya más allá de toda forma particular. Por tanto no puede ser nunca una forma entre las demás formas. Tal principio puede ser encontrado solamente en la idea del conocimiento mismo.

En el conocimiento hay que distinguir dos elementos fundamentales que lo componen: el pensamiento y el ser. El primero es el acto que es dirigido hacia el ser, y el segundo es

aquello hacia lo cual se dirige el pensamiento. Se puede distinguir tres tipos de relaciones entre ambos elementos: (1) el pensamiento coloca al ser como aquello que es comprendido o concebido, como aquello que es determinado por el pensamiento; (2) el pensamiento busca el ser como aquello que es extraño e incomprensible, como aquello que resiste al pensamiento; (3) el pensamiento está presente hacia él mismo en el acto del pensamiento; el pensamiento se dirige hacia sí mismo y así se hace a sí mismo como existente¹⁵¹. En el primer tipo de relación, el ser es determinado por el pensamiento (principio del pensamiento absoluto). En el segundo, el ser contradice al pensamiento (principio del ser absoluto). En el tercero, el pensamiento es el ser mismo (principio del espíritu). El espíritu es visto como un tercer elemento sintético junto al pensamiento y el ser. El área del espíritu es el área en el cual el pensamiento forma ser, en que ocurre la creatividad espiritual.

Siguiendo, entonces, la teoría de Fichte, estos tres elementos: el pensamiento puro, el ser puro y el espíritu como existente (pensamiento vivo), constituyen el fundamento para la clasificación de las ciencias¹⁵².

El sistema de las ciencias está organizado a partir de estas tres proposiciones, que llevan a distinguir tres tipos de ciencias: (1) Las ciencias del pensamiento, en las cuales la cognición es dirigida hacia el pensamiento en tanto el pensamiento es abstraído de todo contenido definido; la cognición se dirige hacia las formas universales a las cuales todo contenido debe ser adaptado, simplemente porque ellas son las formas del pensamiento mismo. Las ciencias del pensamiento como tal son la lógica y las matemáticas; (2) Las ciencias del ser (o ciencias empíricas), en las cuales los contenidos obligan al pensamiento a adaptarse a ellos, claro está, dentro de los límites de las formas inherentes en el pensamiento mismo. En las ciencias del pensamiento este último es confinado a sí mismo; en las ciencias del ser el pensamiento se rinde ante el ser. Las ciencias empíricas se

¹⁵¹ Cfr. Paul Tillich, *The System of the Science*, 34.

¹⁵² “These concepts recur in diverse formulations throughout the history of philosophy. They appear at their sharpest, perhaps, in Fichte’s theory of science, which can be understood only if it is interpreted, not as a fantastic metaphysical speculation, but as a self-examination of living knowledge. There is an inner necessity that must continually lead to similar formulations. We are therefore justified in making these three elements the foundation of the system of the sciences: (1) the pure act of thought, (2) that which is intended by this act and thus transcends it, and (3) the actual process in which thought comes to conscious existence, in other words, the triad of thought, being, and spirit” (*Ibid.*, 37).

subdividen en tres subgrupos: las ciencias de la ley (mecánica, dinámica, química y mineralogía); ciencias de la *Gestalt*, que se subdivide en ciencias orgánicas (biología, psicología y sociología), y ciencias técnicas; y ciencias de secuencia (historia política, biografía y etnología y filología). Tillich se permite no traducir al inglés el término *Gestalt* desde que la psicología gestáltica lo ha introducido en la terminología científica. Con él quiere indicar la estructura total de una realidad viva, sea un grupo social, una persona individual o un cuerpo biológico¹⁵³. En una *Gestalt* la función de sus miembros individuales tiene realidad solo dentro de este contexto. Tillich distingue una genuina *Gestalt*, es decir, donde hay una organización funcional viva, de otras *Gestalten*, como por ejemplo la *Gestalt* matemática y la *Gestalt* lógica, las cuales son formadas desde fuera, por medio de la definición de sus partes. En estos casos se utiliza el concepto *Gestalt* de modo analógico. Tillich dice que sería mejor llamarlas *estructuras* que *Gestalt*¹⁵⁴. Por otra parte, Tillich utiliza el término *forma* para referirse a las diferentes expresiones orgánicas dentro de una estructura, como pueden ser los rasgos de una personalidad o el culto de una iglesia¹⁵⁵. (3) Por último, en las ciencias del espíritu (o ciencias humanas, o ciencias normativas) el pensamiento es un fenómeno, se hace existente, es la vida espiritual consciente, y como tal es un ser entre los demás seres y es examinado de acuerdo con los métodos de las ciencias del ser¹⁵⁶. En este caso, el pensamiento es creativo, crea leyes. Este grupo de ciencias se divide en dos grupos: las ciencias humanas en la esfera teórica (epistemología, estética y metafísica), y en la esfera práctica (ley, comunidad [ciencias políticas] y ética). La teología, siendo una ciencia del espíritu, ocupa un lugar especial porque es la teoría de las normas teónomas de significado.

La técnica es ubicada, en este sistema, dentro del grupo de las ciencias empíricas gestálticas. Estas ciencias empíricas gestálticas, a diferencia de las ciencias empíricas que tratan con las realidades físicas (ciencias de la ley) y de las ciencias empíricas que tratan

¹⁵³ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 206.

¹⁵⁴ Cfr. Paul Tillich, *The System of the Science*, 45.

¹⁵⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 206.

¹⁵⁶ “The third element of knowledge is spirit, or thought as a phenomenon, as a being alongside other beings [...] It is maintained that thought as existing, as conscious spiritual life, is one being alongside others and must therefore be examined by the methods of the sciences of being” (Paul Tillich, *The System of the Sciences*, 38).

con la historia (ciencias de la secuencia), tratan con el todo formado, es decir con una *Gestalt*. Las ciencias gestálticas se dividen, a su vez, en ciencias orgánicas y ciencias técnicas. La diferencia fundamental entre ambas es que en las primeras el fin está presente en el ser, mientras en las segundas, las ciencias técnicas, el fin es impuesto sobre el ser desde fuera.

Por último, dentro de las ciencias técnicas se establece una distinción entre la técnica transformadora y la técnica desarrolladora. Cuando la técnica debe destruir el fin inmanente de la *Gestalt* orgánica, porque requiere otro fin, tenemos la técnica transformadora. Tillich pone el ejemplo en el que una actividad técnica que hace cosas de madera debe destruir árboles como *Gestalten*. Cuando la técnica evita destruir la *Gestalt* realizando sólo aquellos fines que corresponden a sus tendencias internas, tenemos técnica desarrolladora.

La técnica transformadora se puede dividir de acuerdo con los dos grandes grupos de la esfera física: en la serie *generalizadora*, tenemos la técnica de fuerzas, materiales y herramientas; en la serie *individualizadora* tenemos la técnica de producción, de transporte de materiales y de construcción. En el primer grupo se crean herramientas; en el segundo, la tierra es permanentemente transformada.

La técnica desarrolladora se puede dividir en tres tipos, de acuerdo con la división de las ciencias orgánicas: la técnica biológica, la técnica psicológica y la técnica sociológica. La técnica biológica tiene por objeto la vida en dos formas: el cuidado y el cultivo. Esta distinción se distribuye sobre las series biológicas: plantas, animales y el hombre. La técnica psicológica, así como la biología, puede ser objeto de la técnica en dos formas: como un objeto de protección y como un objeto de avance. Tenemos la psicología fisiológica y la psicología cultural. La primera está relacionada con la psiquiatría y la psicotecnología; la segunda corresponde a la pedagogía. Por último, el tercer grupo de las ciencias orgánicas es la sociología. A ésta también le corresponden disciplinas técnicas, porque las funciones de los organismos sociales son realizadas a través de actividades técnicas. Éstas son la retórica y el periodismo político, el comercio, la administración, la diplomacia y el bienestar, la economía social y la higiene social, y la pedagogía social.

Volviendo a la pregunta original en este punto, ¿cuál es el concepto de técnica presente en esta obra? Debemos responder que la técnica es entendida como la formación de la realidad de acuerdo con un objetivo, y este objetivo es visto como objetivo gestáltico, es decir, un todo en el cual cada parte es un miembro del todo. Esta comprensión de la técnica va a estar presente, más allá de esta obra, en el desarrollo teológico posterior de Tillich. Pues en uno de sus tres ensayos autobiográficos, publicado en la introducción a su obra *The Protestant Era* (1948), Tillich destaca la influencia de su primera gran obra *The System of the Sciences* en su pensamiento posterior¹⁵⁷. Esta influencia se aprecia principalmente en dos aspectos: la estructura fundamental pensamiento-ser, y la noción de técnica como una *Gestalt*.

Con respecto al primero de estos aspectos (la estructura pensamiento – ser), Tillich habla de la técnica como ciencia técnica en cuanto se establece en ella una relación entre el pensamiento y el ser, se trata de una estructura bipolar básica que va a tener una fuerte presencia en la teología posterior de Tillich. Esta estructura pensamiento-ser va a constituir el supuesto estructural bipolar de la ambigüedad persona y cosa, a la cual se va a referir fuertemente en varios de los escritos enmarcados dentro del período del Socialismo Religioso. En efecto, en su escrito publicado en 1923, *Basic Principles of Religious Socialism*¹⁵⁸, Tillich se refiere claramente a la ambigua relación persona y cosa causada por la técnica¹⁵⁹. También en *Systematic Theology* III una estructura similar es vista como ontológicamente fundamental: la estructura yo-mundo, donde *yo* es una estructura de centralidad, y *mundo* es el todo estructurado que permanece frente al *yo*. En esta obra Tillich explica cómo en la función técnica el objeto es modificado por el *yo*; el objeto es transformado por conceptos e imágenes¹⁶⁰.

¹⁵⁷ “...In many respects the ideas developed in this book [*The System of the Sciences*] have determined my thinking up to the present moment, especially those on biology, technical sciences, history, and metaphysics” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, xxii).

¹⁵⁸ Publicado en inglés en Paul Tillich, *Political Expectation*, 58 – 88.

¹⁵⁹ Este punto está explicado en el capítulo III, donde corresponde tratar el tema de la ambigüedad persona y cosa.

¹⁶⁰ “All ambiguities of self-creation of life in the functions of theory are ultimately dependent on the cleavage between subject and object under the conditions of existence: the subject tries to bridge the gap by receiving the object in words, concepts, and images, but never achieves this aim. There is reception, grasp, and expression, but the gap remains and the subject remains within itself. The opposite happens in the self

El segundo aspecto en el que influye *The System of the Sciences* es la idea de la técnica como *Gestalt*. El término *Gestalt* significa lo completamente formado, lo existente auto-contenido¹⁶¹. En una *Gestalt* las partes individuales son miembros que no tienen realidad aparte del todo dentro del cual están. La cualidad de las partes deriva del hecho que ellos son miembros de un todo¹⁶². Una *Gestalt* es un ser determinado cualitativamente, cuyas partes no son cantidades, sino cualidades, o miembros de un todo¹⁶³. Por lo tanto, una *Gestalt* no puede ser creada por partes, lo importante es el fin. La diferencia de lo orgánico con la técnica es que lo orgánico tiene su fin inherentemente, mientras que a la técnica se le impone un fin, es decir, tiene un propósito. El propósito determina la formación de todas las partes como un miembro del todo. Tillich pone el caso de la máquina, es posible desmantelarla, pero si no se pone cuidado en la relación de sus partes, ésta podría terminar destruida, pues hay una idea maestra para la relación entre sus múltiples partes¹⁶⁴. El término *Gestalt* es utilizado por Tillich para referirse propiamente a lo orgánico, sin embargo en ocasiones las dimensiones inorgánicas también son incluidas dentro del significado del concepto de *Gestalt*¹⁶⁵, como es el caso de la técnica.

La idea de la técnica como *Gestalt* está presente más allá de los límites de *The System of the Sciences*. Por ejemplo, en su ensayo de 1927, *The Logos and Mythos of Technology*¹⁶⁶, el autor sostiene que la técnica es una *Gestalt particular*¹⁶⁷; y en *Systematic Theology III* sostiene que la técnica es una auténtica *Gestalt*, una cosa completa, refiriéndose a los barcos, automóviles, aviones, muebles, como *Gestalten* técnicas¹⁶⁸.

creation of life by the functions of praxis, including their technical element. In them it is the object that is to be transformed according to concepts and images, and it is the object which causes the ambiguous character of cultural self - creation." (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 72-73).

¹⁶¹ "We call a completely formed, self-contained existent a gestalt" (Paul Tillich, *The System of the Sciences*, 45).

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 61

¹⁶³ Cfr. *Ibid.*, 62.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁶⁵ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 33.

¹⁶⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 51 ss.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 56.

¹⁶⁸ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 259.

3.3. *La técnica como una función de la autocreatividad de la vida en la dimensión del espíritu (cultura), en Systematic Theology III*

Un tercer concepto de técnica lo encontramos en *Systematic Theology*. Sus tres volúmenes constituyen un sistema teológico, fruto de un largo trabajo iniciado en 1924¹⁶⁹, cuyo objetivo es presentar el método de la correlación con la filosofía, con sus consecuencias sistemáticas ilustradas en una discusión acerca de los principales problemas teológicos¹⁷⁰. ¿En qué lugar del sistema está ubicado el tema de la técnica?, ¿Cuál es el concepto de técnica presente en este sistema?, es lo que trataremos de dilucidar en este punto.

El sistema está compuesto por tres partes, más una introducción epistemológica y una extensión de la tercera parte hacia la dimensión histórica. Así, la Parte I, que hace las veces de la epistemología del sistema, constituye un análisis de la racionalidad humana, especialmente su racionalidad cognitiva (en unidad con la estructura racional de la realidad como un todo) y de las preguntas implicadas en la finitud, el auto-extrañamiento y las ambigüedades de la razón; y debe dar la respuesta que es la Revelación. Esta parte es llamada *Razón y Revelación*. Luego de esta parte epistemológica comienza la primera parte principal, llamada *Ser y Dios* (Parte II). Aquí se realiza un análisis de la naturaleza esencial del hombre (en unidad con la naturaleza esencial de todas las cosas que tienen ser), y de la pregunta implicada en la finitud del hombre y de la finitud en general. La respuesta es Dios.

La segunda parte principal (Parte III) se llama *Existencia y Cristo*. Aquí se analiza el auto-extrañamiento existencial del hombre (en unidad con los aspectos auto-destructivos de la existencia en general) y la pregunta implicada en esta situación; y la respuesta es Cristo el Nuevo Ser.

En la tercera parte principal (Parte IV) las características esenciales, así como las existenciales, aparecen en su unidad dinámica y compleja que es llamada *vida*. Esta última es el ser en su actualización. El poder esencial de la vida está presente ambiguamente en

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 7.

¹⁷⁰ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, vii.

todas las distorsiones existenciales. Esta parte del sistema consiste en un análisis del hombre vivo (en su unidad con la vida en general) y de la pregunta implicada en las ambigüedades de la vida; y la es el Espíritu. Esta parte es llamada *Vida y Espíritu*. A esta cuarta parte se agrega una última parte (Parte V) que es una extensión de la Parte IV, separada por razones tradicionales y prácticas, porque toda doctrina de la vida debe incluir una doctrina de la dimensión histórica de la vida. Esta parte debe entregar un análisis de la existencia histórica del hombre (en unidad con la naturaleza de lo histórico en general) y las preguntas implicadas en las ambigüedades de la historia, y debe dar la respuesta que es el Reino de Dios. Esta parte es llamada *Historia y el Reino de Dios*.

Resumiendo, todo el sistema está constituido por cinco partes: Parte I, *Razón y Revelación*; Parte II, *Ser y Dios*; Parte III, *Existencia y Cristo*; Parte IV, *Vida y Espíritu*; y Parte V, *Historia y el Reino de Dios*. La Parte I y II están contenidos en el volumen uno; la Parte III está en el volumen dos; y la Parte IV y V se encuentran en el volumen tres.

El tema de la técnica está desarrollado fundamentalmente en la Parte IV: *Vida y Espíritu*. Aquí la vida es la actualización del ser¹⁷¹, y su situación existencial es la ambigüedad proveniente de la simultaneidad de la presencia de elementos esenciales y existenciales.

En el análisis de la vida, en su situación de ambigüedad, es desde donde se encuentra el tema de la técnica. Aquí la técnica es creación que se realiza en esta dimensión que es exclusiva del hombre: la dimensión del espíritu, la dimensión que une el poder del ser con su significado. La técnica es, entonces, un acto cultural creativo. Todo hombre es culturalmente creativo, simplemente porque habla y utiliza herramientas. El lenguaje y el acto técnico son las dos funciones de la cultura. Ambas están íntimamente relacionadas. El lenguaje es el primer resultado de la auto-creatividad de la vida bajo la dimensión del espíritu. El lenguaje está supuesto en el acto técnico. Nos libera del aquí y ahora mediante la creación de universales. Pues el hombre puede crear herramientas, porque los universales son presupuestos; es decir, por el poder del lenguaje¹⁷².

¹⁷¹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 30-31.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, 61.

La técnica, así como el lenguaje, es un acto cultural, entendiendo este último como cuidar algo, mantenerlo vivo, hacerlo crecer. La cultura tiene el significado de cultivar algo que el hombre ha encontrado en su mundo; y al hacer esto, el objeto cultivado es cambiado hacia algo nuevo; el hombre crea algo nuevo a partir de lo que ya ha encontrado. Así pues, no se trata de una creación en el sentido absoluto, de una creación a partir de la nada. En el acto técnico el hombre crea algo nuevo materialmente.

3.4. *La racionalidad técnica*

Además de los tres conceptos arriba mencionados, la técnica también es entendida como atributo de un tipo de racionalidad: la racionalidad técnica, la cual permite la existencia de las manifestaciones técnicas concretas. Aunque Tillich no habla de ella como un tipo de técnica, sino siempre como la determinación de un tipo de racionalidad, no se puede dejar de mencionar aquí, desde el momento en que ésta va a configurar un tipo de sociedad marcada por este tipo de racionalidad: la así llamada sociedad técnica.

En *The Logos and Mythos of Technology* Tillich habla de una racionalidad técnica¹⁷³, sobre la cual se sustentan y se realizan las diversas manifestaciones concretas de la técnica ya mencionadas. Esta racionalidad técnica es expresada en tres aspectos. Primero, el aspecto que tiene que ver directamente con lo técnico mismo: el establecimiento de un propósito a toda estructura técnica, la exclusión de todo lo superfluo en tal estructura, y el ingenio concretado en una estructura técnica. Segundo, la obediencia a las leyes naturales, puesto que la naturaleza es el medio. Cualquiera mínima desviación de este orden natural implicaría la destrucción. El tercer aspecto es el económico. La estructura técnica ocupa su lugar en la sociedad a través de la racionalidad económica. Pues lo que excede las posibilidades económicas o las fuerzas sociales de producción, no tiene posibilidad de existencia en la sociedad. Tillich pone el caso de una locomotora demasiado consumidora de carbón. Ésta es vista como una estructura técnica deficiente, como falta de racionalidad.

¹⁷³ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 54 ss.

El tema de la racionalidad técnica tiene un mayor desarrollo en los escritos del período americano, bajo el término de razón técnica. Ocupa un lugar importante en el primer volumen de su *Systematic Theology*, en la Parte sobre la Razón y la Revelación. Aquí Tillich se refiere con mucha claridad a la razón técnica, en su diferencia con la razón ontológica¹⁷⁴. Esta última ha sido predominante en la tradición clásica desde Parménides hasta Hegel; la primera, aunque ha estado siempre presente en el pensamiento pre-filosófico y filosófico, se ha hecho predominante desde el quiebre del idealismo clásico alemán y el despertar del empirismo inglés. La razón clásica, u ontológica, es la estructura de la mente que la capacita para captar y transformar la realidad, y se realiza en lo cognitivo, estético, práctico y en lo técnico. Tillich resume esto diciendo que la razón clásica es el logos, sea este entendido de modo intuitivo o en un modo crítico. Su naturaleza cognitiva es solo un elemento entre otros. En cambio la razón técnica reduce a la razón a su capacidad para razonar. En la razón técnica solo permanece el aspecto cognitivo de la razón clásica, y, además, este aspecto cognitivo es limitado a los actos que tienen que ver con el descubrimiento de medios para fines. Para Tillich no hay peligro mientras la razón técnica esté acompañada de la razón ontológica y el *razonar* sea usado para cumplir las demandas de la razón. Pero la pura razón técnica, sin el acompañamiento de la razón ontológica, no puede captar el significado de las cosas, ni las estructuras, ni los procesos, ni los valores. La razón técnica reduce las cosas a algo menos que su verdadera realidad. Esto es verdad en todos los aspectos de la realidad. Por ejemplo es posible conocer muchos aspectos del ser humano analizando sus procesos fisiológicos y psicológicos, pero no podremos, por este medio, conocer la naturaleza del hombre.

Consecuentemente con el concepto de razón técnica arriba explicado, Tillich se refiere más específicamente a la razón técnica en el apartado dedicado a la función cognitiva de la razón¹⁷⁵. La razón técnica implica un tipo de relación cognitiva. Conocer es una forma de unión. En todo acto de conocer se unen el conocedor y lo que es conocido, venciendo la distancia entre el sujeto y el objeto. El sujeto aprehende el objeto, lo adapta a sí mismo y, al

¹⁷⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 71ss.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 94.

mismo tiempo, se adapta él mismo al objeto. En el conocimiento se encuentran los elementos de unión y separación entre el sujeto y el objeto, pues es necesaria una separación porque el sujeto necesita *ver* el objeto conocido. Ambos elementos se presuponen en todo proceso de conocer: unión y separación¹⁷⁶. Ahora bien, el acto de utilizar medios para un fin determina también el modo de razonar, y ha formado un concepto técnico de razón. La razón técnica produce un conocimiento controlador¹⁷⁷, el cual une el sujeto y el objeto con el fin de controlar al objeto por el sujeto. La razón técnica es, entonces, un modo de relacionarse cognitivamente entre un sujeto y un objeto, de tal modo que predomina el elemento separación antes que la unión. La razón técnica transforma el objeto en una cosa completamente condicionada y calculable.

4. La ambigüedad de la técnica

Tillich dice explícitamente que la técnica es ambigua, y presenta con toda claridad los rasgos esenciales de su ambigüedad. En su escrito de 1927 *The Logos and Mythos of Technology* Tillich afirma que la técnica es ambigua, al mismo tiempo que manifiesta el rasgo fundamental de la ambigüedad: la dualidad de elementos creativos y destructivos:

“La técnica ha transformado el mundo, y este mundo transformado es nuestro mundo, y no otro. Sobre éste debemos construir; y más que nunca debemos incorporar la técnica en el significado último de la vida sabiendo bien que si la técnica tiene algo de divino, si es creativa, si es liberadora, es también demoníaca, esclavizante y destructiva. Es ambigua, como lo es todo lo que existe, no más ambigua que el espíritu puro, no más ambigua que la naturaleza, pero tan ambigua como ellos”¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 94.

¹⁷⁷ “The type of knowledge which is predominantly determined by the element of detachment can be called ‘controlling knowledge’. Controlling knowledge is the outstanding though, not the only, example of technical reason” (*Ibid.*, 97).

¹⁷⁸ “Technology has transformed the world, and this transformed world is our world, and no other. Upon it we must build; and more than hitherto we must incorporate technology into the ultimate meaning of life

En otro escrito temprano de 1922, *Kairos*, está expresado el otro rasgo fundamental de la ambigüedad: la simultaneidad de fuerzas opuestas. El progreso técnico crea y destruye al mismo tiempo:

“La lucha entre la teonomía y sus enemigos siempre continúa y se hace más refinada y más desastrosa, mientras más el progreso técnico cambia la superficie de la tierra, ligando a todas las naciones en una creación común y destrucción común al mismo tiempo”¹⁷⁹

El carácter ambiguo de la técnica está expresado también en imágenes concretas: en especial en la imagen de la ciudad técnica. Es más, la ciudad técnica es, para Tillich, el símbolo más potente de la técnica en el presente¹⁸⁰. En su esbozo autobiográfico *On the Boundary*, publicado en *The Interpretation of History* (1936), nuestro autor cuenta cómo, entre los cuatro y los catorce años de edad, le afectaron los viajes a Berlín, desde su pueblo natal, un típico pueblo con caracteres decididamente rústicos y con antiguas tradiciones propias de la Edad Media. Pues Berlín era la ciudad más moderna de Europa en aquel entonces. Tales impresiones se tradujeron, posteriormente, en su expresión filosófica, en

knowing well that if technology is godlike, if it is creative, if it is liberating, it is still also demonic, enslaving, and destructive. It is ambiguous, as is everything that is; not more ambiguous than pure spirit, not more ambiguous than nature, but as ambiguous as they are” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 60).

¹⁷⁹ “The fight between theonomy and its foes always goes on and grows more refined and more disastrous, the more the technical progress changes the surface of the earth, binding together all nations for common creation and common destruction at the same time” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, 48).

¹⁸⁰ “...the means for accomplishing this is the technical ‘magic’ of which human beings are capable because they stand at the point of intersection of all the spheres of existence. This is what the philosophy of the Renaissance demands, and this is what the technological age seeks to fulfill. However, among all its creations, the ‘technical city’ is its most powerful symbol. It unites the thought of the domination of being with that of making a home within being. In the technical city certain effects come into immediate concentrated view that encompass the entire earth: the earth as the ‘home of humankind’, the mastery of all the powers of being, the victory over the uncanny, the strange, the threatening character of human existence” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 182).

su breve ensayo *The Technical City as Symbol*¹⁸¹. Al mismo tiempo, estas impresiones guardadas desde su niñez le impidieron tener un rechazo romántico a lo que él denomina la civilización técnica¹⁸².

La ciudad técnica muestra un aspecto claramente creativo, pues vivimos en un mundo que es amenazante, extraño, no familiar. El hombre trata de escapar de este ambiente tratando de hacer su hogar en esta existencia. Él trata de sacar lo que tiene de extraño, lo amenazante de la existencia; y el mejor símbolo que expresa este intento es el hogar. En efecto, la frialdad y la amenaza del espacio infinito son mantenidas a distancia por el espacio limitado de nuestra casa, que llenamos con nuestra existencia. Al mismo tiempo, la angustia causada por el espacio totalmente limitado es vencida en la unión con el espacio infinito: la ventana, el balcón, la torre, el jardín.

Las casas son las células de la ciudad, y esta última, como la casa, es el símbolo de la liberación de la amenaza y la frialdad. En este punto de su argumentación, Tillich llega a relacionar la ciudad con la técnica. La ciudad tiene un carácter técnico, porque es el medio para adaptarnos a la existencia humana, así como la técnica, en su sentido estricto, es una victoria sobre la frialdad de las cosas. La ciudad técnica tiene tal carácter positivo porque une dos ideas: la de la dominación del ser, con la idea de hacer un hogar dentro del ser; además, porque implica la idea de la tierra como el *hogar de la humanidad*, el dominio de todos los poderes del ser, la victoria sobre lo extraño, sobre lo amenazante de la existencia humana.

Pero con la ciudad técnica surge una nueva amenaza, una nueva frialdad, que no puede ser solucionada con el conocimiento y la técnica, al contrario, es causada por ellos. Las estructuras técnicas se hacen tan complicadas que controlan la vida, independientemente del ser humano. Las estructuras se vuelven cada vez más amenazantes. La casa técnica y la ciudad técnica se vuelven extrañas. El suelo es alejado, las piedras artificiales nos separan de él. Se pierde la unión con la tierra viva. El agua viene de las cañerías. El fuego es confinado a los cables. Los animales son excluidos, se les priva de su poder vital. Las

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 179 - 184.

¹⁸² Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 6.

plantas y los árboles son arrancados. El extrañamiento permanece a pesar de todos los esfuerzos de apropiarse de las cosas para nuestro uso. Pues con la ciudad técnica “surge una nueva frialdad, una especie de temor al mundo sin vida, que nos sirve pero que no puede hablar como la vida habla a la vida”¹⁸³.

Podemos darnos cuenta, entonces, que la ciudad técnica constituye una imagen privilegiada en la cual se expresa la ambigüedad de la técnica en lo concreto.

Es necesario ser conscientes de que Tillich se refiere a la ambigüedad de la técnica desde dos perspectivas complementarias: una es desde la perspectiva abstracta, sistemática, y la otra es desde una perspectiva concreta, manifestada en realidades que se nos presentan en la *situación presente*. La perspectiva abstracta y sistemática la encontramos especialmente en la Parte IV de *Systematic Theology*, y la perspectiva concreta la encontramos en una gran variedad de escritos que tienen que ver con la interpretación del presente. Ambas perspectivas se complementan. La perspectiva sistemática ilumina y ordena la interpretación histórica concreta.

En efecto, la exposición de la manifestación de la ambigüedad de la técnica que realizaremos en el capítulo siguiente va a ser ordenada de acuerdo con la distinción de tres tipos de ambigüedades presentada en *Systematic Theology*¹⁸⁴. La primera ambigüedad es la ambigüedad persona y cosa, según la cual, por un lado la cosa pierde todo elemento de subjetividad y pasa a ser una mera cosa, y por otro lado la persona se convierte en un mero engranaje de la máquina de producción. La segunda es la ambigüedad medios y fines, según la cual los medios producidos se convierten en fines en sí mismos mientras no haya un fin superior. Por último la ambigüedad libertad y limitación, expresada simbólicamente en el relato de la Torre de Babel, manifiesta el deseo de vencer la finitud humana y alcanzar la esfera divina por este medio.

¹⁸³ “...a new uncanniness arises, a kind of dread of the lifeless world, which serves us but which cannot speak as life speaks to life” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 183).

¹⁸⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 73.

II LAS AMBIGÜEDADES DE LA TÉCNICA

Este capítulo tratará sobre las manifestaciones de la ambigüedad de la técnica en la situación presente. Pero si queremos analizar las manifestaciones concretas de la ambigüedad de la técnica, debemos hacerlo desde el contexto en que se manifiestan. Pues la técnica es un aspecto de lo que Tillich llama la *realidad encontrada*, es decir, de la situación presente con toda la ambigüedad propia de la situación existencial del hombre y la sociedad. La técnica es una parte de esta realidad, tal como lo son el arte, la política, la ciencia, y como tal, a Tillich le interesa interpretar la técnica porque le interesa interpretar teológicamente la situación humana en el presente. Por tanto, adentrarnos en la interpretación de la técnica en su propia ambigüedad implica necesariamente hacerlo desde el entramado del contexto histórico y biográfico donde se encuentra la reflexión sobre la técnica.

Ahora bien, como lo mencionamos al final del capítulo anterior de esta tesis, en *Systematic Theology* Tillich también se aproxima al tema de la ambigüedad de la técnica desde una perspectiva abstracta, distinguiendo los tres tipos de ambigüedades. Ambas perspectivas, la concreta y la abstracta, no se oponen, al contrario, la perspectiva abstracta ilumina la aproximación más concreta e histórica. Por esta razón, en este capítulo combinaremos ambas perspectivas, de tal manera que identificaremos las expresiones concretas de la técnica desde la triple distinción que encontramos desarrollada en *Systematic Theology*. Además, cada una de las tres ambigüedades identificadas en esta obra las encontramos relacionadas y manifestadas en tres situaciones claramente identificadas a lo largo de la vida de nuestro autor. Así es como la ambigüedad persona y cosa la encontramos sobre todo en la especial situación que se vivió en la Alemania luego de la primera guerra. La ambigüedad medios y fines se muestra en la situación angustiosa del hombre que vive en la sociedad técnica; y la ambigüedad libertad y limitación se hace patente en la situación caracterizada por los avances en la carrera espacial y la producción de armas nucleares.

1. La ambigüedad persona y cosa

1.1. *La situación: Alemania de la post primera guerra mundial y el Movimiento Socialista Religioso.*

El contexto desde donde surge la reflexión sobre la técnica y su ambigüedad persona y cosa es la situación de derrota y confusión que sobrevino en Alemania luego de la primera guerra mundial. En tal circunstancia surge en algunos intelectuales y líderes religiosos la conciencia de estar viviendo un tiempo especial, decisivo, denominado como el *kairos*. Desde esta conciencia de vivir en una situación especial Tillich comenzó a participar en el así llamado Movimiento Socialista Religioso, donde reflexiona sobre la sociedad y el hombre. Dentro de esta preocupación se ubica el tema de la técnica y su efecto en el hombre.

En efecto, algunos acontecimientos históricos marcaron Alemania: La derrota de la guerra, la revolución de 1918 que destronó al kaiser y la república democrática que lo siguió, liderada por los social demócratas. En este contexto, Berlín, la gran ciudad en esa época, en los primeros meses de la revolución, se cubrió de confusión y de entusiasmo. Tillich vivió allí una vez vuelto de la guerra, donde había participado como capellán y donde había experimentado las injustas diferencias de clases sociales¹⁸⁵. Ahora, con una nueva sensibilidad social, se hizo permeable a tal ambiente, y participó, cada vez con más claridad, en el Movimiento Socialista. Rompió su pasado conservador y se definió por una decisión política a favor de la causa del proletariado.

La situación política y social de Alemania tiene un profundo significado para Tillich. Él percibe el comienzo de una nueva era, una nueva cultura unificadora surgiendo del suelo socialista¹⁸⁶. Del caos y la derrota es posible que surja una nueva era socialista cristiana. Tillich es consciente de vivir en un tiempo lleno de significado, un *kairos*, desde el cual formó sus convicciones políticas en un nivel muy profundo.

¹⁸⁵ Cfr. Wilhem & Marion Pauk, *Paul Tillich, His life and Thought*, 56.

¹⁸⁶ Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?*, 180.

El origen de la utilización del concepto *kairos* hay que situarlo históricamente en la discusión que se realizó, luego de la revolución rusa de 1917, a propósito de la relación entre la religión y el socialismo. Y su origen significativo hay que encontrarlo en el Nuevo Testamento, tal como el mismo Tillich lo señala en uno de sus ensayos:

“...Apenas terminada la Revolución [rusa], en nuestras primeras reuniones, cuyo tema era el problema ‘Religión y Socialismo’, quedó claro que la base de todo era la relación de la religión con la Utopía Social. Fue entonces cuando utilicé por primera vez el concepto del Nuevo Testamento del *kairos*. El cumplimiento del tiempo. Que como un concepto límite entre el luteranismo y el socialismo ha constituido el sello característico del socialismo religioso alemán”¹⁸⁷

Este concepto une el socialismo con la religión. El *kairos* expresa una conciencia epocal, expresa el juicio político sobre la crisis de la sociedad, pero este concepto no señala un simple ideal o una tarea social, sino también tiene un significado teológico, indica el tiempo en que la substancia religiosa se realiza en alguna forma. Indica una nueva creación, una teonomía en la cual se une la forma sagrada y la substancia sagrada en una situación histórica concreta. Pero el *kairos* no es lo mismo que la realización del Reino de Dios. Para Tillich el *kairos* es demanda y expectación de un aspecto del Reino; el *kairos* hace presente el Reino como juicio a alguna forma determinada de sociedad y como la norma para una sociedad por venir. El *kairos* es demanda y expectación que nos acerca al Reino de Dios, pero este último siempre va a permanecer trascendente a nuestra historia.. Esta idea aparece con claridad en el mismo ensayo referido en la cita inmediatamente anterior:

¹⁸⁷“...When shortly after the Revolution at our first meetings, the theme of which was the problem ‘Religion and Socialism’, it was disclosed that the question regarding the relationship of religion to a Social Utopianism was to be the basis for everything else. At that time I first used the New Testament concept of *Kairos*, the fulfillment of time, which as a border-concept between Lutheranism and Socialism has become characteristic of German Religious Socialism” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 57).

“...El término [kairos] tiene la intención de expresar el hecho de que la lucha por un nuevo orden social no puede conducir a una realización tal como es significada por el Reino de Dios, sino que en un determinado tiempo se exigen determinadas tareas especiales, y un aspecto especial del Reino de Dios aparece como una demanda y expectación. El Reino de Dios permanecerá siempre como trascendente; pero aparece como un juicio a una forma dada de sociedad y como norma para una próxima”¹⁸⁸

En efecto, los años 1918 y 1919 representan el comienzo del socialismo religioso de Tillich. Se formó, en Berlín, un pequeño grupo de reflexión en pro del ideal socialista religioso. El fin del grupo fue lograr una futura síntesis entre el cristianismo y el socialismo.¹⁸⁹ En 1920 el grupo comenzó a transformarse en un círculo, alrededor de Tillich y Mennicke. Este último, un pastor luterano, era el corazón del círculo, y Tillich su cabeza¹⁹⁰. Será llamado Círculo Kairos, formado no exclusivamente por cristianos, sino más bien por intelectuales que querían interpretar religiosamente la situación política y social desde la conciencia de vivir en un verdadero kairos. En el ensayo de Tillich *Basic Principles of Religious Socialism* quedan plasmadas sus convicciones personales en este respecto¹⁹¹.

En 1925 Tillich se trasladó a la Universidad de Marburgo, teniendo que terminar con las conversaciones bisemanales del círculo. Pero lejos de Berlín Tillich continuó con su decisión socialista, se podría decir que participando más comprometidamente en el mismo medio socialista¹⁹². En 1926 escribió su popular libro *The Religious Situation*, una interpretación de la situación religiosa del presente. En 1929 Tillich se trasladó a la ciudad cosmopolita de Frankfort, donde ocupó la cátedra de filosofía dejada por Hans Cornelius,

¹⁸⁸ “...The term is meant to express the fact that the struggle for a new social order cannot lead to a fulfillment such as is meant by the Kingdom of God, but that at a special time special tasks are demanded, and one special aspect of the Kingdom of God appears as a demand and expectation. The Kingdom of God will always remain as transcendent; but it appears as a judgment to a given form of society and as a norm to a coming one” (*Ibid.*, 57-58).

¹⁸⁹ Cfr. John Stumme, *Socialism in Theological Perspective*, 32.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 35.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 33.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, 38 - 39.

y donde escribió su más extensa y más significativa obra sobre el socialismo: *The Socialist Decision* (1933). Su fin fue examinar las raíces del socialismo, ofrecer una reflexión fundamental sobre el socialismo mismo y sus presupuestos implícitos; y, por otro lado, influir proféticamente en que los alemanes de decidan por el socialismo antes que por la barbarie, pues ya en 1932 reconoció la posibilidad de una guerra¹⁹³. En 1933 Hitler asumió el poder y Tillich, perseguido, se vio obligado a aceptar una invitación como profesor en el centro de formación teológica Union Seminary, en Nueva York, EEUU.

En la perspectiva del Socialismo Religioso, la técnica ocupa un lugar importante entre las raíces de la actual situación social y religiosa de comienzos del siglo XX. En el ensayo *Kairos*, escrito en 1922, el tema de la técnica fue ocupando un lugar relevante a la hora de interpretar la situación. Aquí manifiesta que la técnica, aliada con el capitalismo, es capaz de cambiar la superficie de la tierra¹⁹⁴, y de convertir al hombre en un mero engranaje de la máquina¹⁹⁵. Siguiendo en esta misma línea, en su libro *The Religious Situation* (1926) encontramos un texto clave, que ubica la técnica en un lugar relevante entre las raíces que explican la situación social y política actual. En esta obra Tillich afirma que la sociedad capitalista del siglo XIX ha sido conformada por tres grandes fuerzas: la ciencia natural matemática, la técnica y la economía capitalista. Estas tres fuerzas están relacionadas entre sí, de manera que la ciencia es la sierva de la técnica, por medio de la cual ha celebrado sus grandes triunfos; y la técnica es una sierva de la economía, que hace posible el desarrollo del sistema económico reinante. Se trata de una especie de trinidad, cuya portadora es la sociedad capitalista¹⁹⁶.

¹⁹³ Cfr. *Ibid.*, 47 - 48.

¹⁹⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 48.

¹⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 50.

¹⁹⁶ “For this purpose we must inquire what the spiritually powerful, the really representative, products of that period were. There were three of these: mathematical natural science, technique and capitalist economy. The three belong together, for science is a servant of technique in which it also celebrates its greatest triumphs while technique is a servant of the economy and makes possible the development of a world-embracing economic system. The carrier of this three-fold activity, which is in turn supported and established by it, is capitalist society” (Paul Tillich, *The Religious Situation*, 42).

En *The Socialist Decision* se habla del progreso técnico como una de las consecuencias del principio burgués.¹⁹⁷ Desde la proyección de las utopías del Renacimiento y el surgimiento de las ciencias matemáticas, la civilización occidental ha ido continuamente haciendo realidad las posibilidades de progreso técnico. La técnica aparece en este libro como íntimamente relacionada con el capitalismo, aunque Tillich no justifica por ello una reacción romántica contra la técnica.¹⁹⁸

Es necesario detenernos un momento y preguntarnos lo siguiente: ¿A qué y a quiénes se refiere en particular Tillich con su referencia al Romanticismo y su rechazo de la técnica? En primer lugar, el Romanticismo es un tema recurrente en los escritos de Tillich, entendiéndolo no solo como una tradición filosófica que reacciona contra la Ilustración, sino también como un movimiento poético, literario y político. Tillich expresa en repetidas oportunidades la preferencia romántica del pasado, en concreto, de la Edad Media. Los románticos, dice Tillich, en su entusiasmo por la Edad Media transformaron el pasado en un símbolo de la teonomía¹⁹⁹. Incluso Tillich habla de su casi ridícula glorificación de algunos períodos del pasado²⁰⁰. Pues Tillich ve en esta preferencia por el pasado una consecuencia de lo que él llama el primer principio del Romanticismo²⁰¹, que consiste en la relación entre lo infinito y lo finito, según la cual lo infinito está presente en todo lo finito, lo divino es el centro y fundamento de lo finito. La idea de la presencia de lo infinito en lo finito dio al Romanticismo la posibilidad de una nueva relación con el pasado, lo infinito estuvo también presente de una manera especial en el pasado, los románticos experimentan una vuelta al sentimiento, a la naturaleza, al pasado. Para los románticos “[e]n el pasado lo infinito está presente; se ha revelado a sí mismo en la Edad Media así como en Grecia, y por tanto aparece como fantasiosa la idea de un comienzo totalmente nuevo ahora en la edad de la razón [...] Muchos de ellos trataron de volver a la Edad Media para restablecer su cultura”²⁰².

¹⁹⁷ Cfr. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 156.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 156.

¹⁹⁹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 92, 149; III, 251.

²⁰⁰ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 251.

²⁰¹ Cfr. Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 372.

²⁰² “...[i]n the past the infinite is present; it has revealed itself in the Middle Age as well as in Greece, and

Ahora bien, ¿se refiere Tillich a alguna persona o agrupación en especial cuando habla del rechazo romántico hacia la técnica moderna? De la lectura de sus escritos no podemos concluir que se refiera a alguien o algún grupo en concreto. Cuando se refiere a la tradición filosófica romántica menciona a filósofos, teólogos y escritores tales como Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Rothe y Goethe, y no encontramos ninguna referencia explícita a alguno de ellos como personas que rechazan la técnica. Por otra parte, en el contexto de la reflexión sobre el socialismo religioso Tillich hace referencia a grupos de personas que asumen el romanticismo político en dos formas: la forma conservadora y la forma revolucionaria. La primera está formada por dueños de tierras, nobles, sacerdotes, artesanos, son personas que no se han integrado completamente a la sociedad burguesa; la segunda forma (revolucionaria) está formada por ciertos grupos de burócratas, oficinistas e intelectuales que no tienen posibilidad de incorporarse al sistema racional imperante²⁰³. Esta reacción romántica en el ámbito político de estos grupos mencionados podría incluir cierta reacción contra la técnica moderna, pero Tillich no lo explicita. En consecuencia, se podría pensar que Tillich no tiene a nadie concretamente en mente cuando se refiere al rechazo romántico de la técnica, sino más bien quiere expresar la idea del rechazo romántico a la técnica implícito en el rechazo a la modernidad para volver al origen, para reconstruir el pasado valorizado como un tiempo en que se dio una teonomía.

1.2. *La ambigüedad persona y cosa en la economía capitalista*

Comenzaremos por presentar lo que se afirma en *Systematic Theology* sobre esta ambigüedad porque, como lo dijimos anteriormente, en esta obra se aborda este tema en forma abstracta y sistemática, lo cual nos ayudará para comenzar con una idea clara de esta ambigüedad, para luego entrar en algunos escritos particulares²⁰⁴.

therefore the idea of a totally new beginning now in the age of reason appears fantastic [...] Many of them, tried to go back to the Middle Ages to re-establish its culture" (*Ibid.*380).

²⁰³ Cfr. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 27.

²⁰⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 74.

En la Parte IV de *Systematic Theology*, Tillich se refiere a esta ambigüedad distinguiendo dos lados de ella. Un lado tiene su efecto en la persona, convirtiéndola en un mero objeto en el proceso de producción. El otro lado tiene su efecto en las cosas mismas, perdiendo éstas su cualidad de ser objetos con subjetividad. Con respecto al primer efecto, en el proceso de la transformación de objetos en cosas también el hombre mismo es transformado, él se convierte en una cosa entre cosas, se hace una parte de la producción técnica y pierde su carácter de ser un yo independiente. Así, el hombre que transforma es transformado. En esto consiste justamente esta ambigüedad de la técnica, pues Tillich reconoce el aspecto positivo de la técnica, cual es la liberación dada por las posibilidades técnicas, pero simultáneamente el hombre se convierte en un esclavo de la actividad técnica²⁰⁵. Con respecto al segundo efecto, Tillich sostiene que el producto técnico se convierte en una *cosa*, en contraste con el objeto natural. Pues en la naturaleza no hay *cosas*, no hay objetos que no sean más que objetos carentes de subjetividad, pero por medio del acto técnico el hombre convierte objetos naturales en cosas; por ejemplo, convierte árboles en madera, caballos en fuerza de tiro. Y al transformar objetos en cosas, el hombre destruye sus estructuras naturales y sus relaciones.

Ahora bien, el tema de la ambigüedad persona y cosa lo encontramos desarrollado fundamentalmente en el contexto del Movimiento Socialista Religioso y su lucha contra las demonías del presente. Pues es en el marco de su crítica contra el sistema capitalista donde encontramos manifestada esta ambigüedad, con todos sus efectos destructivos sobre la persona y los objetos mismos. Así pues, para ubicar el tema de la técnica en la correcta perspectiva desde el cual es desarrollado en este período, es necesario partir por comprender el concepto de lo demoníaco y su relación con la técnica.

En su escrito fundamental acerca del Socialismo Religioso: *Basic Principles of Religious Socialism* (1923), lo demoníaco es ubicado en oposición a la teonomía²⁰⁶. Esta

²⁰⁵ “The liberation given to man by technical possibilities turns into enslavement to technical actuality. This is a genuine ambiguity in the self-creation of life, and it cannot be overcome by a romantic, that is, pre-technical, return to the so called natural. For man, the technical is something natural, and enslavement to natural primitivism would be unnatural” (*Ibid.*, 74).

²⁰⁶ “Theonomy, as it is represented in the contemporary era, receives its clearest expression through the understanding of what at present opposes its realization. The goal of religious socialism becomes most

última es definida en el mismo texto como “una condición en la cual las formas espiritual y social están llenas con la substancia de lo Incondicionado como el fundamento, significado y realidad de todas las formas. La Teonomía es la unidad de la forma sagrada y la substancia sagrada en una situación histórica concreta”²⁰⁷. A la teonomía se opone lo demoníaco como algo siempre presente y amenazante, puesto que en la teonomía la substancia de lo concreto, lo individual y lo creativo está unida a la forma en el fundamento irracional de la naturaleza; de manera que donde hay creatividad individual hay también oposición al proceso creativo y por tanto oposición a la forma²⁰⁸. En contrapartida, lo que se opone activamente a lo demoníaco es lo teocrático, entendiendo por esto el surgimiento de lo divino contra lo demoníaco²⁰⁹. No se trata de la dominación religiosa externa, sino más bien de la voluntad de conquistar la realidad sagrada de lo demoníaco en el nombre de la forma sagrada incondicionada. Se trata de un movimiento antidemoníaco desde dentro de un movimiento religioso. Este movimiento es, justamente, el Movimiento Socialista Religioso, un Movimiento teocrático que lucha contra la predominancia de lo demoníaco. Pues para Tillich la auténtica lucha de un movimiento religioso, como lo es éste, se realiza no contra lo secular o lo irreligioso, sino contra la religión antidivina, contra lo demoníaco²¹⁰.

El Socialismo Religioso lucha contra dos tipos de demonías, las demonías sacramentales y las demonías naturales. Las primeras corresponden a lo que Tillich llama una *situación sacramental*²¹¹, en la cual hay una orientación hacia el significado incondicionado de las cosas, pero privándolas de su significado formal. El sacramentalismo, con su orientación a lo sagrado, hace que las cosas tengan un significado mítico, intrínseco, pero no son cosas en el sentido estricto de la palabra, son más bien

conspicuous through its struggle. Theonomy stands in opposition to the predominance of the demonic” (Paul Tillich, *Political Expectation*, 66).

²⁰⁷ “[Theonomy] is a condition in which the spiritual and social forms are filled with the import of the Unconditional as the foundation, meaning, and reality of all forms. Theonomy is the unity of sacred form and sacred import in a concrete historical situation” (*Ibid.*, 62).

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, 63.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, 66-67.

²¹⁰ “Theonomy stands in opposition to the predominance of the demonic” (*Ibid.*, 66).

²¹¹ Cfr. *Ibid.*, 69.

esencias. La significación sacramental priva a las cosas de su significado formal, las cosas no son tomadas en sus propias formas. La fuerza demoníaca se manifiesta aquí en la subyugación y destrucción de la libertad espiritual y el poder creativo, lo que lleva a la destrucción de todo esfuerzo autónomo. Contra esta actitud sacramental surgen los movimientos racionalistas intentando comprender las cosas de acuerdo con su valor racional; pretenden contrarrestar la actitud sacramental, luchan por la abolición de la consagración sacramental de las cosas y por la comprensión de las cosas de acuerdo con su valor racional. Pero cuando las demonías sacramentales son vencidas por los movimientos racionalistas, surge la amenaza opuesta, en que se corre el peligro de perder la substancia sagrada y de llegar a una autonomía en la cual se logra elaborar formas puras con perfección racional en todas las esferas, pero sin llegar a la plenitud de las formas. Se llega así a lo secular vaciado de su substancia incondicionada. Surge aquí nuevamente lo demoníaco, irrumpe desde el fondo de la vida y utiliza formas autónomas para la destrucción de la forma. Surge aquí, entonces, otra demonía, la *demonía natural*, contra la cual también y principalmente tiene que luchar el Movimiento Socialista Religioso. Esta demonía consiste en la subyugación de las cosas al eros y poder subjetivos, y es aquí donde se encuentra la técnica como una manifestación de este tipo de demonía. La técnica, asociada a la economía capitalista, conforma una de las demonías naturales características de la actualidad²¹².

En otro importante escrito de este período: *The Demonic* (1926), la técnica también es identificada como demoníaca. Aquí la técnica constituye una de las demonías del presente, en su estrecha relación con la economía autónoma. Los medios técnicos conforman una poderosa ayuda para la economía autónoma, por medio de los cuales se ha podido realizar la forma más exitosa de producción de medios jamás conocida. La economía, auxiliada por la técnica, ha podido igualar la producción con la demanda. Aun más, la economía autónoma ha causado un crecimiento constante de las necesidades, las cuales son satisfechas por medio de la ayuda de la técnica. La fuerza creativa y transformadora de la técnica unida a la economía capitalista es inmensa, a la vez que su fuerza destructiva es

²¹² Cfr. *Ibid.*, 74-75.

horriblemente fuerte. En su carácter fuertemente creativo y transformador a la vez que destructivo es donde Tillich ve lo claramente demoníaco de la técnica.

“La economía autónoma, con la ayuda de los medios que la ciencia técnica ha puesto a su disposición, es la forma más exitosa de producción de bienes que ha existido. El mecanismo del mercado libre es la maquinaria más astuta para el equilibrio entre la producción y la demanda, así como para el constante incremento de necesidades y de satisfacción de necesidades que pueda ser concebido. No puede haber duda de que la forma capitalista de la economía tiene en su más alto grado el carácter resistente, creativo y transformador de lo verdaderamente demoníaco, pero esto es tan verdad como que esta fuerza creativa es combinada con una fuerza destructiva de poder horrible”²¹³

Para Tillich lo demoníaco es ambiguo, y como la técnica, aliada con el capitalismo, constituye una de las demonías del presente, entonces la ambigüedad de la técnica es presentada aquí claramente como un efecto de su carácter demoníaco. Y su efecto demoníaco se manifiesta en la relación de la persona con la máquina y con su producto técnico. Relación que está implicada en el proceso de producción mecanizado.

Volviendo al punto, la ambigüedad persona y cosa es planteada en los dos términos ya referidos: en lo que le sucede a la persona en el proceso de producción mecánica, y en lo que sucede a las cosas en su relación con las personas.

Con respecto al primer lado de esta ambigüedad (lo que sucede a la persona), esta ambigüedad es planteada en la relación de la personalidad con la máquina en el proceso de producción. Vamos a partir, entonces, por este término de la relación (la máquina) para desembocar en lo que sucede en el hombre al relacionarse con ella.

²¹³ “Autonomous economics, with the help of the means technical science has placed at its disposal, is the most successful form of production of goods which has ever existed. The mechanism of the free market is the most artful machine for the equalization of supply and demand, as well as for the constant increase of needs and satisfaction of needs, which can be conceived. There can be no doubt that the capitalist form of economics has to the highest degree the supporting, creative, and transforming character of the truly demonic, but it is just as true that the creative force is combined with a destructive one of horrible strength.” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 119-120).

²¹² Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in our Technical Society*, 56.

En este contexto, la máquina constituye el símbolo por excelencia de la mecanización de los procesos de producción²¹⁴, la cual alude a dos realidades: al sistema productivo del capitalismo en general y al medio productivo mismo como un objeto productor, es decir, lo que corrientemente entendemos por una máquina.

Con respecto a la primera realidad aludida, la máquina constituye el símbolo de la mecanización del proceso de producción. La máquina constituye el símbolo del sistema capitalista porque este último no habría podido tener el éxito que ha tenido sin la ayuda de la técnica. En efecto, el símbolo de la máquina hace referencia al sistema capitalista como sistema de producción que involucra un tipo de relación entre las personas y el sistema, y entre las personas y las cosas.

La ambigüedad persona y cosa consiste en que la persona, al transformar el mundo en una máquina universal al servicio de sus propósitos, ha tenido que adaptarse a las leyes de la máquina, y al hacer esto termina por convertirse en un engranaje de la máquina²¹⁵; se convierte en una cosa entre las cosas, se hace una cosa despersonalizada :

“El hombre, quien transforma el mundo en una máquina universal al servicio de sus propósitos tiene que adaptarse él mismo a las leyes de la máquina. El mundo de las cosas mecanizado absorbe al hombre dentro de sí y lo convierte en un engranaje, conducido por las necesidades mecánicas del todo”²¹⁶.

En esta misma línea, en su escrito *The Socialist Decision*, Tillich observa que la concepción de la naturaleza humana ha sido víctima de la objetivación burguesa, de manera que la persona es concebida como una mercancía llamada *fuerza laboral*. Esta es otra forma de transformar a la persona en una cosa. El capitalismo ha realizado un proceso de deshumanización que convierte a la gente en un mecanismo psicológico calculable de

²¹⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 133; Paul Tillich, *The Protestant Era*, 50,123; Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 99.

²¹⁶ “Man who transforms the world into a universal machine serving his purposes has to adapt himself to the laws of the machine. The mechanized world of things draws man into itself and makes him a cog, driven by the mechanical necessities of the whole” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, 124).

reacciones de placer y dolor. En este sistema capitalista la persona se ha convertido en una cosa, en un engranaje de la maquinaria de producción²¹⁷.

Con respecto al segundo significado de la máquina, es decir lo que uno entiende simplemente por la máquina: un objeto para producir mecánicamente, Tillich la ve como la prolongación de la herramienta. Pues esta última es la más básica, antigua y siempre presente manifestación concreta de la técnica. La herramienta ha crecido orgánicamente junto con el ser humano y tiene la particularidad de dar a la producción técnica un carácter vital. En el objeto creado por la herramienta queda algo así como la firma personal de quien lo hizo²¹⁸.

Para Tillich lo mecánico parte donde la herramienta ya no puede ser usada por la mano, aunque debe ser atendida y operada²¹⁹. La máquina constituye un símbolo de la posibilidad ilimitada, en relación con la producción con herramientas. La máquina se ve limitada solamente por la materia prima y el almacenamiento natural de energía.

El elemento destructivo de esta ambigüedad consiste en el efecto que tiene la relación que se establece entre ese aparato mecánico y la persona que lo manipula. Análogamente a lo que sucede en la relación de las personas con el sistema capitalista en general, la persona tiene que acomodarse a las leyes de la máquina, y en este proceso la personalidad del que la opera es mecanizada. La diferencia con respecto a lo que le sucede a la persona en su relación a la máquina entendida como símbolo del sistema capitalista en general es que aquí se habla de la mecanización de la personalidad individual del operador de la máquina. El elemento mecánico de la máquina hace que la personalidad del individuo sea también mecanizada²²⁰.

Finalmente, también queremos hacer alusión a otro escrito de Tillich, aunque no en el contexto del socialismo religioso, sino en el contexto de la pérdida de la dimensión de profundidad en la sociedad moderna. El hombre, al entrar en el proceso de producción se

²¹⁷ Cfr. Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 133.

²¹⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 56.

²¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²²⁰ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 75.

convierte en una cosa, en un conjunto de reflejos condicionados sin libertad ni responsabilidad:

“Bajo estas presiones [la publicidad, la presión social], el hombre puede difícilmente escapar del destino de convertirse en una cosa entre las cosas que él produce, un haz de reflejos condicionados sin un yo libre, capaz de decidir y responsable. El inmenso mecanismo, instalado por el hombre para producir objetos para su uso transforma al hombre mismo en un objeto usado por el mismo mecanismo de producción y consumo”²²¹

Ahora nos detendremos en el segundo aspecto de esta ambigüedad persona y cosa, es decir, en los efectos producidos en las cosas mismas, en su relación con las personas que las producen. Lo que sucede aquí es que la producción técnica involucra la pérdida de una relación viva con los productos del proceso de producción técnica. La técnica ha sido empleada para vencer el extrañamiento de las cosas, sin embargo nos ha llevado a un nuevo tipo de extrañamiento. La ciudad técnica, siendo un símbolo de la ambigüedad de la técnica en general, constituye un símbolo de esta ambigüedad en especial. En la ciudad técnica el extrañamiento de la naturaleza viva ha llevado finalmente a la pérdida de una relación significativa con las cosas. La ciudad técnica es el símbolo del triunfo del hombre sobre el extrañamiento de las cosas, sobre la frialdad de las cosas. La ciudad técnica simboliza la técnica misma que ha realizado una especie de exorcismo sobre el poder impredecible de los objetos encontrados en la naturaleza. Pero por otro lado esta ciudad técnica nos ha separado del ser mismo de las cosas. Estas últimas ahora son totalmente determinadas por su utilidad, se han hecho transparentes, no esconden ninguna profundidad amenazante, ninguna realidad inesperada²²². La ciudad nos ha alejado de la

²²¹ “Under these pressures, man can hardly escape the fate of becoming a thing among the things he produces, a bundle of conditioned reflexes without a free, deciding, and responsible self. The immense mechanism, set up by man to produce objects for use, transforms man himself into an object used by the same mechanism of production and consumption” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 45).

²²² “A thing that is fully determined by its utility has also become fully transparent; it conceals no threatening depth, no more shocking, unexpected reality. It is subject to the laws upon whose perception it is dependent, it is calculable in every one of its parts and aspects” (*Ibid.*, 181).

tierra viva, los animales son privados de su poder vital²²³. Aquí la forma de las casas, los muebles y toda clase de objetos no es derivada del poder interno de las cosas ni de su significado práctico. Los diseños y colores de las cosas utilizadas para la manufactura comercial no expresan la verdadera naturaleza del material del que están hechos ni tampoco expresan el propósito para el cual son producidos. En la ciudad técnica ellas son violadas porque se ha perdido el contacto vital con las cosas²²⁴.

En el escrito de 1927 *Idea and Ideal of Personality* podemos encontrar una clara explicación de esta ambigüedad. Primeramente, en esta obra Tillich sostiene que la relación entre la personalidad y la cosa ha sido tratada menos apasionadamente, entre los intelectuales, que la cuestión de la relación entre la personalidad y la comunidad, sin embargo tiene la misma importancia y se ha vuelto un asunto fatal en nuestros días. Tillich hace un breve recorrido por la historia del hombre en su relación con las cosas, de manera de apreciar en su perspectiva histórica el tremendo cambio ocurrido en la modernidad. Así pues, para el hombre primitivo la interpretación de la realidad estaba basada en la experiencia del poder intrínseco de las cosas. Para él las cosas tenían una cualidad sacral, numinosa. Las cosas eran fuerzas que destruían o salvaban. El hombre era solo parte de ellas, teniendo un poder limitado, él no tenía en principio una superioridad sobre las cosas. Pero todo este sistema de poderes cambió desde que él se colocó como centro moral, legal y epistemológico, y las cosas se hicieron objetos de su conocimiento y su uso. Las cosas se convierten así en meros objetos sin subjetividad, sin poder en sí mismos. Ellas se han convertido en medios para la personalidad y han cesado de ser fines en sí mismas. El proceso por el cual las cosas han cesado de ser poderes y se han hecho meros objetos

²²³ “And at the same time a characteristic contradiction arises: the technical thing has indeed lost its original uncanniness as a thing, but despite this it has not really become familiar. The technical house, the technical city remains strange. The thing has had its own life taken from it, and therefore no eros can unite it with our own life. It has become lifeless, and it induces lifelessness in us. The soil, the bond with the living earth, is taken away. Hewn or artificial stone separates us from it. Reinforced concrete buildings separate us more than loam, wood, and bricks from the cosmic flow. Water is in pipes; fire is confined to wires. Animals are excluded or else they are deprived of their vital powers. In the technical context, trees and plants are arranged to serve the rational objective of ‘relaxation’. Strangeness remains despite all efforts to appropriate things for our own use, and it reaches a degree of insurmountableness in the metropolis, where it rules everything” (*Ibid.*, 182-183).

²²⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 123.

obedece a varias causas, entre ellas la filosofía griega, pero es en la actual civilización industrial cuando se ha hecho evidente esta violación de las cosas²²⁵. En la civilización industrial las cosas como tales, en sus cualidades y en su poder intrínseco no son objetos de conocimiento, sino solo lo son aquellos elementos de la realidad que pueden ser calculados y usados para propósitos utilitaristas. El mundo se ha convertido en una máquina universal y la personalidad se ha elevado hacia el dominio de esta máquina²²⁶. Las diversas formas de privar a las cosas de su poder en nombre del ideal de la personalidad se han aliado en la actual sociedad industrial²²⁷.

En el escrito de 1926 *The Religious Situation* Tillich explica las consecuencias de esta ambigüedad²²⁸. Aquí concibe esta ambigüedad como un efecto del libre mercado. En éste la actitud hacia las cosas materiales termina siendo de dominación, de falta de amor y de pérdida de sentido de comunidad con ellas, entonces las cosas son empobrecidas, se convierten en mercancías, es decir, objetos cuyo significado consiste en la producción de lucro en las transacciones de compra y venta, no en el enriquecimiento espiritual. Ahora bien, esta actitud hacia las cosas propia del sistema económico autónomo tiene un doble efecto religioso. Por un lado tal actitud ha emancipado a los hombres de las cosas finitas sagradas que claman para ellas mismas lo sagrado eterno, pero, al mismo tiempo ha confinado a la personalidad al servicio de las cosas empobrecidas. Por lo tanto la personalidad misma es empobrecida. Este es uno de los efectos del espíritu capitalista en la economía liberal. Por otro lado se presenta otro efecto: la ilimitada necesidad de cosas y la habilidad para despertar necesidades sin límite se corresponden con nuestra relación no amorosa con las cosas. Pues el amor conduce hacia las posesiones limitadas cuyos significados contentan al espíritu. Pero las cosas que han perdido su significado no satisfacen, es por eso que los hombres se dirigen de una cosa a otra sin tener la posibilidad de satisfacción. He aquí, entonces, la ambigüedad: el libre mercado, aliado con la técnica,

²²⁵ “The streets of our cities and the rooms of our houses give abundant and repulsive evidence of the violation of things in our technical civilization” (*Ibid.*, 122).

²²⁶ “The world as a universal machine is the myth of the modern man, and his ethos is the elevation of the personality to the mastery of this machine” (*Ibid.*, 122).

²²⁷ “These different ways of depriving things of their power in the name of the ideal of personality have merged in the present stage of industrial society and determine the spiritual outlook of our day” (*Ibid.*, 122).

²²⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Religious Situation*, 107 - 108.

ha tenido de positivo que nos ha liberado de una existencia animal y de una existencia de solo una fortuita satisfacción de las necesidades, pero al mismo tiempo ha significado una vida al servicio de los deseos ilimitados. Esto nos ha llevado a la falta de tiempo para lo eterno y al inescapable círculo de lo finito²²⁹. Aquí está el efecto religioso de esta ambigüedad.

2. La ambigüedad medios y fines

2.1. La situación: la angustia del hombre en la sociedad moderna

La victoria del nazismo y la emigración de Tillich a EEUU marcó un cambio en su labor teológica y filosófica. Sus esperanzas en el socialismo religioso terminaron por desaparecer, sobre todo por la Segunda Guerra y la experiencia soviética. Tillich pasó de la conciencia de estar en un *kairos* a la conciencia de estar en un vacío, al tiempo que nacieron nuevos temas de interés, como la psicología profunda y la sociedad moderna.

En un principio la emigración a Estados Unidos no aminoró su interés por la participación en política y en el socialismo religioso en particular. Tal como él mismo lo relata en uno de sus bosquejos autobiográficos: “El interés político de mis años de posguerra en Alemania permanecieron vivos en América. Ellos encontraron expresión en mi participación en el movimiento religioso-socialista en este país”²³⁰. En tiempos de la Segunda Guerra Tillich participó en el Consejo para una Alemania Democrática de la Facultad de Ciencias Políticas en la Nueva Escuela para Investigación Social²³¹. Siguió en contacto, por medio de conversaciones y cartas, con sus amigos socialistas alemanes. Cuando comenzó la guerra, ahora como ciudadano norteamericano, apoyó a los aliados,

²²⁹ “The goal of unlimited desire does not allow the spirit time for anything which does not serve time itself. It drives the spirit about within the inescapable and unending circle of the finite” (*Ibid.*, 109).

²³⁰ “The political interests of my postwar years in Germany remained alive in America. They found expression in my participation in the religious socialist movement in this country” (Charles Kegley, *The Theology of Paul Tillich*, 19).

²³¹ Cfr. *Ibid.*, 19.

por medio, sobre todo, de una serie de conversaciones político-religiosas dirigidas a los alemanes por el programa radial La Voz de América. En estos discursos, así como en escritos, Tillich mantenía la esperanza de la oportunidad de un nuevo comienzo luego de la futura derrota de Hitler. Tillich mantuvo su esperanza en el kairós hasta terminada la guerra. El kairós fue postergado, pero no cancelado.

Pero el término de la guerra no trajo a Alemania la posibilidad de una Alemania democrática y socialista, ni una Europa federada, tal como lo había esperado Tillich. Al contrario, emerge una Alemania dividida y dos poderes antagonistas que controlan su destino. El fin de la guerra significó el fin del compromiso político concreto de Tillich que había alimentado desde 1919. Desde 1945 en adelante las cuestiones políticas juegan un papel subordinado en la vida y el pensamiento de Tillich. Se aprecia un cambio de tono de vida. En una conferencia dictada en 1946, bajo el título *Religion and Secular Culture*²³², comienza a hablar del vacío. Tillich identifica la presencia de este vacío en la mayoría de las expresiones culturales, y si es comprendido desde una teología de la cultura, es decir, desde su fundamentación en la preocupación última, este vacío se convierte no en un vacío desintegrador, sino en un *vacío sagrado* que llama a una actitud de espera. No una espera que busca soluciones provisionarias, sino la actitud del *todavía no*²³³.

Pero no solo el desencanto que le produjo el término de la segunda Guerra Mundial explica el cambio de intereses en su vida, sino también las nuevas experiencias y relaciones vividas en el país que lo acogió, aunque lo político seguirá teniendo un lugar importante en su pensamiento teológico y filosófico²³⁴.

Tillich se integró a la vida americana, no como un refugiado, sino como un profesor invitado al centro teológico Union Seminary. Ahí se dedicó a la docencia en teología por

²³² Publicada en Paul Tillich, *The Protestant Era*, 55 - 65.

²³³ “While after the first World War the mood of a new beginning prevailed, after the second World War a mood of the end prevails [...] it [the void] can be expressed powerfully only on the basis of a foundation which is deeper than culture, which is ultimate concern, even if it accepts the void, even in respect to religious culture. Where this happens, the vacuum of disintegration can become a vacuum out of which creation is possible, a ‘sacred void’, so to speak, which brings a quality of waiting, of ‘not yet’, of a being broken from above, into all our cultural creativity” (*Ibid.*, 60).

²³⁴ “In spite of some unavoidable disappointments, especially with the Council, politics remained, and always will remain, an important factor in my theological and philosophical thought” (Charles Kegley, *The Theology of Paul Tillich*, 19).

diecisiete años. “Union Seminary no fue solo el refugio en el sentido de ubicarse en un lugar, fue también el cobijo en el sentido de proporcionar una comunidad de vida y de trabajo”²³⁵. Union Seminary le dio la oportunidad de integrarse al mundo intelectual americano. Se relacionó con importantes grupos e instituciones como el Grupo de Discusión Teológica y la Sociedad Teológica Americana. Después de algunos años fue invitado al Club de Filosofía, participando infaliblemente en sus bimensuales reuniones. Este grupo le dio la oportunidad de introducirse a la vida filosófica americana en su multiplicidad e intensidad.

En su intento por introducirse en la vida norteamericana, Tillich se dio cuenta de la situación de angustia de la juventud en la sociedad norteamericana. Pues “el hombre del siglo veinte ha perdido un mundo significativo y un yo que vive en significados que surgen de un centro espiritual”²³⁶. El hombre del siglo XX tiene problemas existenciales, se angustia en una sociedad determinada por el control técnico. Alejado ya del Socialismo Religioso, Tillich comienza a experimentar nuevos campos de interés²³⁷. Es destacable la relación que establece entre lo teológico y la comprensión terapéutica del hombre. Este nuevo interés se vio reforzado por su participación en un seminario sobre religión y salud en la Univesidad de Columbia y por amistades con viejos y jóvenes psicoanalistas. Según afirma: “no creo que sea posible hoy elaborar una doctrina cristiana del hombre, especialmente una doctrina cristiana del hombre cristiano, sin usar el inmenso material producido por la psicología profunda”²³⁸. Según Tillich la psicoterapia ha impactado en el pensamiento teológico: en la doctrina del hombre, en la idea de Dios, en el significado de la salvación²³⁹.

²³⁵ “Union Seminary was not only a shelter in the sense of living a position and an apartment; it was also a shelter in the sense of affording a community of life and work” (*Ibid.*, 17).

²³⁶ “Twentieth-century man has lost a meaningful world and a self which lives in meanings out of a spiritual center” (Paul Tillich, *The Courage to be*, 139).

²³⁷ Cfr. John Stumme, *Socialism in theological Perspective*, 253.

²³⁸ “I don’t think that it is possible today to elaborate a Christian doctrine of man, and especially a Christian doctrine of the Christian man, without using the immense material brought forth by depth psychology” (Charles Kegley, *The Theology of Paul Tillich*, 19).

²³⁹ Paul Tillich, *Writings in the Philosophy of Culture*, 309 - 316.

El existencialismo y el psicoanálisis son los instrumentos para analizar la situación presente. Interesa ahora la situación de la persona en general en la sociedad moderna. Ésta ha desarrollado la dimensión horizontal, pero ha perdido la línea vertical, la dimensión de profundidad²⁴⁰.

En este contexto, Tillich habla de la sociedad técnica como la causante de la situación de angustia y vacío en el hombre moderno. Ya no es la máquina la imagen de técnica que predomina, sino la sociedad entera que se ha hecho técnica; y ya no es el hombre frente a la máquina que experimenta la ambigüedad de ésta, sino el hombre en general que experimenta la angustia dentro de una sociedad superficial, que lo ha convertido en un engranaje de la gran máquina que es la sociedad entera. La respuesta del hombre es el coraje de ser. En esta línea escribe su conocido libro *The Courage to Be*.

Por otro lado, se aprecia en este período de su vida, así llamado *el período americano*, un fuerte acento en la metafísica como encuadre epistemológico. Lo ontológico, fuertemente acentuado en este período ensombreció lo escatológico, lo histórico y lo utópico.

2.2. La ambigüedad medios y fines en la sociedad técnica.

La ambigüedad medios y fines consiste básicamente en la perversión de la relación de los medios con los fines en la actividad técnica. Esto se manifiesta de dos maneras: en la producción de medios sin un fin a la vista, de modo que los medios se convierten en fines en sí mismos, y, como segunda manera, se manifiesta en la cadena interminable de la producción de medios para alcanzar fines, pero una vez alcanzados estos fines se convierten a su vez en medios para otros fines que se tienen por delante.

Ambos aspectos de esta ambigüedad aparecen conceptualizados en *Systematic Theology*. Según esta obra, el aspecto de la producción de medios sin un fin se manifiesta cuando la pregunta ¿para qué? de algún medio no puede ser contestada por razón de

²⁴⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in our Technical Society*, Parte I, Cap. 2; D. Foster (Ed): Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, cap. 2.

alguna necesidad básica. Y el aspecto de la producción de medios para alcanzar fines, que una vez logrados se convierten en medios se hace patente en el fenómeno propio de la sociedad industrial que genera incesantemente necesidades que luego de ser satisfechas generan nuevas necesidades para nuevamente ser satisfechas, y se produce algo así como una cadena interminable de producción de medios para alcanzar fines que, una vez alcanzados, se convierten en algo así como un peldaño para alcanzar nuevos fines creados. Esta ambigüedad la podemos encontrar claramente señalada en el siguiente fragmento:

“La segunda ambigüedad, aquella de los *medios y fines*, está relacionada con la ambigüedad básica de la producción técnica. Mediante la pregunta ¿Para qué? se hace concreta la falta de límites de la libertad técnica. Mientras esta pregunta es contestada por alguna necesidad básica de la existencia física del hombre, el problema se esconde, pero no está ausente dado que no se puede dar respuesta segura a la pregunta acerca de qué es una necesidad básica. Pero el problema se hace patente si luego de la satisfacción de las necesidades básicas son engendradas ilimitadamente nuevas necesidades y son satisfechas; y son engendradas -en una economía dinámica- con el objetivo de ser satisfechas [...] La producción de medios -de aparatos- se convierte en fin en sí mismo, porque ningún fin superior es visible”²⁴¹

La ambigüedad de la producción de medios sin un fin a la vista también aparece claramente señalada en otra parte de *Systematic Theology*: “La ambigüedad del sujeto y objeto se expresa también en la producción de medios para fines que se convierten en medios sin un último fin”²⁴². Por otra parte, la cadena interminable de la producción de

²⁴¹ “The second ambiguity, that of *means and ends*, is related to this basic ambiguity of technical production. It renders concrete the limitlessness of technical freedom by asking: For what? So long as this question is answered by the basic needs of man’s physical existence, the problem is hidden, though not absent, since the question of what a basic need is cannot be answered with assurance. But the problem comes into the open if, after the satisfaction of basic needs, new needs are endlessly engendered and satisfied and- in a dynamic economy - engendered in order to be satisfied [...] The production of means - of gadgets - becomes an end in itself, since no superior end is visible” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 73 - 74).

²⁴² “The ambiguity of subject and object also expresses itself in the production of means for ends which themselves become means without an ultimate end” (*Ibid.*, 258).

medios para alcanzar fines que luego se convierten nuevamente en medios también aparece señalada con mucha claridad en una conferencia dictada en 1963, titulada *The Nature of Present-Day Thought: Its Strangeness to Traditional Christianity*²⁴³: “Pero el aprendizaje [adquirido con el lanzamiento de objetos al espacio] se convierte en medio para otro fin, para luego seguir avanzando. Y si esto es alcanzado, nuevamente se convierte en medio para algún otro nuevo fin”²⁴⁴.

A pesar de la distinción de estos dos aspectos de la ambigüedad medios y fines, hay que dejar en claro, como contrapartida, que este segundo aspecto, la cadena interminable de medios y fines, se reduce, a fin de cuentas, al primer aspecto, porque los medios nunca llegan a tener un fin último, tal como queda de manifiesto en la siguiente cita: “Él [el hombre] se hace consciente del vacío encubierto en el continuo movimiento adelante y en la producción de medios para fines que se vuelven medios otra vez sin un fin último”²⁴⁵.

En efecto, el hombre de hoy lo convierte todo en instrumento, en medio, en un movimiento hacia delante sin detenerse, y la pregunta ¿para qué? sigue pendiente:

“Si preguntamos qué hace el hombre y qué busca al ir hacia delante en la dimensión horizontal, la respuesta es difícil. A veces uno está inclinado a decir que el mero movimiento adelante sin un fin, la embriaguez por la velocidad con que avanza sin límites es lo que lo satisface. Pero esta respuesta de ninguna manera es suficiente. Pues en su camino en el espacio y el tiempo el hombre cambia el mundo que encuentra. Y los cambios hechos por él lo cambian a él mismo. Transforma todo lo que encuentra en herramientas; y al hacer esto se convierte él mismo en herramienta. Pero si pregunta, una herramienta para qué, no hay respuesta”²⁴⁶

²⁴³ Publicada en Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, 23 – 41.

²⁴⁴ “But the learning becomes the means for another end, to go ahead again. And if this is reached, it again becomes a means for some further end” (*Ibid.*, 24).

²⁴⁵ “He becomes aware of the emptiness that is covered by the continuous movement ahead and the production of means for ends that become means again without an ultimate end” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our technical Society*, 45).

²⁴⁶ “If we now ask what does man do and seek if he goes ahead in the horizontal dimension, the answer is difficult. Sometimes one is inclined to say that the mere movement ahead without an end, the intoxication with speeding forward without limits, is what satisfies him. But this answer is by no means sufficient. For on

La producción de medios sin un fin último va a determinar una sociedad abocada a la producción de medios sin un significado último, una sociedad sin una orientación última que va a provocar la angustia del sentimiento de vacío y de sinsentido en el hombre de hoy: “Esta ambigüedad es fundamentalmente responsable de la vacuidad de la vida contemporánea”²⁴⁷

Efectivamente, la sociedad determinada por esta ambigüedad va a ser denominada por Tillich como la *sociedad técnica*. Se trata de la sociedad actual, donde confluyen diversos elementos como la ciencia, las infinitas posibilidades de producción técnica, y sus efectos en la situación afectiva y espiritual del hombre de hoy. La sociedad técnica constituye un poderoso símbolo de la situación social, personal y cultural moldeada por la razón técnica y su ambigüedad medios y fines. La sociedad técnica es un símbolo, porque expresa la situación de una sociedad determinada por el control técnico, expresa la victoria de la razón técnica, con sus profundos efectos en la psicología del hombre, en la cultura, en la filosofía y en las relaciones comunitarias.

La imagen de la sociedad técnica se encuentra sobre todo en el escrito publicado en 1945 *The World Situation*. Esta obra trata de una interpretación de la historia, trata de un análisis social realizado por Tillich luego de su llegada a Estados Unidos, tal como lo había hecho, en el contexto de Alemania de fines de los años 20, en su libro *The Religious Situation*.

En *The World Situation* se describe la génesis de la sociedad técnica como el resultado de un proceso que comenzó desde el inicio de la modernidad, en tres períodos: el surgimiento, el triunfo y la crisis de la así llamada *sociedad burguesa*. El primer período está dominado por la razón revolucionaria, aquella basada sobre la idea de verdad y justicia, que venció los remanentes de una sociedad medieval. Su principio fue la fe en la razón. En el segundo período, la revolución burguesa venció, pero el ímpetu revolucionario desapareció, y la razón, como el principio de verdad y justicia, fue

his way into space and time man changes the world he encounters. And the changes made by him change himself. He transforms everything he encounters into a tool; and in doing so he himself becomes a tool. But if he asks, a tool for what, there is no answer” (*Ibid.*, 43).

²⁴⁷ “This ambiguity is largely responsible for the emptiness of contemporary life” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 74).

sacrificada a cambio de una razón empleada principalmente como una herramienta al servicio de la sociedad técnica. En este segundo período la razón técnica se convirtió en el instrumento del nuevo sistema de producción e intercambio²⁴⁸. Este segundo período de nuestro mundo moderno está determinado por la victoria de la razón técnica, con sus consecuentes cambios en la estructura de la sociedad humana. El hombre acrecienta su control físico sobre la naturaleza. El hombre crea un gran sistema mecánico de producción a gran escala y competencia económica de tal modo que ha formado algo así como una *segunda naturaleza*.

En el tercer período, en el que nos encontramos hoy (1945), el hombre lucha para recobrar el control sobre las fuerzas auto-destructivas propias de la sociedad técnica, mediante lo que Tillich llama *razón planificadora*. La insuficiencia del principio de la armonía automática, propia de la etapa anterior, se hace patente, y surge, a cambio, la idea de la economía planificada y la racionalización, como un método de control sobre la *segunda naturaleza*. Esto se manifiesta históricamente en los sistemas fascistas, por un lado, y en el sistema soviético, por el otro. Pero a pesar del paso a este tercer período dominado por la razón planificadora, la sociedad técnica sigue estando presente hoy, con toda su ambigüedad.

Puesto que la sociedad técnica es definida como la sociedad determinada por la razón técnica, es necesario ahora revisar el concepto de *razón técnica*.

La amenaza de la victoria de la razón técnica sobre la razón ontológica se ha hecho realidad desde mediados del siglo XIX, con serias consecuencias no solo en la situación interior de la persona de nuestra sociedad actual, sino también en los diversos aspectos de la sociedad entera. El predominio de la razón técnica ha tenido serios efectos en la situación personal del hombre y también en la situación de la sociedad entera. En lo personal es el causante de la situación del hombre desorientado y angustiado, y en el

²⁴⁸ “...The new ruling class could and did compromise with the remnants of feudalism and absolutism. They sacrificed reason as the principle of truth and justice, and employed it mainly as a tool in the service of the technical society they were bent upon perfecting. *Technical reason* became the instrument of a new system of production and exchange [...] The transformation of *revolutionary reason* into *technical reason* was the decisive feature of the transition from the first to the second period of modern society” (Paul Tillich, *The World Situation*, 4 - 5).

aspecto social es el causante de la formación de una sociedad en que los fines provienen no de la razón crítica, la cual ha sido desplazada, sino de fuerzas irracionales²⁴⁹. Este diagnóstico tiene directamente que ver con la presencia determinante de la ambigüedad medios y fines causada por el predominio de la razón técnica. Pues Tillich relaciona la razón técnica con la ambigüedad medios y fines, porque la razón técnica reduce la razón al razonar, y este razonar es dirigido a la determinación de los medios, no de los fines. Mientras que la razón ontológica determina en primer lugar los fines, y en segundo lugar los medios, la razón técnica determina los medios, aceptando los fines que vengan de alguna otra parte²⁵⁰. La razón técnica provee de medios para fines, pero no ofrece ninguna orientación en la determinación de los fines. En este sentido la razón técnica es revolucionaria con respecto a los medios, pero conservadora con respecto a los fines, mientras que la razón revolucionaria, que determinó el primer estadio de la sociedad burguesa, es conservadora con respecto a los medios, pero utópica con respecto a los fines²⁵¹. En esto consiste justamente la ambigüedad medios y fines, en la producción de medios que son fines en sí mismos. Una sociedad determinada por la razón técnica es una sociedad que no tiene un fin último que la oriente, puesto que se preocupa primeramente por los medios, por el control de la realidad, no por su sentido y su fin último. En la sociedad técnica la razón ontológica ha sido desplazada, y es justamente esta razón la que busca los fines, el significado último de las cosas.

²⁴⁹ “There is no danger in this situation as long as technical reason is the companion of ontological reason and *reasoning* is used to fulfill the demands of reason. This situation prevailed in most pre-philosophical as well as philosophical periods of human history, although there always was the threat that *reasoning* might separate itself from reason. Since the middle of the nineteenth century this threat has become a dominating reality. The consequence is that the ends are provided by nonrational forces, either by positive traditions or by arbitrary decisions serving the will to power. Critical reason has ceased to exercise its controlling function over norms and ends” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 73).

²⁵⁰ “While reason in the sense of Logos determines the ends and only in the second place the means, reason in the technical sense determines the means while accepting the ends from *somewhere else*” (*Ibid.*, 73).

²⁵¹ “Technical reason provides means for ends, but offers no guidance in the determination of ends. Reason in the first period had been concerned with ends beyond the existing order. Technical reason became concerned with means to stabilize the existing order. Revolutionary reason had been conservative with respect to means but *utopian* with respect to ends. Technical reason is conservative with respect to ends and revolutionary with respect to means. It can be used for any purposes dictated by the will, including those which deny reason in the sense of truth and justice” (Paul Tillich, *The World Situation*, 5).

La ambigüedad medios y fines, como consecuencia del predominio de la razón técnica en un período determinado de la historia de la sociedad, como lo es el actual, se manifiesta ampliamente en diversos ámbitos: en el aspecto comunitario de la sociedad, en la educación, en la esfera del pensamiento y en el ámbito más íntimamente personal.

Con respecto a lo comunitario, la sociedad técnica perdió su fundamento y propósito espiritual común, y como consecuencia de ello se desintegraron las formas comunitarias²⁵². La familia se desintegró en individuos, cada uno de los cuales vive para sí mismo en el servicio del mecanismo de la sociedad. La comunidad de trabajadores fue reemplazada por la cooperación masiva de carácter impersonal. La sociedad técnica ha separado a los individuos entre sí dejándolos en la soledad espiritual y en la competencia; los convierte en átomos al servicio de los procesos mecánicos. La sociedad técnica ya no está basada en una idea común sino en el control económico. Las comunidades se desintegran en masas. La masa no tiene un terreno común ni un propósito común. Ella está dirigida por los movimientos del mecanismo de producción, y subjetivamente está dirigida por las leyes de la psicología colectiva²⁵³.

Con respecto a la educación, en la sociedad técnica se perdió el ideal humanista, y la educación se convirtió en una decoración necesaria para el prestigio social y para la ventaja profesional²⁵⁴. La sociedad técnica demandó una educación *realista*, basada en las ciencias naturales y ciencias técnicas. Éstas reemplazaron a la educación humanista. La sociedad técnica fomentó una educación para que todos adquirieran aquellas habilidades más útiles para ser exitosos en el mecanismo de producción. En resumen, la educación en la sociedad técnica perdió su poder de expresión de las posibilidades humanas y de las realidades últimas²⁵⁵.

En cuando al ámbito intelectual, la sociedad técnica reaccionó contra el racionalismo revolucionario del siglo XVIII volviéndose escéptica, positivista y conservadora, con la sola excepción de la ciencia técnica. Las ciencias naturales proporcionaron el modelo para

²⁵² Cfr. *Ibid.*, 14 - 15.

²⁵³ Cfr. *Ibid.*, 13 ss.

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 17 - 18.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 16 ss.

todo tipo de conocimiento, incluso para la religión. La ciencia se hizo positivista, es decir que la realidad debe ser aceptada tal como es, sin criticismo posible. El dato positivo, el *hecho*, reemplazó el significado y su interpretación. Las estadísticas reemplazaron a las normas. La filosofía fue reducida a una epistemología, y se transformó en la sirviente del progreso técnico, de su fundamentación científica y del control económico. Todo este proceso de cambios en el ámbito intelectual está relacionado con el predominio de la razón como proveedora de medios antes que buscadora de la verdad:

“Luego del quiebre de la fe en la verdad racional como el factor determinante de la vida, la *razón técnica* - no aspirando a proveer la verdad sino meramente a proveer medios para la realización de fines determinados por los instintos y la voluntad - se convirtió en un factor decisivo en el mundo alcanzado por las influencias de Occidente”²⁵⁶

En el ámbito de la personalidad es donde se hace más sensible la influencia desintegradora de la sociedad técnica. Tillich se aproxima al tema de la personalidad en la sociedad técnica, en *The World Situation*, desde la perspectiva de la expresión artística, puesto que es en el plano estético donde se manifiesta en la forma más sensible lo que sucede en el individuo que vive en la ciudad técnica. Pues para Tillich “[e]l arte indica el carácter de una situación espiritual; lo hace en forma más inmediata y directa que la ciencia o la filosofía”²⁵⁷. Tillich se refiere a las obras de Giotto y Rembrandt, como representantes de dos mundos: el mundo medieval y el mundo burgués en su primer período. Las obras del primero expresan el poder divino que posee al hombre y lo eleva más allá de su carácter individual y de sus experiencias personales, mientras que en Rembrandt las personalidades se ven como encerradas en sus mundos, muestran un

²⁵⁶ “Following the breakdown of belief in rational truth as the determining factor in life, *technical reason* - not aspiring to provide truth but merely to furnish means toward the realization of ends determined by instincts and will - became decisive throughout the world as far as the dominance of Western influences reaches.” (*Ibid.*, 31).

²⁵⁷ “Art indicates what the character of a spiritual situation is; it does this more immediately and directly than do science or philosophy” (Paul Tillich, *The Religious Situation*, 85).

mundo fuerte, solo, trágico, sin quebraduras, expresando el ideal de la personalidad de un humanismo protestante²⁵⁸. La personalidad que muestra Rembrandt es la personalidad del espíritu burgués en sus comienzos, aún sujeta a fuerzas absolutas, aún formada por la conciencia protestante, aunque ya sostenida sobre sí misma. Pero si tomamos algún retrato de mediados del siglo XIX nos encontramos en otro mundo, donde se muestra la personalidad del período de la burguesía triunfante de aquel siglo, una personalidad determinada por una fuerte voluntad y una alta intelectualidad; es la portadora de la razón técnica, la creadora de los grandes monopolios, la conquistadora de las fuerzas de la naturaleza, pero sin un sentido último que la determine, es la persona dominada por propósitos, pero sin significado último: "...la persona del período de la burguesía triunfante estaba dominada por propósitos sin significado último y por sensaciones y acciones sin centro espiritual"²⁵⁹.

En una obra muy posterior: *Science and the Contemporary World in the View of a Theologian* (1960), Tillich establece una relación entre la sociedad técnica y la personalidad, ya no desde su manifestación en el arte, sino directamente en el interior mismo de la persona. Se establece una clara relación entre la perversión medios y fines que ha impregnado la sociedad técnica y el sentimiento de vacío y de falta de sentido propio del hombre de hoy:

“Mas allá de esta amenaza externa [la amenaza sobre la vida en la Tierra] ha surgido de la alianza de la ciencia con la técnica una amenaza espiritual más duradera: ha causado una perversión de medios y fines. Ha capacitado al hombre para producir herramientas sin límites y hacer de esta producción un fin en sí misma. De este modo suprimió la pregunta por un fin, de un significado no solo del proceso de producción y consumo (bajo el control de la publicidad), sino de la vida como tal. El sentimiento

²⁵⁸ Cfr. Paul Tillich, *The World Situation*, 11.

²⁵⁹ "... the person of the period of triumphant bourgeoisie was dominated by purposes without ultimate meaning and by sensations and actions without spiritual center" (*Ibid.*, 12).

de vacío y de falta de sentido en innumerables personas es el resultado de esta perversión²⁶⁰

Es en el libro *The Courage to Be*, donde Tillich profundiza más en la relación de la sociedad técnica con la situación espiritual del hombre actual. Esto lo hace desde una perspectiva ontológica, desde la cual comprende la situación personal del hombre de hoy en su mayor profundidad.

De acuerdo con este libro, el hombre de hoy vive una situación de angustia espiritual que tiene por supuesto una sociedad que se ha preocupado de los medios, no de los fines; por tanto, una sociedad sin significado último.

La angustia espiritual del hombre de hoy no es otra cosa que la angustia ante la amenaza del no ser manifestada en el sentimiento del vacío y la falta de significado propios del término del período moderno. En los párrafos siguientes ahondaremos en esta significación.

Tillich define la angustia como el estado en el cual un ser es consciente de su posible no ser. Dicho en forma breve, la angustia es la conciencia existencial del no ser, entendiendo la palabra existencial no como un conocimiento abstracto de no ser sino como la conciencia del no ser como parte de nuestro propio ser²⁶¹. La angustia es la experiencia de la propia finitud, es algo natural del hombre como tal. Ahora bien, Tillich distingue tres tipos de amenazas del no ser, a los cuales corresponden tres tipos de angustia: El no ser amenaza la autoafirmación óptica del hombre, relativamente en términos de destino y absolutamente en términos de muerte; amenaza la autoafirmación moral del hombre, relativamente en términos de culpa y absolutamente en términos de condenación; y en tercer lugar amenaza la autoafirmación espiritual del hombre, relativamente en términos de sentimiento de vacío y absolutamente en términos de falta de

²⁶⁰ “Beyond this immediate external threat, a more longtime spiritual danger has resulted from the alliance of science and technology: It has caused a perversion of means and ends. It enabled man to produce tools without limits and to make this production into an end itself. In this way it suppressed the question of an end, of the meaning not only of the process of production and consumption (under the control of advertisement), but of life as such. The feeling of emptiness and meaninglessness in innumerable people is a result of this perversion” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 177).

²⁶¹ Cfr. Paul Tillich, *The Courage to Be*, 35.

sentido. La angustia es la conciencia de estas tres formas de amenaza, que se manifiesta correlativamente en los tres tipos diferentes de angustia: la angustia por la muerte (angustia óptica), la angustia por la condenación (angustia moral) y la angustia por el sin sentido (angustia espiritual)²⁶². Estas tres formas de angustia están presentes simultáneamente en el hombre, pero normalmente una de ellas domina sobre las otras dos. Tillich distingue tres períodos de nuestra historia en Occidente con el predominio de una de estas tres angustias²⁶³. Así, al final de la antigüedad predominaba la angustia óptica, al final de la Edad Media la angustia moral, y al final del período moderno predomina la angustia espiritual. En efecto, en la Antigüedad la tiranía de los emperadores posteriores a Augusto, la destrucción de las ciudades independientes y de las ciudades estados, el sentimiento de estar en las manos de los poderes, naturales y políticos, todo esto produjo una tremenda angustia por la muerte y el destino. Al final de la Edad Media predominó la angustia por la culpa y la condenación. Esta angustia fue simbolizada por la *ira de Dios*, intensificada por la gran imaginación sobre el infierno y el purgatorio, y acompañado todo esto por los medios para aplacar su angustia, como las peregrinaciones a los lugares sagrados, los ejercicios ascéticos y las devociones a las reliquias. Por último, el final del período moderno está dominado por el sentimiento de vacío y el sinsentido. El surgimiento de la civilización técnica, junto con el quiebre del absolutismo y el desarrollo del liberalismo y la democracia constituyen el presupuesto para el tercer período de angustia²⁶⁴.

Nuestro autor es testigo de este tercer tipo de angustia especialmente en la sociedad norteamericana. La angustia del sentimiento de vacío y de sinsentido surge en esta sociedad que tiene la producción misma como su fin, su *telos*²⁶⁵. La angustia por el sinsentido está enraizada justamente en la naturaleza de la productividad finita. Pues aunque es cierto que lo que importa en la sociedad norteamericana no es la producción de

²⁶² Cfr. *Ibid.*, 42.

²⁶³ Cfr. *Ibid.*, 57 ss.

²⁶⁴ “The breakdown of absolutism, the development of liberalism and democracy, the rise of a technical civilization with its victory over all enemies and its own beginning disintegration - these are the sociological presupposition for the third main period of anxiety. In this the anxiety of emptiness and meaninglessness is dominant” (*Ibid.*, 61)

²⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 108 – 109.

herramientas como tales, sino la producción de éstas como el resultado de la productividad humana, aun queda la pregunta ¿para qué? Esta pregunta no puede ser acallada completamente²⁶⁶. Tillich relaciona esta angustia precisamente con la ambigüedad de medios y fines de la actividad productiva de la sociedad norteamericana, lo plantea en forma de pregunta:

“¿Cuál es el fin de todos los magníficos medios proporcionados por la actividad productiva de la sociedad Americana? ¿Los medios no han absorbido los fines, y la producción ilimitada de medios no indica la ausencia de fines?”²⁶⁷

El hombre ha llegado a convertirse en un medio al servicio de medios²⁶⁸. Tillich llega a afirmar que en esta sociedad el hombre es considerado como una máquina más que como un ser humano²⁶⁹.

En este contexto Tillich se refiere en varias oportunidades a la filosofía existencialista como una reacción frente a la despersonalización del hombre en la sociedad técnica moderna²⁷⁰. La despersonalización del hombre en la sociedad técnica es el trasfondo del ataque de Pascal contra la racionalidad matemática en el siglo XVII; es el trasfondo del ataque de Kierkegaard contra la lógica despersonalizante en el pensamiento de Hegel; es el trasfondo de la lucha de Marx contra la deshumanización y de la lucha de Nietzsche por la creatividad. Pues el trasfondo del deseo de la mayoría de los filósofos es salvar la vida

²⁶⁶ “The anxiety of doubt and meaninglessness is potentially as great as the anxiety of fate and death. It is rooted in the nature of finite productivity. Although, as we have seen, the tool as a tool is not important but rather the tool as a result of human productivity, the question: for what? cannot be suppressed completely. It is silenced but always ready to come into the open. Today we are witnessing a rise of this anxiety and a weakening of the courage to take it into itself” (*Ibid.*, 111).

²⁶⁷ “What is the end of all the magnificent means provided by the productive activity of American society? Have not the means swallowed the ends, and does not the unrestricted production of means indicate the absence of ends?” (*Ibid.*, 108).

²⁶⁸ “The safety which is guaranteed by well-functioning mechanisms for the technical control of nature, by the refined psychological control of the person, by the rapidly increasing organizational control of society -this safety is bought at a high price: man, for whom all this was invented as a means, becomes a means himself in the service of means” (*Ibid.*, 138).

²⁶⁹ “Man in this society was pressed into a scheme of thought, action, and daily behavior that reminds more of machine parts than of human beings” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 128).

²⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 137.

del poder destructivo de la auto-objetivación propia de nuestra sociedad industrial²⁷¹. Los filósofos existencialistas luchan por la preservación de la persona, por la auto-afirmación del yo en una situación en la cual el yo se ha perdido en este mundo. “Ellos trataron de indicar un camino para el coraje de ser uno mismo bajo condiciones que aniquilan el yo y lo reemplazan por la cosa”²⁷². Los existencialistas del siglo XX, a diferencia de las filosofías existencialistas y el romanticismo del siglo anterior, han experimentado la pérdida del sentido, como lo afirma claramente Tillich:

“El hombre del siglo veinte ha perdido un mundo significativo y un yo que vive en significados que surgen desde un centro espiritual. El mundo de objetos creados por el hombre ha absorbido al mismo que lo creó y que pierde ahora su subjetividad en él. Se ha sacrificado a sus propias producciones. Pero el hombre es aún consciente de lo que ha perdido o está constantemente perdiendo. Es todavía suficientemente hombre como para experimentar su deshumanización o desesperación. No conoce la salida pero trata de salvar su humanidad expresando la situación como sin salida. Reacciona con el coraje de la desesperación, el coraje de tomar su desesperación sobre él mismo y resistir la amenaza radical del no ser por medio del coraje de ser uno mismo”²⁷³.

Anteriormente, en esta tesis, habíamos hablado de la despersonalización del hombre en el marco de la ambigüedad persona y cosa. Ahora también hablamos de la despersonalización, en el marco de la ambigüedad medios y fines. Ambas

²⁷¹ “It is the background of the desire of most of the philosophers of life to save life from the destructive power of self-objectivation” (*Ibid.*, 138).

²⁷² “They tried to indicate a way for the courage to be as oneself under conditions which annihilate the self and replace it by the thing” (*Ibid.*, 138-139).

²⁷³ “Twentieth-century man has lost a meaningful world and a self which lives in meanings out of a spiritual center. The man-created world of objects has drawn into itself him who created it and who now loses his subjectivity in it. He has sacrificed himself to his own productions. But man still is aware of what he has lost or is continuously losing. He is still man enough to experience his dehumanization or despair. He does not know a way out but he tries to save his humanity by expressing the situation as without an ‘exit’. He reacts with the courage of despair, the courage to take his despair upon himself and to resist the radical threat of nonbeing by the courage to be as oneself” (*Ibid.*, 139 - 140).

despersonalizaciones apuntan a lo mismo: la pérdida de la subjetividad del hombre; este último no es considerado en toda su dignidad como persona. Sin embargo existen diferencias entre ambas. Bajo el marco de la ambigüedad persona y cosa la despersonalización se manifiesta en la transformación del hombre en un engranaje de la máquina productora en su calidad de operador de ella. Mientras que dentro del marco de la ambigüedad medios y fines, la despersonalización consiste en que la persona es transformada en un medio al servicio de otros medios en una sociedad determinada por la producción de medios sin fines. El hombre en esta sociedad técnica se convierte en un objeto de cálculo y manipulación para conformarse a la finalidad de la sociedad técnica, que es la producción de medios. El hombre, al adaptarse a esta sociedad, se convierte en un medio para fines que son en realidad medios porque no se les ve en ellos ningún fin al cual dirigirse. He aquí, justamente, la ambigüedad medios y fines que afecta al hombre mismo como parte integrante de la sociedad. Esto lo podemos ver claramente en un fragmento del escrito *The Church and Contemporary Culture* (1956):

“La protesta de este movimiento [el existencialismo del siglo XIX y XX] se dirige contra el puesto del hombre en el sistema de producción y consumo de nuestra sociedad. Se supone que el hombre es el dueño de su mundo y de sí mismo. Pero realmente se ha convertido en una parte de la realidad que ha creado. Es un objeto entre objetos, una cosa entre cosas, un engranaje dentro de la máquina universal a la que debe adaptarse con el objetivo de no ser hecho pedazos por ella. Pero esta adaptación lo hace ser un medio para fines que son en realidad ellos mismos medios, y en los que está faltando un fin último”²⁷⁴

²⁷⁴ “This movement’s protest is directed against the position of man in the system of production and consumption of our society. Man is supposed to be the master of his world and of himself. But actually he has become a part of the reality which he has created. He is an object among objects, a thing among things, a cog within a universal machine to which he must adapt himself in order not to be smashed by it. But this adaptation makes him a means for ends which are in reality means themselves, and in which an ultimate end is lacking” (Paul Tillich, *Writings in the Philosophy of Culture*, 283).

3. La ambigüedad libertad y limitación.

3.1. La situación: el peligro atómico de destrucción total y la carrera espacial.

Entrando a la década de los 60' comienza a vivirse una nueva situación en el contexto de las relaciones entre las dos superpotencias: Estados Unidos y la Unión Soviética. Se hace patente una tensa relación que va a ser denominada como *guerra fría*. En efecto, tras la segunda guerra mundial, Estados Unidos y la Unión Soviética se embarcaron en una amarga guerra fría de espionaje y propaganda. La exploración espacial y la tecnología de satélites alimentaron la guerra fría en ambos frentes. Pues el equipamiento a bordo de satélites podía espiar a otros países, y los logros espaciales servían de propaganda para demostrar la capacidad científica y el potencial militar de un país. Gran parte del desarrollo tecnológico requerido para el viaje espacial se aplicaba igualmente a los cohetes de guerra como los misiles balísticos intercontinentales. Pues, no sin razón, Tillich ve una íntima conexión entre la exploración espacial y la preparación para la guerra²⁷⁵.

La carrera espacial había comenzado con el exitoso lanzamiento del Sputnik 1, primer satélite artificial ruso en alcanzar la órbita, el 4 de Octubre de 1957. Antes del Sputnik, Estados Unidos suponía ser por mucho superior en desarrollo tecnológico a cualquier otra nación, por lo cual, en respuesta al logro soviético empleará enormes esfuerzos para recuperar su supremacía técnica. Es así como solo cuatro meses después del lanzamiento del Sputnik lanzó su primer satélite, el Explorer I. Así comenzó la carrera por la supremacía técnica espacial. La carrera espacial se constituye para Tillich en un verdadero símbolo de la mente moderna: "...Yo propongo el símbolo de la exploración espacial. Me parece que es no solo el más actual sino el más característico de los rasgos de la mente moderna"²⁷⁶.

²⁷⁵ Cfr. pág. 111 de esta tesis

²⁷⁶ "...I propose the symbol of space exploration. It seems to me not only the most current but also the most characteristic of the traits of the modern mind" (Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, 23).

Por otro lado está el desarrollo del armamento atómico. La producción de la bomba atómica tiene una historia más larga. El científico nuclear Leó Szilárd, entre otros, persuadió a Albert Einstein para que advirtiera al presidente Franklin D. Roosevelt del riesgo en no ser los primeros en tener esta bomba. Einstein se comunicó con Roosevelt por medio de una carta que Szilárd bosquejó y fue enviada el 2 de agosto de 1939; en respuesta a ello Roosevelt incrementó las investigaciones acerca de las implicancias en la seguridad nacional de la fisión nuclear. En sus primeros momentos los líderes de la Iglesia y el público en general no sabían nada sobre el desarrollo de la bomba atómica, pues fue un asunto decidido por científicos, militares y unos pocos políticos, particularmente el presidente Roosevelt y Truman. Es un síntoma de esto que en el brillante ensayo de 1945 *The World Situation*, por ejemplo, Tillich no hizo mención del nuevo tipo de armamento, al tiempo que se estaba llevando a cabo el proyecto Manhattan.

Pero muy pronto el mundo conocería el tremendo poder destructivo de las bombas de plutonio arrojadas en Hiroshima y Nagasaki. Es así como el desarrollo de la bomba atómica o nuclear se convirtió en una carrera a la que se sumaron además de los norteamericanos, los alemanes y los rusos; dado que el poder de destrucción de esta arma determinaría quien sería el vencedor de la guerra era necesario todo el apoyo gubernamental para terminarla lo antes posible.

La primera declaración semi-oficial de la Iglesia protestante sobre este tema se realizó en 1946, bajo el nombre de *Relación de la Iglesia con la guerra a la luz de la Fe Cristiana*²⁷⁷. En ésta la *bomba sorpresiva* fue calificada como moralmente indefendible. Su posición se puede resumir en los siguientes puntos: todo cristiano debe resistir estos nuevos métodos bélicos; el problema es la guerra misma; Estados Unidos debe parar la producción de bombas y prometer no ser el primero en usarla; y la O.N.U. debe controlar las armas atómicas.

En los años siguientes la Iglesia comienza a matizar su posición. En general reina la idea de la necesidad de la política de la disuasión. Es así como en 1950 *The Federal*

²⁷⁷ *Report of the Commission on the Relation of the Church to the war in the Light of the Christian Faith*, realizado por *Federal Council of the Church of Christ in America*, 1946.

Council Report of the Duna Commission declara la necesidad de la disuasión, e incluso no renunciaría incluso a usar primero la bomba atómica.

Tillich no está ajeno a este asunto y a las discusiones al respecto. Nuestro autor rechaza la idea de la guerra total, pero no renuncia totalmente a la bomba atómica. Suscribió las afirmaciones realizadas por la *Federal Council of Churches Commission*, en cuanto hacía una distinción entre el bombardeo de ciudades y otros usos de las armas nucleares. Estas últimas pueden, bajo algunas circunstancias, ser usadas, pero debe ser rechazado su uso indiscriminado. Sin embargo, en algunos de sus escritos más tardíos Tillich es claro en rechazar tajantemente la utilización de las armas atómicas. Por ejemplo en su artículo publicado en 1954, *The Hydrogen Cobalt Bomb*, donde ve en este tipo de armas que el hombre tiene en sus manos la posibilidad de la autodestrucción total²⁷⁸; y en otro escrito de 1961, titulado *Seven Theses concerning the Nuclear Dilemma*, sostiene que la utilización de armas atómicas sólo traería destrucción mutua y no conseguiría la meta que la misma guerra persigue²⁷⁹.

A pesar de su profundo interés en estos temas, Tillich rehúsa participar en distintas organizaciones donde fue invitado. Sin embargo, a propósito de la crisis de Berlín de 1961, accede a participar en un panel de discusión de la primera dama Eleanor Roosevelt, con Henry Kissinger y el periodista James Reston, entre otros. En esta ocasión Tillich se negó a apoyar la defensa de Berlín con armas nucleares. Pues para él la defensa es una obligación moral, pero defender algo por medio de acciones que signifiquen su destrucción, viola la razón de la defensa. Cualquier recurso a la guerra debe servir para una justicia creativa, pero la guerra atómica no puede ser justificada éticamente.

²⁷⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 198.

²⁷⁹ "In the light of the aim of intergroup justice, a war fought with atomic weapons cannot be justified ethically. For it produces destruction without the possibility of a creative new beginning. It annihilates what it is supposed to defend" (*Ibid.*, 198).

3.2. La ambigüedad libertad y limitación en la era espacial

Esta ambigüedad está definida por “los conflictos causados por las posibilidades infinitas del progreso técnico y los límites de su finitud [del hombre] en su adaptación a los resultados de su propia productividad”²⁸⁰, y se hace efectiva hoy en día por los insospechados avances de la ciencia unida con la técnica, que ofrecen a los hombres de hoy posibilidades de ir más allá de los límites de las condiciones dadas de su existencia.

En efecto, hoy en día el desarrollo de la técnica tiene la característica de ofrecer posibilidades infinitas de superación de los límites de nuestra condición natural dada, pero esa cualidad de proporcionar un medio para superar las condiciones naturales del hombre es una característica de la técnica en sí y se ha manifestado en toda su historia. Pues “así como el lenguaje nos libera de los límites del ‘aquí y ahora’ a través de los universales, así el manejo técnico de la realidad libera de los límites de las condiciones naturales de la existencia por la producción de herramientas”²⁸¹. El hombre, en su finitud, está atado a las condiciones limitadas de su existencia, pero en su libertad tiene la posibilidad de trascender lo dado en su existencia por medio de la utilización de los medios técnicos que tiene a su disposición. El problema que se plantea hoy es que la técnica ofrece posibilidades sin límites siendo el hombre un ser finito, limitado. La ambigüedad de libertad y limitación consiste justamente en esto, en que el hombre cuenta con posibilidades técnicas ilimitadas pero sigue siendo un ser limitado; y siendo así, el hombre se adapta a los resultados de su producción: “la técnica abre un camino dentro del cual no se ve el límite, pero lo hace a través de un ser limitado, finito”²⁸².

Esta ambigüedad está expresada claramente en el símbolo del mito griego de Prometeo y la historia de la Torre de Babel:

²⁸⁰ “... the conflicts caused by the unlimited possibilities of technical progress and the limits of his finitude in adapting himself to the results of his own productivity” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 258).

²⁸¹ “As language liberates from bondage to the ‘here and now’ through universals, so the technical handling of encountered reality liberates from bondage to the naturally given conditions of existence by the production of tools” (*Ibid.*, 61).

²⁸² “It opens up a road along which no limit can be seen but it does so through a limited, finite being” (*Ibid.*, 73).

“La ambigüedad de libertad y limitación en la producción técnica está poderosamente expresada en mitos y leyendas. Subyace a la historia bíblica del árbol del conocimiento del cual Adán come contra la voluntad de los dioses y el mito griego de Prometeo, quien trae fuego a los hombres, también en contra de su voluntad. Quizás la historia de la Torre de Babel, que nos relata el deseo del hombre de estar unidos bajo un símbolo en el que vence su finitud y alcanza la esfera divina, es la más cercana a nuestra propia situación”²⁸³

En la conferencia dictada por Tillich en 1960, titulada *Science and the Contemporary World in the View of a Theologian*²⁸⁴, se muestra esta ambigüedad como un producto de la alianza de la técnica con la ciencia en nuestros días. Aquí Tillich no deja de mencionar sus aspectos positivos, pues la técnica “ha liberado [al hombre] de la esclavitud de las funciones mecánicas y ha roto los límites del tiempo y el espacio biológicos en un nivel sorprendente”²⁸⁵. Pero, al mismo tiempo, se reconoce su lado negativo: la posibilidad de la destrucción total:

“Pero el otro lado se ha manifestado igualmente. Por primera vez en la historia, la alianza de la ciencia y la técnica ha producido herramientas de completa destrucción biológica, no solo de la humanidad histórica, sino de todo ser viviente en la Tierra. Esto se ha vuelto una posibilidad, y porque la posibilidad es tentación, puede volverse realidad”²⁸⁶

²⁸³ “The ambiguity of freedom and limitation in technical production is powerfully expressed in myths and legends. It underlies the biblical story of the tree of knowledge from which Adam eats against the will of the gods and in the Greek myth of Prometheus, who brings fire to men, also against their will. Perhaps the story of the Tower of Babel, telling of man’s desire to be united under a symbol in which his finitude is overcome and the divine sphere reached, is nearest to our own situation” (*Ibid.*, 73).

²⁸⁴ Publicada en Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 175 - 184.

²⁸⁵ “It has liberated him from the slavery to mechanical functions and has broken through the limits of the biological time and the biological space to a surprising degree” (*Ibid.*, 177).

²⁸⁶ “But the other side has become equally manifest. For the first time in history, the alliance of science and technology has produced tools of complete biological destruction, not only of historical mankind, but of all living beings on earth. This has become a possibility, and since possibility is temptation, it may become reality” (*Ibid.*, 177).

Tillich menciona dos logros técnicos que sirven de símbolos actuales para esta ambigüedad. Estos son las exploraciones espaciales y el armamentismo atómico. Ambos, por cierto, íntimamente relacionados.

La exploración espacial es el tema central del escrito *The Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature*²⁸⁷. Por los progresos de la técnica el hombre ha logrado lo que antes solo estaba en la imaginación: la penetración en el espacio más allá de la gravitación de la Tierra. A las reacciones emocionales de admiración y orgullo de los primeros momentos le siguió la evaluación conflictiva que contrasta los efectos positivos y negativos de la exploración espacial.

La exploración espacial ha significado el cumplimiento del deseo del hombre de trascender el reino de la experiencia de vivir en un mundo limitado²⁸⁸. La Tierra es trascendida, ahora no mitológicamente ni por medio de las novelas supranaturalistas (de ciencia ficción), es decir, no a través de algo cualitativamente distinto, sino a través de algo cualitativamente igual: el mismo universo natural²⁸⁹. El lado positivo de esta ambigüedad es descrito por medio de las reacciones positivas de la gente ante tales logros. Pero Tillich también remarca el lado negativo. Esto lo hace identificando varias consecuencias.

Una de estas consecuencias es un tipo de extrañamiento que se produce entre el hombre y la Tierra. La posibilidad de mirar la tierra desde el espacio lleva a una objetivación de la Tierra por parte del hombre. La Tierra pierde su *maternidad*, pierde su poder de dar vida, su capacidad de mantener al hombre *en sus brazos*, se convierte en un gran cuerpo material que puede ser mirado y calculado²⁹⁰.

Otra consecuencia tiene que ver con el cambio en la visión de sí mismo del hombre frente al espacio. La consecuencia es la angustia de sentirse perdido en un rincón del inmenso universo. Paradójicamente, junto con el crecimiento del poder de control ha crecido la angustia de sentirse pequeño delante de la inmensidad del universo. El vértigo

²⁸⁷ Publicado en Paul Tillich, *The Future of Religions*, 39 – 51.

²⁸⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Future of Religions*, 43.

²⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 44.

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 45.

sentido por la gente desde los tiempos de Pascal al enfrentar el espacio vacío entre las estrellas ha crecido en este período en el cual el hombre ha sido empujado corporalmente dentro de este espacio²⁹¹.

Otra consecuencia más fundamental es el gran triunfo de la línea horizontal sobre la vertical²⁹². Este triunfo lo entiende Tillich desde la perspectiva del proceso que se ha venido desarrollando desde el Renacimiento hasta nuestros días. Desde el Renacimiento en adelante se han dado varios pasos que han llevado a los logros técnicos alcanzados hoy, de manera que no se puede entender bien la actual situación sin verla como una progresión de pasos previos. “El descubrimiento de lo horizontal es el primer paso en el desarrollo en el cual la exploración espacial es el último paso preliminar. Ambos son la victoria de lo horizontal sobre la línea circular y la línea vertical”²⁹³. Tillich expresa el cambio de situación por medio de símbolos geométricos. El círculo expresa la realización de la vida dentro del cosmos y sus potencialidades, tal como lo podemos encontrar en la Grecia antigua; la línea vertical simboliza la dirección de la vida hacia lo que trasciende el cosmos, tal como lo podemos encontrar en la Antigüedad tardía y en la Edad Media; y la línea horizontal indica la tendencia hacia el control y la transformación del mundo al servicio del hombre, tal como lo encontramos en el Renacimiento y la Ilustración. La exploración espacial significa extender el dominio y el control más allá de los límites de lo antes imaginable, y con ello el inmenso predominio de la dimensión horizontal sobre la dimensión vertical:

“Un símbolo muy expresivo del avance en la dimensión horizontal es ir más allá del espacio que es controlado por el poder gravitacional de la tierra en dirección al espacio del mundo. Es interesante que se llama a este espacio del mundo simplemente ‘espacio’ y se habla, por ejemplo, de viaje espacial, como si todo viaje no fuera un viaje en el espacio. Quizás se siente que la

²⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 44.

²⁹² Cfr. *Ibid.*, 45.

²⁹³ “The ‘discovery of the horizontal’ is the first step in a development in which space exploration is the preliminary last step. Both are victories of the horizontal over the circular and the vertical line” (*Ibid.*, 40).

verdadera naturaleza del espacio ha sido descubierta solamente al entrar en este espacio ilimitado del mundo. En cualquier caso, el predominio de la dimensión horizontal sobre la dimensión de profundidad ha sido inmensamente acrecentado por la abertura del espacio más allá del espacio de la tierra”²⁹⁴

Para Tillich el rendirse a la dimensión horizontal no es inocuo, lleva a la profundización de los síntomas de vacío y la desesperanza propios de nuestro tiempo²⁹⁵

Otra consecuencia, aun más decisiva con respecto a esta ambigüedad es la relación que Tillich establece entre las exploraciones espaciales y el poder de autodestrucción total. Nuestro autor no explica en qué consiste esta unión entre los viajes espaciales y la fabricación de armas con capacidad de destrucción total, pero sí afirma que esta unión es muy estrecha:

“... La otra razón más particular [acerca de la angustia ante el poder controlador], desconocida para ambos [el salmo 8 y Pascal], es el hecho de que el hombre puede usar su poder de control para la autodestrucción, no solo de algunas partes de la humanidad, sino de toda ella. La íntima relación de la exploración espacial con la preparación para la guerra ha causado una profunda sombra sobre la reacción emocionalmente positiva ante la exploración espacial. Y esta sombra no retrocederá mientras estén unidas la producción de armas con la exploración espacial”²⁹⁶

²⁹⁴ “A most expressive symbol of this attitude of going ahead in the horizontal dimension is the breaking through of the space that is controlled by the gravitational power of the earth into the world-space. It is interesting that one call this world-space simply ‘space’ and speaks, for instance, of space travel, as if every trip were not travel into space. Perhaps one feels that the true nature of space has been discovered only through our entering into indefinite world-space. In any case, the predominance of the horizontal dimension over the dimension of depth has been immensely increased by the opening up of the space beyond the space of the earth” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 43).

²⁹⁵ Cfr. pág. 200 de esta tesis

²⁹⁶ “The other, more particular reason, unknown to both of them, is the fact that man can use his controlling power for self-destruction, not only of parts of mankind, but of all of it. The intimate relation of space exploration to preparation for war has thrown a deep shadow over the emotionally positive reaction to space exploration. And this shadow will not recede as long as production of weapons and space exploration are tied up with each other” (*Ibid.*, 45).

El segundo logro técnico científico que tiene que ver con esta ambigüedad lo constituye la producción de armamento nuclear, con la consecuente posibilidad de destrucción total que ella implica. Como se sigue de la cita de arriba, ambas manifestaciones, la carrera espacial y la producción de armas nucleares, están íntimamente unidas. De hecho los lanzamientos espaciales han estado dominados por los intereses militares.

En una conferencia dictada en 1965, en el Colegio de Graduados del Departamento de Agricultura, en Washington D.C. (*Graduate School of the Department of Agriculture*), titulada *Shadow and Substance: A Theory of Power*²⁹⁷, Tillich presenta con mucha claridad la ambigüedad de los avances técnicos en materia nuclear. En esta presentación el autor coloca al hombre como el portador del mayor poder del ser entre todas las cosas de la tierra. Por eso el hombre ha sido calificado como la *imagen de Dios* en el Antiguo Testamento, y como el *pequeño universo* por los filósofos del Renacimiento²⁹⁸. Este poder se ha manifestado hoy sobre todo en las ilimitadas posibilidades que ofrece la técnica:

“La grandeza de su poder se ha hecho manifiesta como nunca antes en la habilidad del hombre para liberarse de la total vinculación al suelo en que ha crecido, la Tierra; pero también en su posibilidad de destruirse a sí mismo junto con toda la vida en la Tierra. Él puede sobrepasar y puede aniquilar una gran parte, quizás la más importante, de la creación divina en la Tierra”²⁹⁹.

La invención de las armas nucleares ha traído un cambio en la relación entre los tres elementos: el poder, el amor y la justicia. A esta trilogía hay que agregar la fuerza, que es la herramienta del poder. Pues para Tillich el poder no se contradice con la ética

²⁹⁷ Publicada en Paul Tillich, *Political Expectation*, 115 - 124.

²⁹⁸ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 116.

²⁹⁹ “The greatness of this power has become manifest as never before in man’s ability to liberate himself from total bondage to the ground out of which he has grown, the earth; but also in his possibility of destroying himself along with all life on earth. He can surpass and he can annihilate a large part, perhaps the most important part, of the divine creation on earth” (*Ibid.*, 116).

cristiana. El amor es el impulso para reunir lo separado, y donde el poder apoya tal unión, el poder ejerce el trabajo del amor. El poder realiza esta unión tanto en comunidades pequeñas como en grandes comunidades, en una tribu, en una ciudad, en una familia, en una nación. Pues en todas ellas, en la medida en que son lo que se supone que son, están unidos el poder y el amor. El tercer elemento es la justicia, sin ella el amor no sería amor ni el poder sería poder. La justicia es la estructura del poder sin la cual el poder sería destructivo, y es la columna del amor sin la cual el amor sería un asunto meramente sentimental.

Ahora bien, en la existencia humana no se puede dar la utopía de ejercer el poder con ausencia total de la fuerza. En la historia humana se dan continuamente nuevas situaciones en las que debe ser usada la fuerza, en la sabiduría del amor, unida al poder y a la justicia. Pero rara vez se ha realizado un cambio tan notorio como el producido por la invención de las armas nucleares: “La fuerza, como la herramienta del poder unido al amor en la forma de la justicia, se ha convertido en un medio para la destrucción de todo poder humano”³⁰⁰. Se realiza un gran cambio con respecto a la utilización del poder al servicio del amor. La ética cristiana admite el derecho a la justa defensa, pero niega a cualquier persona el derecho de usar estas herramientas como las armas nucleares de modo que contravenga la creación divina. Pues la meta del poder es unir y hacer lo que el amor quiere, pero con la utilización de armas nucleares se aniquila al portador del poder (el hombre), pues hay una contradicción si la fuerza, que está para el servicio del poder, destruye el poder al cual sirve. De alguna manera la utilización del armamento nuclear significa el término de la guerra, porque una guerra sin una posible victoria y una posible reunión de lo separado no es una guerra, sino una catástrofe³⁰¹.

En esta misma línea, en *Systematic Theology* se plantea que las consecuencias del uso de las armas nucleares anulan el propio fin para el que fueron creadas :

³⁰⁰ “Force as the tool of power united with love in the form of justice has become the means of the destruction of all human power” (*Ibid.*, 123).

³⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 123.

“La mejor herramienta, y generalmente los mejores medios técnicos para cualquier fin, constituyen una realidad cultural de consecuencias ilimitadas. Un elemento no progresivo aparece solamente si se plantean las preguntas: ¿Para qué fines? O: ¿Hay herramientas que por sus consecuencias pueden anular el fin para el cual se han producido (e.g. armas atómicas)?”³⁰².

³⁰² “The better tool, and generally the technically better means for whatever end, is a cultural reality of never ending consequences. A non-progressive element appears only if the questions are raised: For which ends? Or, are there tools which by their consequences may defeat the ends for which they are produced (e.g., atomic weapons)?” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 338).

III LA RAÍZ DE LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA

Después de haber identificado, en el capítulo anterior, las manifestaciones concretas de la ambigüedad de la técnica, surge naturalmente la pregunta por la procedencia de tal ambigüedad, ¿de dónde viene? ¿cuál es su raíz? El objetivo de este capítulo es tratar de dar una respuesta a esta pregunta.

En Tillich hemos encontrado dos perspectivas que responden por la raíz de la ambigüedad de la técnica. Una de ellas es la perspectiva proporcionada por la idea de lo demoníaco, y la otra es la perspectiva del ser extrañado de su propio fundamento. La primera se asocia con toda una tradición que proviene del misticismo luterano y el así llamado *irracionalismo filosófico*³⁰³, representados fundamentalmente por Jacob Boehme, y que la encontramos desarrollada principalmente en el período alemán de Tillich. La segunda perspectiva se asocia con una ontología de tipo existencial, que la encontramos presente principalmente en *Systematic Theology*³⁰⁴.

1. Raíz en lo demoníaco.

El capítulo I de esta tesis dejó en claro que en el período alemán la realidad de la ambigüedad en general, entendida como la simultaneidad de fuerzas que son a la vez constructivas y destructivas, es expresada principalmente por medio del término *lo demoníaco*. Por otro lado hemos dicho que la técnica es ambigua, pero hasta aquí no hemos afirmado justificadamente que la técnica sea demoníaca. Lo que haremos, entonces, como primer paso, es identificar en los textos de Tillich la afirmación de la ambigüedad demoníaca de la técnica; luego nos centraremos en investigar de dónde viene tal ambigüedad, cuál es el origen de lo demoníaco.

³⁰³ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54, 58.

³⁰⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 24 – 28.

1.1. La técnica demoníaca

En el intento de interpretar la realidad desde la perspectiva del Socialismo Religioso, Tillich identifica la técnica con lo demoníaco. Esto lo podemos ver en su escrito de 1923 *Basic Principles of Religious Socialism*, donde califica claramente la técnica como demoníaca³⁰⁵, y en el ensayo de 1926, *The Demonic*, donde define la técnica como una demonía del presente³⁰⁶. También en el ensayo de 1927, *The Logos and Mythos of Technology*, Tillich afirma que la técnica es demoníaca³⁰⁷ y que tiene efectos demoníacos³⁰⁸. Por último, en *Systematic Theology* también hay referencia a la técnica como demoníaca; aquí se afirma que las inmensas posibilidades técnicas que nos ofrecen los descubrimientos atómicos tienen un carácter demoníaco, y como tal son ambiguos, de manera que no se pueden rechazar ni aceptar³⁰⁹.

Hasta aquí hemos podido identificar la afirmación básica que la técnica es demoníaca; pero ¿de dónde viene la ambigüedad de lo demoníaco?

En *Basic Principles of Religious Socialism* Tillich indica concisamente que lo demoníaco es producto de la erupción del fondo irracional de cualquier realización creativa de la forma: “Lo demoníaco es la contradicción de la forma incondicionada, una erupción del fundamento irracional de cualquier realización de la forma que es individual y creativa”³¹⁰. Por *irracional* hay que entender algo no demostrable en la interrelación de las cosas con el mundo; y por *forma*, la concreción en la existencia de la creatividad

³⁰⁵ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 58 ss.

³⁰⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 77 ss.

³⁰⁷ Cfr. Paul Tillich, *The Spiritual Situation in our Technical Society*, 60.

³⁰⁸ “...It [the machine] has an individual existence [...] that cannot be figured out completely, that can have an uncanny, even demonic effect.” (*Ibid.*, 56).

³⁰⁹ “The problem caused by the unlimited possibilities of technical production is even more difficult when the consequences are almost inescapably destructive. Such consequences have become visible since the Second World War and have produced strong emotional and moral reactions in most people, above all in those who are mainly responsible for the technical ‘structures of destruction’ - atomic weapons- which, according to the nature of the demonic, cannot be rejected and cannot be accepted. Therefore the reaction of these men, as well as of the people, to the demonic character inherent in the stupendous technical possibilities of the atomic discoveries is split” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 259).

³¹⁰ “The demonic is the contradiction of unconditioned form, an eruption of the irrational ground of any realization of form that is individual and creative” (Paul Tillich, *Political Expectation*, 66).

manifestada en las diferentes expresiones orgánicas de la estructura total, como pueden ser los rasgos de la personalidad, el culto, una iglesia, un sistema social, etc. Pero es en los ensayos *The Demonic*³¹¹, *The Philosophy of Religion*³¹² y *Kairos and Logos*³¹³ donde se va a profundizar en la naturaleza misma de lo demoníaco y su origen en Dios mismo.

1.2. *La profundidad de lo demoníaco*

En el capítulo *The Depth of the Demonic*, de su escrito *The Demonic*, Tillich profundiza en la naturaleza de lo demoníaco. Se indica aquí que el carácter destructivo de lo demoníaco no proviene de la falta de algo, de la deficiencia o de la debilidad, sino que proviene del fundamento de la forma. De acuerdo con su autor, el camino para entender esto debe pasar por un análisis que vaya más allá de nuestra relación con la existencia, hay que llegar a la relación con lo subyacente a todas nuestras conexiones con la existencia³¹⁴. Debemos mirar a través de las interrelaciones de las cosas en el mundo, donde se nos puede revelar el fondo en las cosas, entonces podremos ver el ser sostenido por el fundamento de la existencia. Este fundamento de la existencia no es algo distinto de las cosas, sino su misma profundidad, es una cualidad de las cosas que revela una visión desde su interior. Tillich llama a esta profundidad el fundamento del ser (*ground of being*). Pero este fundamento es al mismo tiempo su abismo. Esto nos lleva a afirmar que en el fundamento de las cosas hay un elemento de inagotabilidad, pero se trata de una inagotabilidad productiva, no pasiva. En este sentido Tillich utiliza el símbolo, proveniente de Jacob Boehme, del fuego consumidor (*consuming fire/verzehrend Feuer*)³¹⁵: en el fondo del ser hay un elemento abrasador, destructor y generador de vida, simbolizado por la imagen del fuego. Siguiendo su reflexión, en este escrito, Tillich llega más al fondo, a lo divino:

³¹¹ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 77- 122.

³¹² Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?*, 27 - 121.

³¹³ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 123 - 175.

³¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 82.

³¹⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84; Jacob Boehme, *Sämtliche Werke*, IV, 215, 316.

“La forma del ser y la inagotabilidad del ser van juntos. Su unidad en la profundidad de la naturaleza esencial es lo divino; su separación en la existencia, la erupción relativamente independiente del ‘abismo’ en las cosas, es lo demoníaco”³¹⁶.

Se puede deducir de esta cita que los elementos fundamento (*ground*) y abismo (*abyss*) equivalentes a la forma y la inagotabilidad del ser, se encuentran también en Dios mismo, pero en unidad; mientras que en la existencia esta relación es distinta, la unidad se rompe y el elemento abismal del ser se encuentra independiente del fundamento del ser, aunque se trata de una independencia relativa, no absoluta. Una erupción absolutamente independiente del abismo en la existencia sería lo satánico³¹⁷, lo absolutamente destructivo. Pues lo demoníaco no es pura destrucción, sino que es ambos: lo creativo y lo destructivo. En lo demoníaco sigue persistiendo el elemento creativo junto al elemento destructivo.

Ahora daremos un paso más adelante y afirmaremos con Tillich que la raíz de lo demoníaco se encuentra en Dios mismo. Pero lo demoníaco proviene de Dios en cuanto es una tendencia incipiente en su abismo. En efecto, en el escrito de 1925 *The Philosophy of Religion*, Tillich ahonda en la fundamentación de lo demoníaco en Dios, ubica lo demoníaco en la esfera de lo propiamente sagrado. La raíz de lo demoníaco se sitúa en la negatividad sagrada del abismo, como se puede ver en la siguiente cita:

“Lo demoníaco es un impulso de la materia, resistente al significado, que asume la cualidad de lo Sagrado. Puede asumir esta cualidad, porque es una expresión del abismo del significado; por tanto tiene también cualidades extáticas, tal como las tiene lo Sagrado de carácter positivo. Es una irrupción en dirección a lo destructivo, pero una irrupción que proviene del mismo abismo que la irrupción en dirección a la gracia. La diferencia es que la gracia irrumpe a través de la forma reconociendo la forma y

³¹⁶“Form of being and inexhaustibility of being belong together. Their unity in the depth of essential nature is the divine, their separation in existence, the relatively independent eruption of the ‘abyss’ in things, is the demonic” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84).

³¹⁷ Cfr. *Ibid.*

afirmando la forma incondicionada, mientras que lo demoníaco no se somete a la forma incondicionada. Lo demoníaco tiene todas las formas de expresión que sirven para lo sagrado, pero las tiene con la marca de la oposición a la forma incondicionada, y con la intención de destrucción. La negatividad sagrada del abismo se hace negatividad demoníaca a través de la pérdida de la forma incondicionada”³¹⁸.

De acuerdo con este texto, la irrupción destructiva viene del mismo abismo que la irrupción en dirección a la gracia. Si la gracia solo viene de Dios, entonces la irrupción destructiva de lo demoníaco también viene de Dios, de su elemento abismal. La resistencia al significado, propia de lo demoníaco, está fundada en la profundidad abismal de Dios, pues lo demoníaco es un principio, o potencia, un aspecto del abismo en Dios³¹⁹.

En este tema Tillich es deudor de las elaboraciones tanto de Jacob Boehme como de F.W Schelling; dependencia que es reconocida por el mismo Tillich³²⁰ y sus comentaristas³²¹. Pero no se trata de una dependencia de ambos autores por separado, sino más bien de una línea teológica, filosófica y mística que se origina en Jacob Boehme y continúa en Schelling, entre otros. Podemos pensar, sin creer equivocarnos, que Tillich se introduce al pensamiento místico de Boehme a través de la lectura de Schelling. Tillich reconoce la influencia de Schelling desde los comienzos de sus reflexiones filosóficas y teológicas. En su ensayo autobiográfico *On the Boundary* Tillich narra que siendo joven leía con entusiasmo sus obras, incluso su tesis para la Licencia en Teología concernía al

³¹⁸ “The demonic is a meaning-resistant thrust of matter which assumes the quality of the Holy. It can assume this quality, for it is an expression of the abyss of meaning; therefore it has also ecstatic qualities, as does the Holy of positive character. It is a breakthrough in the direction of the destructive, but a breakthrough that comes out of the same abyss as the breakthrough in the direction of grace. The difference, however, is this, that grace breaks through the form while both acknowledging the form and affirming the unconditional form whereas the demonic does not submit to the unconditional form. The demonic has all the forms as expression that obtain for the sacred, but it has them with the mark of opposition to the unconditional form, and with the intention of destruction. The holy negativity of the abyss becomes demonic negativity through the loss of the unconditional form” (Paul Tillich, *What is Religion?*, 85 - 86).

³¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 85.

³²⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54, 124.

³²¹ Por ejemplo en Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich His life & Thought*, 108; en J.L. Adams, *Paul Tillich's philosophy of culture, Science, and Religion*, 52, 230; en John Carey (ed.), *Theonomy and Autonomy*, 135 – 156 y en Adrian Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, 58.

pensamiento de Schelling (*Mysticism and Sense of Guilt in Schelling's Philosophical Development*). Además, hay una dependencia de Schelling con respecto a Boehme, según lo reconoce el mismo Tillich³²². Por tanto, es lógico pensar que Tillich se introdujo a los temas de Boehme a partir de la lectura de las obras de Schelling. En efecto, para referirse a la raíz de lo demoníaco Tillich utiliza el término propio de Schelling *potency* (*Potenz*)³²³, como así también los términos propios de Boehme *Abyss* (*Abgrund/Ungrund*)³²⁴ y *consuming fire* (*verzehrendes Feuer*)³²⁵.

Pero más importante que la utilización de tales términos, Tillich desarrolla una comprensión de lo demoníaco basada en la teosofía de Boehme y la filosofía de Schelling. Sin embargo, a nuestro entender Tillich no desarrolla una explicación suficientemente comprensible sobre el origen de lo demoníaco, y tampoco se detiene en una explicación de las filosofías mismas de Boehme y Schelling a este respecto. Por esta razón, y para entender mejor cuál es el origen de lo demoníaco, vemos necesario detenernos específicamente en las reflexiones de ambos autores: Boehme y Schelling, y clarificar su recepción en Tillich.

1.3. *Jacob Boehme*

En lo que respecta a la filosofía de Jacob Boehme, hay que comenzar diciendo que Tillich explica lo demoníaco utilizando un concepto fundamental de la filosofía de Boehme: el concepto de *Abyss*, abismo (*Ungrund / Abgrund*)³²⁶. A partir de éste Tillich define lo demoníaco como “la erupción relativamente independiente del ‘Abismo’ en las

³²² Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 37, 54.

³²³ Cfr. Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, VIII, 286.

³²⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84; 160; Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, IV, 66; VIII, 286; Jacob Boehme, *Sämtliche Werke*, IV, 285.

³²⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84; Jacob Boehme, *Sämtliche Werke*, IV, 457.

³²⁶ Tillich traduce al inglés el término propio de Boehme *Ungrund* como *abyss*; véase Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 160. Sin embargo, cuando Tillich desarrolla este tema sin referirse directamente a Boehme utiliza el término alemán *Abgrund*, que también lo traduce al inglés como *abyss*. Mayor explicación sobre este punto se encuentra más abajo en el punto 1.5 de este capítulo.

cosas”³²⁷. En efecto, en el ensayo *Kairos and Logos*³²⁸ (1925) Tillich alude a las ideas de Boehme en cuanto al origen de lo demoníaco en Dios. Aquí afirma que lo demoníaco viene del abismo divino, que se revela como el contraste entre lo oscuro, lo egoísta y lo retraído con el principio de la luz, de la generosidad y de lo comunicativo:

“Para Boehme el mundo de las ideas es la revelación del abismo divino, que se despliega en él, pero este despliegue se realiza dualistamente, a través del contraste del principio oscuro, egoísta, contractivo con el principio de luz, benigno, comunicativo. Este contraste es ciertamente eliminado en la eternidad. El principio oscuro en la eternidad es el fundamento del principio de la luz [...] Por tanto, la unidad, la armonía, los contrastes están en el mundo de las ideas, *i.e.*, en el auto-despliegue divino, intacto, pero solo en juego. Pero este juego contiene dentro de sí mismo una amenaza; puede llegar a ser serio. Es decir, cuando el principio oscuro no permanece en el fondo, sino que surge a la superficie, se excita y destruye en cuanto furia la armonía del amor. Eso sucedió, y este suceso es la caída de ‘Lucifer’”³²⁹.

Analizando esta cita, y complementándola con su trasfondo filosófico proveniente de la filosofía misma de Boehme³³⁰, podemos afirmar que en Dios existe una oposición entre

³²⁷ “... the relatively independent eruption of the ‘abyss’ in things” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84).

³²⁸ Cfr. *Ibid.*, 123 ss.

³²⁹ “For Boehme the World of ideas is the revelation of the divine abyss, which unfolds in it, but the unfolding takes place dualistically, through the contrast of the dark, egoistic, contractive principle with the light, kindly, communicative principle. To be sure this contrast is eliminated in eternity. The dark principle in eternity is the ground of the light one [...] Therefore, unity, harmony, contrasts are in the world of idea, *i.e.*, in the unbroken, divine self-unfolding, but only in play. But this play contains within itself a threat; it can become serious. Namely, when the dark principle does not remain at the bottom, but rises, becomes excited and as fury destroys the harmony of love. That happened, and this happening is the fall of ‘Lucifer’” (*Ibid.*, 160-161).

³³⁰ Para este trasfondo filosófico de Boehme nos basamos en su libro *De Signatura Rerum*, y en dos comentarios sobre la vida y el pensamiento de Boehme: John Joseph Stoudt, *Jacob Boehme: His life and Thought*, y Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*. El prólogo del primero de estos dos libros está hecho por el mismo Paul Tillich; y el segundo libro es seguramente el comentario más importante sobre Boehme escrito hasta ahora; para Stoudt es, de la vasta literatura sobre Boehme, el libro que tiene la mirada más amplia sobre Boehme; véase Joseph Stoudt, *Jacob Boehme: His life and Thought*, 309; y para Nicolas Berdiaeff es el estudio más serio que se ha escrito sobre Boehme, véase Nicolas Berdiaeff, *Études sur Jacob Böhme*, 5, En Jacob Boehme, *Mysterium Magnum*.

dos principios, pero solo en juego, aunque un juego que contiene en sí mismo la amenaza de ser serio. Esta amenaza se hace realidad cuando el principio negativo no permanece en el fondo, sino que emerge perturbadoramente a la superficie, a los seres finitos. Aquí Boehme establece una relación entre lo que sucede en Dios y lo que sucede en las cosas, relación que es mediada por *el mundo de las ideas*, esto es, la expresión de la imaginación de Dios en un mundo aún no material, sino modelo del mundo material. En Dios esta relación de los principios negativo y positivo es creativa. Es más, el principio negativo es el fundamento del principio positivo: “El principio oscuro en la eternidad es el fundamento del [principio] de la luz”³³¹; o dicho en otros términos, el principio oscuro no es la negación de la luz, sino la generación del principio de la luz. En Dios hay, entonces, un movimiento dialéctico entre un principio negativo y otro positivo, que conduce al poder que constituye la vida. Pero en lo divino la connotación negativa es principalmente positiva, es un principio creativo. En Dios hay un movimiento creativo dentro de él mismo. Esta oposición dialéctica es la que posibilita la vida en Dios y en todas las cosas. Boehme afirma que en la naturaleza eterna no habría alegría ni luz si no hubiera ira y fuego, porque la luz cambia la ira en alegría. El amor surge de la ira así como la luz de la vela, de manera que en la vela el fuego y la luz no son sino una sola cosa³³². Pero este principio negativo, cuando surge a la superficie, se hace destructivo, pierde su unidad y su relación creativa con el principio positivo.

Así pues, en Dios la relación entre el fundamento y el abismo es totalmente creativa, pero en la existencia es donde se encuentra lo demoníaco. La unidad en la profundidad de la naturaleza esencial es lo divino, su separación en la existencia, en la erupción relativamente independiente del abismo en las cosas, es lo demoníaco. El poder de lo demoníaco es entonces un poder divino, porque no hay poder en absoluto fuera del poder de Dios, pero la manera de la manifestación del poder de lo demoníaco en la existencia es lo que lo hace perverso y destructivo.

Por otra parte, en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Chicago, en

³³¹ “The dark principle in eternity is the ground of the light one” (Paul Tillich, *Interpretation of History*, 160).

³³² Cfr. Jacob Boehme, *Sämtliche Werke*, IV, 457.

1962-63³³³, Tillich explica cómo Boehme vio las fuerzas demoníacas en Dios mismo:

“... Ahí estaba el filósofo y zapatero, Jacob Boehme, quien vio en sus visiones el total poder demoníaco, el elemento de la voluntad, en Dios mismo. Él lo llamó la naturaleza de Dios y vio aquel elemento en Dios el cual contradice la luz en Dios, el logos en Dios, la sabiduría y verdad en Dios. Él comprendió el conflicto en la vida divina, la tensión entre estos dos elementos. Esta tensión hace de la vida divina no simplemente una pura actualidad (*actus purus*) como en Aristóteles, sino un proceso dinámico con la potencialidad de conflicto. En Dios este conflicto interno es siempre superado victoriosamente, pero en las creaturas irrumpe destructivamente así como también creativamente”³³⁴.

Este párrafo nos muestra cómo Boehme ubica en Dios un conflicto interno entre la luz, el logos, la sabiduría y la verdad por un lado, y los elementos que los contradicen por el otro; tensión que en Dios es fuente de vida y creatividad, pero en las creaturas esta relación se hace destructiva. Teniendo este trasfondo se comprende la definición tillichiana de lo demoníaco como la irrupción destructiva del abismo en las cosas.

Hasta aquí nos hemos abocado a la filosofía de Boehme en función de la comprensión de los dos textos arriba citados en que Tillich alude explícitamente a él. Ahora nos detendremos en la filosofía misma de Boehme, más allá de las menciones de Tillich, con el fin de comprender algo que Tillich no explica suficientemente, esto es: ¿cómo se puede entender que los principios opuestos que se encuentran en el interior de la naturaleza divina se encuentran también en las cosas creadas, aunque en una relación de conflicto destructivo? Hay que hacer notar que los párrafos siguientes sobre Boehme no tratan de lo que Tillich dice acerca de Boehme, sino de lo que nosotros afirmamos sobre este último.

³³³ Publicadas en Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 297 – 543.

³³⁴ “There was the philosopher and shoemaker, Jacob Boehme, who saw in his visions the full demonic power, the will element, in God himself. He called it the nature of God and saw that element in God which contradicts the light in God, the logos in God, the wisdom and truth in God. He understood the conflict in the divine life, the tension between these two elements. This tension makes the divine life not simply a sheer actuality (*actus purus*) as in Aristotle, but a dynamic process with the potentiality for conflict. In God this inner conflict is always victoriously overcome, but in creatures it breaks out destructively as well as creatively” (*Ibid.*, 490).

Jacob Boehme es un místico alemán que, con su amplia producción literaria en los comienzos del siglo XVII, ha influido fuertemente en pensadores como Schopenhauer, Baader, Hegel, Schelling y el mismo Tillich. Boehme desarrolla, más que una doctrina sobre Dios y el mundo, una visión de ambos, teniendo como fuente tanto su fuerte experiencia mística como la influencia de místicos alemanes como Paracelsus, Weigel y Moller; sin dejar de lado la influencia de la misma teología de Lutero.

Boehme inaugura su producción teológica y filosófica con su libro *Aurora*, con la intención de responder a la pregunta por la existencia del mal. Esta es la pregunta de fondo que guía toda su producción: ¿cómo es posible el mal en el mundo siendo que fue creado por un Dios bueno? Desde *Aurora* en adelante su reflexión se ve dirigida a contestar esta pregunta, y se va enriqueciendo con elementos provenientes de la alquimia y de la reflexión de algunos místicos alemanes.

Otro elemento a tomar en cuenta es su modo de pensar dialéctico. La vida y la realidad en general son productos de la lucha de opuestos, de la relación dialéctica entre un sí y un no. El sí, la vida, surge en oposición a un no: la muerte; el bien existe frente al mal, superándolo, la salud existe frente a la enfermedad, la luz a la oscuridad. Desde esta manera de pensar, Boehme concibe a Dios no en forma estática, como un *actus purus*, sino como un Dios vivo donde existen fuerzas que se oponen, desde las cuales se produce una auténtica teogonía. En Dios hay evolución, auto-generación eterna que se origina en la negatividad, desde el no-ser que busca el ser, desde el no-fundamento que busca el fundamento.

A partir de *Aurora*, Boehme comienza a desarrollar evolutivamente su filosofía, de manera que en cada nuevo libro va incluyendo nuevos conceptos y sistemas. Esto hace que sea difícil presentar una síntesis de su pensamiento. Boehme trata de ensamblar los distintos conceptos resultando la mayor de las veces en algo muy forzado y confuso. Escapa de nuestros límites entrar en este nivel crítico de su desarrollo filosófico. Nos interesa ahora solamente presentar algunos aspectos de su filosofía.

Para responder a la pregunta por la relación de Dios con el mundo material hay que comprender tal relación desde el proceso teogónico de Dios mismo. Esta evolución de

Dios consiste en su autogeneración eterna a partir del primer principio divino (o *espíritu*): el no-fundamento (*Ungrund*), en el cual se encuentran la voluntad y el deseo de tener autoconciencia, de manifestarse en un cuerpo (la naturaleza inmaterial divina) para actuar y crear, de donde será engendrada la naturaleza material (el mundo creado).

Comenzaremos el relato de la autogeneración divina diciendo que, para Boehme, Dios no puede ser definido como el ser, o el no ser, porque Él está más allá de cualquier determinación. El único nombre que se le puede dar es el de *Ungrund*: el no-fundamento, el Absoluto absolutamente indeterminado, la ausencia total de determinación, de causa, de fundamento y de razón. La idea de Dios como no-fundamento quiere evitar la concepción de Dios entendido como causa primera o como el ser primero; tampoco quiere expresar la idea de una negatividad absoluta, sino que expresa la idea de una negatividad relativa, una negatividad eternamente fecunda, el fondo eternamente fecundo de la vida del Absoluto, que en tanto germen no es aún nada, pero que contiene todo lo que será, permanece eternamente como germen no desarrollado. El *Ungrund* es germen de su propia fecundidad; el *Ungrund* anhela el *Grund* (el no-fundamento anhela el fundamento). El *Ungrund* es la profundidad en Dios, desconocida para los humanos y no totalmente conocida incluso por Dios.

Desde esta idea del no-fundamento comienza toda la concepción de la evolución dialéctica de Dios mismo, dialéctica que va a explicar, finalmente, la contradicción que encontramos en el mundo. La autogeneración comienza, eternamente, desde este *Ungrund*, o Absoluto, que no es aún el Absoluto para sí. El *Ungrund* aún no es Dios. En este no-fundamento, en la nada va a surgir una voluntad eterna para introducir la nada en algo, una voluntad que busca poder encontrarse, sentirse y contemplarse³³⁵, anhela un *cuerpo* para poder actuar y moverse. Habita en el Absoluto, entonces, una voluntad que busca manifestarse indeterminadamente en una naturaleza. Ahora bien, en la nada la voluntad no puede manifestarse ni encontrar otra cosa que ella misma, por eso la voluntad eterna se busca a sí misma, y se encuentra en sí misma. Este buscarse y encontrarse es el

³³⁵ Cfr. Jacob Boehme, *Sämtliche Werke*, IV, 276.

deseo³³⁶. Así, esta primera voluntad va a engendrar el deseo, o voluntad determinada, por medio de la cual y sólo por ella, esta primera voluntad se puede manifestar³³⁷. La voluntad, o libertad eterna, constituye el primer movimiento de la evolución de Dios. Toda voluntad posee una tendencia a hacer o desear algo, y en esta acción la voluntad se refleja y se contempla, pero como el *Ungrund* es nada y no hay ningún objeto que desear, la voluntad se hace un espejo de sí misma, se hace objeto de sí misma, se hace objeto de su propio deseo. Así, va surgiendo una diferenciación y oposición, porque la voluntad es libertad, está dirigida a la auto-objetivación o emanación; mientras que el deseo está dirigido a la auto-subjetivación y auto-conocimiento; la voluntad es centrífuga y el deseo es centrípeto. Se trata de una oposición en unidad, porque la voluntad desea y el deseo quiere.

La voluntad se dona a sí misma, entonces, una estructura interior, poniendo en el interior de ella misma una distinción, una oposición y una identificación. Va surgiendo, entonces, el opuesto del *Ungrund: el Grund*, el fundamento, una estructura interna. La voluntad ha adquirido conciencia de sí, se constituye en un *centro*, un *fundamento*. Boehme va identificando esta evolución con la Trinidad. La voluntad indeterminada es el Padre, y la voluntad determinada, o deseo, es el Hijo. Producto de esta tensión entre el Padre y el Hijo se va a generar una fuerza hacia afuera: el Espíritu.

Hay, entonces, en Dios una eterna auto-generación producto de la oposición de contrarios. De esta tensión entre estos dos centros va a surgir, dialécticamente, algo nuevo: la acción *ad extra* (el Espíritu), generando un *espejo* en el cual Dios va a tomar conciencia de sí. En este estadio Dios aún no tiene plena conciencia de sí, pero quiere tenerla. Pues para que la voluntad se realice, para que Dios se reconozca, es necesario que salga de su círculo encantado, es necesario que el Padre y el Hijo, o la voluntad y el deseo, se muevan *ad extra*. Para ello Dios se proyecta como en un espejo, que no es más que él mismo, pero es, de alguna manera, exterior a él. Este *espejo* es la Sabiduría (*Sofía*). *Sofía* no es una cuarta persona, sino que es el mundo de las ideas divinas, la revelación eterna de

³³⁶ Cfr. *Ibid.*

³³⁷ Cfr. *Ibid.*, 278.

Dios, la objetivación del pensamiento divino. Su función es reflejar. Desde esta etapa nace un acto nuevo: Dios imagina en la Sabiduría, y en este imaginar se cumple el misterio de traducir en imágenes finitas el pensamiento infinito de Dios, la imaginación se encarna en seres finitos y limitados. Así, Dios imaginó el mundo antes de crearlo. En este punto del relato llegamos al momento de la creación. Pero dejemos esta explicación para el segundo momento, cuando hablemos de la naturaleza temporal de Dios.

Estos dos centros contrapuestos de la naturaleza divina: el deseo y la voluntad, constituyen dos fuerzas generatrices que también son expresadas simbólicamente por dos principios: el principio del fuego y el principio de la luz. La imagen del fuego, proveniente de la alquimia, simboliza la furia, la destrucción, el origen de la vida. El fuego destruye y genera. Pero el fuego no es en sí mismo lo último. El fuego genera la luz. La luz es amable, es amor. Pero hay luz sólo cuando hay fuego, la luz proviene del fuego, el fuego es el origen de la luz. El principio del fuego es el Padre (la ira de Dios, con su poder destructor), y la luz es el Hijo (el amor). El fuego es el germen de la vida, y del fuego es generada la luz. En la naturaleza divina siempre va a vencer el segundo principio, la luz, el amor. No se puede decir que Dios es el fuego, el poder destructor, sino que Dios es la luz, Dios es amor. Pero esta luz necesita del fuego. Entonces el fuego es, finalmente, un principio bueno, es origen de la vida y de la luz. Esta imagen del fuego va a constituir un símbolo central en la filosofía de Boehme.

Como decíamos más arriba, de la oposición entre ambos principios, el fuego y la luz, y de ambos centros: el deseo y la voluntad, se genera la acción *ad extra*, por medio del Espíritu. La primera generación *ad extra* es la Sabiduría, en ella Dios se imagina la creación, el mundo. La Sabiduría es la primera objetivación *ad extra* de la divinidad, esta imaginación del mundo es lo que Boehme llama *el mundo de las ideas*. Entonces Dios se imagina la creación, el mundo, en su Sabiduría, y por medio de esta Sabiduría va a originar el mundo material. Esta creación hay que entenderla desde la comprensión de un Dios escondido que busca manifestarse a sí mismo en todas las formas, pues Dios es nada (no-fundamento) que busca ser algo (Fundamento), desde un Dios que se conoce, pero que también busca ser conocido. Este Dios no va a realizar su voluntad hasta que un ser

creado lo ame.

Es necesario señalar que Boehme pretende salvarse de todo panteísmo y gnosticismo, es decir, rechaza la idea de que la naturaleza es el cuerpo de Dios, al mismo tiempo que rechaza la idea de una separación del mundo con Dios al modo de los gnósticos. La Sabiduría es el instrumento para crear el mundo. Con ello se dice que el mundo proviene de Dios sin afirmar que es el cuerpo de Dios.

Boehme entiende la creación *ex nihilo* no como se ha entendido tradicionalmente, como procedente de la nada absoluta (*ouk on*), sino que tiene que ser entendida como creación que proviene de lo no-algo (*me on*), del *Ungrund*. La naturaleza eterna es la que genera las rocas y los cerros. La creación es indirecta y continua. Dios primero se imaginó las fuerzas astrales (en la Sabiduría eterna) y luego estas fuerzas astrales hicieron el mundo tangible. Así, en el mundo tangible quedaron las marcas de Dios. Pues todo proviene de Dios, es decir, de la Trinidad divina: primero el Cielo (la primera creación), luego las estrellas provienen del Cielo, luego los elementos (fuego, aire, agua y tierra) provienen de las estrellas, y finalmente la tierra que proviene de los elementos. Por eso Dios está presente en el mundo y todas las cosas ofrecen una imagen de la Trinidad. Dios es la esencia de todo lo que él manifiesta en todas las maneras. Se podría decir que Dios se ha introducido a sí mismo en el dominio visible. La creación proviene del mismo deseo de Dios. En este sentido, las cosas visibles son una figura, o huella, de la interioridad espiritual del mundo, lo interno caracteriza lo externo, lo espiritual se manifiesta en un cuerpo. La creación no es más que la manifestación de Dios insondable. Todo lo que es Dios en su generación y dominio eterno es también la creación, pero no en su omnipotencia y poder, sino como una manzana que crece del árbol³³⁸.

Ahora bien, Dios no es únicamente luz, es también fuego, ira. Su espejo: la Sabiduría, es no solo el amor y la luz, sino que es también el reflejo de la cólera de Dios. Por eso la imagen (Sabiduría) reúne también todas las creaturas oscuras, que van a hacerse reales en el mundo creado. Pero ya hemos visto que el fuego ardiente, o el aspecto calcinante de la llama no es malo en sí. El fuego consumidor es indispensable para la luz. Podemos ver en

³³⁸ Cfr. *Ibid.*, 452.

la naturaleza, por ejemplo, que la hiel es necesaria para la vida y que el veneno es alimento para algunos seres. La naturaleza es como una matriz infinitamente fecunda que busca la realización de todas las cosas, las tinieblas y la luz, la ira y el amor; la naturaleza produce todo, porque todo expresa un aspecto de la Divinidad. Al crear, Dios le deja *las riendas* a la naturaleza. Él da la orden, pero una vez recibida esta orden, le toca a la naturaleza actuar. Entonces, el mundo real refleja la lucha real de las fuerzas opuestas.

En el pensamiento de Boehme hay una relación directa entre el mundo y Dios. Para él este mundo visible fue generado y creado a partir de la misma esencia espiritual en la cual se encuentra el elemento luminoso, puro; y también de la esencia oscura en el misterio de la furia. Pues todo fue hecho de la expresión (del aliento) de la esencia eterna; del amor y la furia, del bien y el mal, como una generación peculiar en manos del Espíritu Eterno³³⁹. Entonces, esta oposición de principios proviene del mismo ser esencial, pero en este mundo la luz y las tinieblas se separan entre ellos, permaneciendo en oposición uno contra otro. Se pierde la armonía, que consistía en que el amor y la luz privan de su poder a la furia y la oscuridad³⁴⁰.

Esto no significa que el mal sea necesario. El mal no viene de Dios. El mal no puede ser sino el producto de una caída. En la naturaleza divina, y en la Sabiduría hay luchas de fuerzas opuestas, pero en armonía. Esta armonía, u orden, consiste en que a las fuerzas negativas como el egoísmo, la furia, el no, va a contraponerse victoriosamente lo positivo: la donación, el amor y el sí. Queda la pregunta, entonces, ¿a qué se debe el mal en el mundo, el sufrimiento, la muerte? La respuesta, para Boehme, debe encontrarse en el acto contingente de una creatura: la rebelión de Lucifer. Efectivamente, Boehme distingue dos creaciones, primero la creación del cielo y los ángeles, y luego la creación de la tierra y sus bestias. La perversión visible en nuestro mundo es causada por una caída acontecida en la primera creación: la creación de los ángeles. Lucifer orientó su voluntad hacia la furia *madre*, de manera que despertó en él esa misma furia. Entonces la furia alcanzó el dominio poniéndose fuera de la armonía, poniéndose en la disonancia y discordia. Lucifer

³³⁹ Cfr. *Ibid.*, 456.

³⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, 457.

se alejó del amor de Dios, despreció la humildad; su voluntad fue orientada hacia el poder del fuego. Esta es la *caída*, y por tanto constituye la caída de todo hombre malo³⁴¹. Así, la creación del mundo actual del hombre fue ya determinada por la caída.

Ahora bien, la acción divina no se limita a la acción inicial de la creación, como si una vez creado el mundo sensible, éste fuera abandonado a sí mismo. Al contrario, la acción de Dios continúa y sus poderes divinos penetran este mundo. Entonces, los dos principios: el fuego y la luz no se limitan a engendrar el tercer principio: la acción *ad extra* de donde procederá el mundo, sino que estos dos principios seguirán actuando en este mundo, pero, a causa del trastorno causado por Lucifer, estos dos principios no permanecerán en la armonía original, sino que ambos principios se enfrentarán en lucha, se aislarán y se combatirán. Boehme explica esto mismo con la idea de los tres mundos. El primer mundo es el mundo creado por el primer principio: el fuego, es el mundo del Padre, el infierno. El segundo mundo es el mundo del segundo principio, la luz, el amor el mundo del Hijo, este mundo es el Cielo. Y el tercer mundo es el mundo del tercer principio: el Espíritu Santo; es el mundo material. En este tercer mundo están presentes los dos mundos primeros: el infierno y el cielo. Pero luego del trastorno causado por Lucifer estos dos mundos se encuentran enfrentados en el tercer mundo material.

He ahí la explicación de lo demoníaco en la existencia. Los párrafos anteriores pretendieron responder la pregunta planteada en su comienzo: la relación de Dios con el mundo, y por tanto de la profundidad divina en el ser de las cosas creadas. La respuesta se podría resumir en la idea repetitiva de Boehme: el mundo es la expresión de Dios, es la naturaleza temporal de Dios, y, por tanto, el mundo es la expresión de las fuerzas opuestas que se encuentran en el Dios vivo, pero que luego de la caída de Lucifer perdieron su armonía divina.

³⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 458.

1.4. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Schelling también está en el trasfondo de la comprensión tillichiana del origen de lo demoníaco, en forma muy interrelacionada con las reflexiones de Boehme, pues, como lo afirmamos arriba, este filósofo fue influido, en este aspecto, por la filosofía de Boehme.

Este trasfondo lo encontramos fundamentalmente en dos libros de Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* y *Philosophie der Offenbarung*, que comentaremos a continuación.

En primer lugar, el libro *Philosophische Untersuchungen ...*, es una obra muy importante en el desarrollo de Schelling; es varias veces mencionada por Tillich³⁴², e inaugura el cambio en Schelling hacia una filosofía más marcada por el tema religioso; además es indiscutible la clara influencia de las reflexiones de Boehme. El mismo Tillich, en el prefacio del libro *Jacob Boehme: His life and Thought* afirma que el libro en cuestión es totalmente dependiente de la visión de Boehme sobre la génesis de Dios, el mundo y el hombre³⁴³.

Philosophische Untersuchungen gira en torno al tema de la libertad, entendida aquí como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Schelling se pregunta necesariamente, entonces, por la posibilidad del mal en el hombre. Desde esta pregunta este filósofo romántico plantea un desarrollo similar al que encontramos en Boehme: el mal se entiende como la separación de dos voluntades o principios que se encuentran en todas las cosas: la voluntad racional universal y la voluntad irracional particular; o el principio de la luz y la oscuridad. Schelling llega a esta comprensión del mal en el mundo como producto de un proceso vital que se origina en Dios.

Schelling comienza su planteo con una distinción entre el ser en cuanto fundamento y el ser en cuanto existente. Esta distinción está en la base del origen mismo de Dios, en Dios mismo. Hay una base dentro de Dios, que no es Dios existente (absolutamente). Se

³⁴² Por ejemplo en *The Interpretation of History*, 124.

³⁴³ Cfr. Joseph Stoudt, *Jacob Boehme: His Life and Thought*, 7.

trata de una base incomprensible, irracional que siempre va a estar en su profundidad. En esta base hay un deseo ciego, que no sabe lo que desea, de donde va a surgir una imagen, la imagen de Dios mismo porque no hay nada fuera de Dios. Este es el primer chispazo de ser divino en su profundidad aún oscura. Esta imagen es lo primero realizado absolutamente, solo en él mismo. Esta imagen es la razón, la lógica de ese deseo, y es el espíritu que siente dentro de él el logos y el deseo eterno. Este espíritu, movido por el amor, pronuncia la Palabra que se hace voluntad creadora y omnipotente. Entonces, el primer efecto de la razón en la naturaleza (la base) es la separación de fuerzas. Ahora bien, el deseo, elevado por la razón, lucha ahora por preservar la luz dentro de ella, retornando a la base, porque en la base está la esencia de Dios. Así, el deseo retorna a sí mismo, a la base porque se encuentra en la base, para no perder la luz original. Este retorno produce la división de fuerzas, la fuerza irracional de la base y la fuerza racional del deseo. Su unión es el espíritu. Este es el origen eterno de Dios y también el origen de todas las cosas creadas. Pues en las cosas hay un *llegar a ser*, que debe realizarse en una base diferente de Dios; pero, al mismo tiempo, nada puede haber fuera de Dios. Esta contradicción puede solucionarse teniendo su base (de las cosas) en aquello dentro de Dios que no es Dios mismo, es decir, en aquello que es la base de su existencia. Así, a partir de la base se produce la división de las fuerzas, originando cada vez un nuevo ser. Entonces se origina el doble principio en todas las cosas: el principio por el cual se separan de Dios, el principio que proviene de la profundidad, oscuro, irracional; y el segundo principio es el principio de la luz, la razón, lo que es prefigurado en el entendimiento. El primer principio es la voluntad particular de las creaturas, es la voluntad irracional, ciega que se mantiene opuesta a la razón. El segundo principio es la voluntad racional, la voluntad universal, la luz. La diferencia entre Dios, los hombres y las cosas es que en Dios hay una unidad indisoluble, de manera que el principio oscuro y ciego siempre va a permanecer subordinado al principio de la luz, del Logos. Pero en el hombre estos dos principios pueden ser separables, porque el hombre es espíritu, y como está sobre estos dos principios puede decidirse por uno de ellos. Esto constituye la posibilidad del mal en el hombre, porque la unión de los dos principios en el hombre no es una unión de necesidad,

sino de libertad.

El principio de oscuridad es la voluntad particular de las creaturas. Esta voluntad es ciega porque permanece solo como deseo, no puede llegar a una unidad completa con la luz, queda en el puro deseo y se mantiene opuesta a la razón como voluntad universal. Si la voluntad particular del hombre permanece en unidad con la voluntad universal, estas fuerzas permanecen en equilibrio divino, pero si esta voluntad se sale de su centro, entonces el nexo de las fuerzas se disuelve, el hombre pierde su estatus sobrenatural y se hace a sí mismo (su mismidad) como voluntad general, entonces la voluntad particular, ciega e irracional se hace voluntad universal. Este es el mal. Solo el hombre puede cortar el nexo de las fuerzas, porque solo en él las dos fuerzas se encuentran en toda su plenitud y sus nexos fueron completados. En los animales estos principios no se encuentran en plenitud y los nexos no se completaron. Entonces en los animales nunca se separan las fuerzas, ellas nunca pueden escapar de la unidad. Como en el hombre la mismidad es espíritu, porque es relación con Dios, entonces el espíritu está sobre los dos principios, de manera que el hombre puede elegir por cuál de estos principios se inclina.

El principio oscuro, o irracional, no es el mal, sino la base cuya finalidad es el nacimiento de la luz, de manera que esta última pueda surgir desde la base oscura. En Dios la base oscura es pura potencialidad que nunca llega ni puede ser realidad. El mal ha despertado en la creación a través del surgimiento de la base natural, es decir, por la desunión entre la luz y la oscuridad. Queda la pregunta por el surgimiento del mal en la creación. La respuesta está en que Dios permite el surgimiento del mal con la finalidad que se revele el bien. Pues el espíritu de amor no se revela de inmediato en la historia, Dios permitió a la base operar independientemente porque sintió la voluntad de la base como la voluntad hacia su revelación. Ahora bien, en los momentos en que la luz aparece en forma humana, en Jesucristo, las fuerzas del mal se manifiestan con toda su fuerza. En este momento de su desarrollo Schelling habla de las fuerzas demoníacas:

“... por cierto [la luz] aparece para oponerse al mal personal y espiritual también en forma personal y humana, y como mediadora, para restaurar la relación de la creación con Dios

en el más alto grado. Pues solo lo personal puede curar lo personal, y Dios debe hacerse hombre, para que el hombre vuelva a ir a Dios. Con la recuperación de la relación del fundamento con Dios es por primera vez posible la curación (salvación). Su inicio es una condición de clarividencia que por destino divino cae en hombres solos (como órganos elegidos), un tiempo de signos y milagros, en el cual las fuerzas divinas contrarrestan a las demoníacas que se hacen prominentes por todas partes, y la unidad apaciguadora al reparto de fuerzas”³⁴⁴

Las fuerzas demoníacas no son otra cosa, entonces, que las fuerzas que se oponen a la revelación de Jesucristo. Son las fuerzas surgidas del principio oscuro, de la voluntad ciega que surgen con fuerza ante la luz que se revela definitivamente por medio de la encarnación de Dios.

Como podemos ver, el concepto de lo demoníaco, o mejor dicho, las fuerzas demoníacas, tienen poco que ver con el concepto de ambigüedad de Tillich. En este libro de Schelling las fuerzas demoníacas no son ambiguas; lo demoníaco es claramente el mal en el mundo que se manifiesta fuertemente ante la aproximación decisiva del bien en Jesucristo. Schelling incluso niega tajantemente la ambigüedad en la creación; dice que el hombre tiene que decidirse frente a ambos principios “porque absolutamente nada en la creación puede permanecer ambiguo”³⁴⁵.

En la última parte del libro Schelling se dedica a explicar que todas estas ideas no implican un dualismo, puesto que el mal no es un ser, es una falsificación, es real solo por

³⁴⁴ “... und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängnis auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Verteilung der Kräfte entgegenwirkt” (F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 216).

³⁴⁵ “...weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann” (F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas ...*, 202).

contraste con el ser. Pero la razón más de fondo para eliminar cualquier sospecha de dualismo es que hay un ser anterior a la división en los dos principios, este ser es el *Ungrund*³⁴⁶. Este no-fundamento es anterior a toda base y a todo ser existente, precede a toda antítesis, no es una identidad de ambos principios, sino la absoluta indiferencia frente a ambos. Pero se trata de una indiferencia no producto de la antítesis, sino como un único ser aparte de toda antítesis. Este no-fundamento es la esencia precedente a toda base, que se divide en dos comienzos igualmente eternos, pero en el sentido de que este fundamento está en ambos principios en el mismo modo, como el todo en cada uno de ellos, como su única esencia. Pero este fundamento se divide con el objetivo de que pueda haber vida, amor y existencia personal, porque no hay amor en la indiferencia ni en la antítesis, sino cuando se unen tales seres, cada uno de los cuales podría ser para sí y sin embargo no puede ser sin el otro³⁴⁷.

El segundo libro que debemos comentar es *Philosophie der Offenbarung*. Aquí Schelling desarrolla la reflexión demonológica propiamente tal, y lo hace en la dimensión histórica, en el contexto de la economía de la salvación.

La reflexión sobre la demonología es tratada en las clases treinta y tres y treinta y cuatro de esta obra, compuesta por treinta y siete clases en total. La clase treinta y tres es la parte crítica, en la cual mediante cinco observaciones muestra que Satán, o el diablo, no es una creatura, pero tampoco un principio malo (que conduciría al dualismo), sino que tendrá lugar en el medio de estas dos determinaciones³⁴⁸. La clase treinta y cuatro es la parte positiva, es decir, donde Schelling expone sus ideas. Comienza estableciendo que Satán es un principio. Es el principio de origen (*ex quo*) de toda creatura, el subyacente último de toda la creación. Schelling designa este principio con la letra B. Pero Satán no es B puro, absoluto, sino que por la creación, debe estar dentro de los límites del poder, debe permanecer en sí como potencia, como la primera potencia, que Schelling la identifica con la letra A. De manera que la primera potencia (A) es la negatividad relativa, el principio oscuro, que va a ser siempre vencido por la segunda potencia (A²), que es la luz, lo

³⁴⁶ *Ibid.*, 280.

³⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, 282.

³⁴⁸ Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, 245.

positivo. En Dios estos dos principios siempre están unidos, pero en el hombre esta unión se rompe, originando el mal en la creación. Entonces B puesto en A se encuentra limitado a la extraversion, a la positividad. Esto sucede en el hombre, la más alta de todas las creaturas. En el interior de la conciencia del hombre, encerrado en sus límites, este principio es una creatura, tiene los límites propios de toda creatura. Ahora bien, el principio B sale de estos límites propios de la creatura por causa de la caída del hombre³⁴⁹. Desde ese momento B es él mismo, sin límites, es un espíritu puro. Pero es un espíritu devenido, es decir, suscitado por el hombre, no un espíritu originario (como para el maniqueísmo). Es un espíritu que estaba contenido originalmente en la conciencia humana, que ahora es un espíritu que la desborda y la amenaza. Entonces, Satán es un ser devenido, que supone la creación, pero que no es una creatura puesto que es un espíritu sin límites. Schelling vuelve a insistir que debemos abandonar la idea de Satán como un ángel creado originalmente bueno que se rebeló contra Dios y que aquí abajo, una vez rechazado por Dios y lleno de envidia, se dedica a perder también al hombre³⁵⁰.

Ahora bien, Satán presenta un doble aspecto. Por un lado es el contradictor, autor de la discordia y desunión; pero, por otro lado es un principio permitido, incluso necesario para la economía divina misma³⁵¹. Este principio permite que se revele el bien, permite que el hombre se decida por el bien o por el mal con claridad (Job 1,6). En esta línea de la economía salvífica se menciona a Satán en el Nuevo Testamento. El Hijo de Dios se ha manifestado a fin de destruir las obras del diablo. Así, Cristo es el opuesto directo del Satán, y Satán es el adversario inmediato de Cristo. El combate entre Cristo y Satán se realiza en el interior, en la raíz misma, es un combate de vida o muerte, por eso la reacción del príncipe de este mundo se manifiesta brutalmente alcanzando también la esfera física, pues la enfermedad, los horrores no han venido al mundo sino por Satán. El príncipe de este mundo será juzgado por Cristo (Jn 16,11). Satán no tiene ningún poder sobre Cristo (Jn 14,30). Cristo ve por adelantado la derrota de Satán, lo vió caer como un rayo (Lc 10,18). En este contexto histórico salvífico Schelling habla de los endemoniados y de los

³⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 259.

³⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 262.

³⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 252.

demonios. Con la aparición de Cristo se manifiestan los poderes opuestos, los poderes demoníacos. El mismo Schelling destaca un rasgo importante de remarcar: la mayor parte de los poseídos (endemoniados) se encuentran en las regiones habitadas por los paganos (Tiro y Sidón, Galilea y Samaria). Para los judíos los demonios son los poderes paganos³⁵². La simple aproximación de Cristo hace suscitar estos fenómenos, como el encuentro con un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1,23 ss), o la enfermedad que se declara a un hombre ante la sola aproximación de Cristo, el espíritu maligno lo tiró al suelo y con las increpaciones de Cristo lo dejó (Lc 9,42).

Ahora bien, en estos dos libros de Schelling no encontramos un desarrollo de lo demoníaco como tal, así como lo podemos hallar en las reflexiones de Tillich. Lo demoníaco, o más exactamente, las fuerzas demoníacas son manifestaciones contrarias a Cristo. Ya en su *Philosophische Untersuchungen ...* habla de lo demoníaco como las fuerzas que se manifiestan por todas partes contra Dios hecho hombre³⁵³. En *Philosophie der Offenbarung*, Schelling habla directamente de Satán, o el diablo, y muy exigüamente de lo demoníaco. Como lo hemos dicho arriba, lo demoníaco, en este libro, son las fuerzas que se oponen a Cristo, asociadas, sobre todo, al paganismo. Pero, a pesar de esta diferencia de terminología, se podría decir que lo demoníaco es sinónimo de Satán y el diablo. Pues para Schelling Satán es el causante del paganismo, además que se refiere al *espíritu tentador* como un ser de carácter demoníaco³⁵⁴.

Pues bien, creemos que el concepto de lo demoníaco tal como lo desarrolla Tillich tiene más que ver con las ideas encontradas en *Philosophische Untersuchungen ...* que con el desarrollo sobre Satán y los endemoniados en *Philosophie der Offenbarung*. Pues al contrario de lo que se dice en *Philosophie der Offenbarung*, Tillich distingue entre lo satánico y lo demoníaco³⁵⁵. Lo primero es pura destrucción, mientras que lo demoníaco es destrucción y creación. Nos atrevemos a decir que el concepto de lo demoníaco tal como lo utiliza Tillich es un concepto original suyo, pues Schelling utiliza el concepto de lo

³⁵² Cfr. *Ibid.*, 276.

³⁵³ Cfr. F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas ...*, 216.

³⁵⁴ Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, 273.

³⁵⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 80 – 81.

demoníaco con un significado más cercano a lo que Tillich entiende por lo satánico, es decir, las fuerzas que se oponen en una lucha de vida o muerte contra Cristo; mientras que en Tillich *lo demoníaco* es lo ambiguo producto del conflicto entre las dos voluntades y las dos potencias. Es cierto que en Schelling lo demoníaco también tiene un carácter ambiguo, pero en el sentido de que éste es un principio también necesario para la economía de la salvación, pero en Tillich lo ambiguo es lo creativo - destructivo en la existencia. Llama la atención, en este sentido, que Tillich alude a los hombres poseídos por los demonios en el Nuevo Testamento³⁵⁶, los mismos mencionados por Schelling, en especial el endemoniado en Cafarnaúm³⁵⁷, pero Tillich destaca en este endemoniado su ambigüedad en su reconocimiento de quién es Jesús, su santidad, aun más que las personas normales. Pues este reconocimiento de la ambigüedad de los poseídos no lo realiza Schelling.

Hay que hacer notar, finalmente, que en las reflexiones de Schelling la relación entre lo demoníaco en las cosas finitas con el fundamento en Dios se presenta en forma más directa que en las reflexiones místicas de Boehme. En Schelling el fundamento de las cosas es el mismo fundamento de la existencia en Dios, aunque en Dios ese fundamento de la existencia no está fuera de Él, sino en Dios mismo. En Schelling no se encuentran aquellas extrañas reflexiones de Boehme sobre esa suerte de *sucesiones* que originan el mundo material. Sin embargo la similitud de reflexión entre ambos filósofos es notoria. Para ellos el mal en el mundo proviene de la dualidad de principios que en lo divino se mantienen en unidad y concordia, mientras que en el mundo finito se separan, de manera que el principio negativo se eleva sin control sobre el principio positivo, o racional.

Volviendo a Tillich ahora, hay que tratar de responder la pregunta por la recepción de estas reflexiones en nuestro autor.

³⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 58.

³⁵⁷ Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, 277.

1.5. *Recepción en Tillich*

Tillich explica la existencia de lo demoníaco fundamentalmente como la erupción relativamente independiente del abismo en las cosas, entendiendo que ese abismo proviene de Dios mismo, pero en una relación de unidad con su fundamento³⁵⁸. No hay duda que detrás de esta comprensión están Boehme y Schelling. Pero llama la atención la forma tan escueta de referirse a estas explicaciones, siendo que detrás de éstas hay un amplio y complejo desarrollo temático realizado por ambos filósofos. Surge la pregunta, entonces, si Tillich asume todo el peculiar planteamiento teológico de Boehme, siendo que las ideas de este último, como ya sabemos, continúan, en cierto sentido, en Schelling - se alejan bastante de la ortodoxia teológica. Pues Boehme fue calificado de hereje por las autoridades de la misma iglesia luterana de su tiempo y se le prohibió escribir por varios años sus ideas teosóficas³⁵⁹. No podemos dar una respuesta certera acerca del grado en que Tillich asume los planteamientos de ambos autores, puesto que nuestro autor no se detiene en un análisis de tales reflexiones. No sabemos si Tillich asume (o en qué grado lo hace) el planteamiento de esa especie de teogonía al interior de Dios mismo planteada por Boehme, o la relación con tinte panteísta entre el mundo y Dios, o la idea del *Ungrund* y las potencias divinas, etc. Sin embargo sí podemos afirmar que Tillich asume algunas ideas básicas de ambos autores. Pero, yendo más a fondo, creemos que más que seguidor de algunas ideas de filósofos particulares, Tillich sigue una línea de pensamiento originada filosóficamente en Boehme y religiosamente en Lutero, y que continúa en Schelling, Baader, Schopenhauer, Bergson, Nietzsche, etc. Se trata de una línea calificada por Tillich como *segunda línea filosófica*³⁶⁰ frente a la así llamada *corriente principal*³⁶¹, originada con Descartes y que ha predominado en el pensamiento occidental moderno.

³⁵⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84.

³⁵⁹ Cfr. J. Stoudt, *Jacob Boehme His Life and Thought*, 92.

³⁶⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 124 ss.

³⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 123.

Esta *segunda línea* consiste en una cierta tradición filosófica que tiene que ver con un modo de ver la realidad y la historia.

En efecto, Tillich se refiere en varias ocasiones a esta *segunda línea* filosófica³⁶². Pero no se trata de una mera orientación filosófica originada en Boehme y continuada en el vitalismo, el voluntarismo, el romanticismo y el irracionalismo³⁶³, sino que se trata también, y quizás fundamentalmente, de una visión religiosa de la realidad y de la historia originada en Lutero. Pues Tillich asocia toda esta línea filosófica con el luteranismo, y concibe a Boehme como el representante filosófico del luteranismo místico³⁶⁴. Según nuestro autor, Boehme no hace más que expresar filosóficamente la experiencia religiosa propia del luteranismo³⁶⁵. Esto se deja ver claramente en su escrito autobiográfico *On the Boundary*:

“El luteranismo, hasta ahora, ha encontrado inmediata expresión filosófica solamente en el Misticismo Luterano y su representante filosófico, Jacob Boehme [...] Con él como mediador, el misticismo luterano tuvo una influencia en Schelling y el Idealismo alemán, y a través de Schelling, otra vez en el irracionalismo y la filosofía de la vida de los siglos diecinueve y veinte”³⁶⁶.

En el contexto de esta línea filosófica y la visión religiosa luterana hay que comprender el desarrollo de la idea de lo demoníaco y su fundamentación en el pensamiento de Boehme y Schelling. Creemos que más que asumir una u otra filosofía o teología en particular, Tillich asume las concepciones fundamentales, de alguna manera comunes, en estos diversos autores. Tales concepciones son principalmente la idea de la vida en Dios

³⁶² Cfr. *Ibid.*, 54.

³⁶³ Cfr. Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 372 ss.

³⁶⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54.

³⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

³⁶⁶ “Lutheranism up to this time has found immediate philosophical expression only in Lutheran mysticism and its philosophical representative, Jakob Böhme [...] With him as mediator, Lutheran Mysticism had an influence on Schelling and German Idealism, and through Schelling, again on Irrationalism and the philosophy of life of the nineteenth and twentieth centuries” (*Ibid.*).

mismo, producto de la tensión dialéctica entre dos principios; y derivada de ésta, la concepción dinámica de la historia.

En este sentido Tillich asocia a una variedad de filósofos con la idea de la tensión de dos elementos en Dios, contraria a la idea de Dios como *actus purus*:

“El Dios que es *actus purus* no es el Dios vivo. Es interesante que aun aquellos teólogos que han usado el concepto de *actus purus* hablan normalmente de Dios en los símbolos dinámicos del Antiguo Testamento y de la experiencia cristiana. Esta situación ha inducido a algunos pensadores – en parte bajo la influencia de la concepción dinámica de Dios que tenía Lutero y en parte bajo el impacto del problema del mal – a enfatizar la dinámica en Dios y a desvalorizar la estabilización de la dinámica en pura actualidad. Ellos tratan de distinguir entre dos elementos en Dios, y afirman que en la medida en que Dios es un Dios vivo, estos dos elementos deben permanecer en tensión. Sea llamado este primer elemento el *Ungrund* o la ‘naturaleza en Dios’ (Boehme), o la primera potencia (Schelling), o la voluntad (Schopenhauer), o lo ‘dado’ en Dios (Brightman), o libertad *me-onica* (Berdyayev), o lo contingente (Hartshorne) – en todos estos casos es una expresión de lo que nosotros hemos llamado ‘dinámica’, y es un intento de evitar que la dinámica en Dios sea transformada en pura actualidad”³⁶⁷.

De acuerdo con esta cita, Tillich reúne a esta variedad de filósofos en torno a la idea de lo dinámico en Dios, bajo diversos conceptos, como el *Ungrund* de Boehme, las

³⁶⁷ “The God who is *actus purus* is not the living God. It is interesting that even those theologians who have used the concept of *actus purus* normally speak of God in the dynamic symbols of the Old Testament and of Christian experience. This situation has induced some thinkers – partly under the influence of Luther’s dynamic conception of God and partly under the impact of the problem of evil – to emphasize the dynamics in God and to depreciate the stabilization of dynamics in pure actuality. They try to distinguish between the 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 (Berdyayev) 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” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 246).

potencias de Schelling, y otros. Hay que hacer notar que Tillich utiliza el término en inglés *abyss*, significando el aspecto insondable en Dios, en eterna tensión con el fundamento (*ground*); y en alemán no utiliza el término *Ungrund*, sino *Abgrund*, el cual lo traduce al inglés como *Abyss*; pero cuando alude directamente a Boehme utiliza el término *Ungrund*³⁶⁸. Siguiendo el comentario de Alexandre Koyré³⁶⁹, ambos términos, el *Ungrund* y el *Abgrund* no significan exactamente lo mismo. El primero es un concepto propio de Boehme que significa el no-fundamento, lo absolutamente absoluto, el Absoluto absolutamente indeterminado, la ausencia total de determinación, de causa, de fundamento y de razón; mientras que *Abgrund* significa el abismo ardiente sin fondo. Está más allá de nuestro tema detenernos en esta cuestión. Lo importante aquí es darse cuenta de que estos dos términos se identifican con el principio de negatividad, de no-ser relativo, con lo absolutamente indeterminado, desde donde surge en oposición el fundamento positivo.

Ahora bien, en esta línea filosófica la concepción dinámica Dios no queda solo en una teoría teológica, sino que implica una interpretación de la historia. Para Boehme el mundo de las ideas es la revelación del abismo divino, por tanto, al contrario que las ideas estáticas platónicas, en el mundo de las ideas de Boehme hay ambigüedad, hay contrastes entre la oscuridad y la luz, entre el principio egoísta y el generoso. Pues si para Boehme el mundo temporal y material proviene de la Sabiduría de Dios, es decir, del mundo de las ideas, entonces su doctrina dinámica de las ideas se constituye en el fundamento para la percepción dinámica y ambigua de la historia y la naturaleza³⁷⁰. Por otra parte Tillich también identifica la filosofía de Schelling - en su segundo período y como parte del Romanticismo - con una interpretación dinámica de la historia, donde se presenta el conflicto entre el principio inconsciente y el principio consciente, entre lo divino y lo demoníaco³⁷¹.

³⁶⁸ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 160; *Gesammelte Werke*, IV, 66.

³⁶⁹ Cfr. Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, 280 – 281.

³⁷⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 160 – 161.

³⁷¹ Cfr. Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 384.

Un tercer aspecto de esta tradición filosófica, y quizás el más importante, corresponde a su base luterana. Para Tillich, Boehme es un representante del luteranismo místico³⁷² y dependiente del voluntarismo de Lutero³⁷³. En este sentido Tillich ubica la mística luterana, junto con el irracionalismo filosófico (Boehme, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, etc.), como la condición de posibilidad del concepto de lo demoníaco: “[e]ste concepto [lo demoníaco] no habría sido posible sin el [...] misticismo luterano y el irracionalismo filosófico”³⁷⁴.

Como conclusión y respuesta a la pregunta planteada al comienzo de este punto: la recepción de las ideas de Boehme y Schelling sobre la raíz de lo demoníaco, hay que decir que tales ideas hay que entenderlas dentro de una línea filosófica en la cual Tillich participa, de manera que Tillich alude a las ideas de Boehme y Schelling, en lo referente a esta temática, tanto cuanto le sirven para ubicarse en su línea filosófica y su consiguiente percepción dinámica de Dios y la historia. Sin embargo esto no nos exime de criticar a Tillich de una suerte de eclecticismo de diversos autores y tradiciones filosóficas que crean confusión al lector y hace surgir la pregunta de hasta qué punto Tillich asume verdaderamente tales tradiciones. Finalmente, afirmamos que es adecuado no quedarse solamente en la explicación filosófica de la raíz de la idea de lo demoníaco, sino también en la razón de la utilización por Tillich del concepto de lo demoníaco, y creemos que tal razón se encuentra no en la teoría sino en la experiencia religiosa luterana, siendo el concepto de lo demoníaco un medio de expresión de la conciencia luterana de la corrupción de la existencia: “La substancia de mi religión es y sigue siendo luterana. Encarna la conciencia de la ‘corrupción’ de la existencia, [...] el conocimiento del carácter demoníaco irracional de la vida ...”³⁷⁵.

³⁷² Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54.

³⁷³ Cfr. Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 491.

³⁷⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 58.

³⁷⁵ “The substance of my religion is and remains Lutheran. It embodies the consciousness of the ‘corruption’ of existence, [...] the knowledge of the irrational demonic character of life” (*Ibid.* 54).

2. Raíz en el extrañamiento del ser

Ya no en el contexto del socialismo religioso, sino en un esfuerzo más sistemático que se va a plasmar en su gran obra *Systematic Theology* es donde vamos a encontrar una segunda reflexión sobre la raíz de la ambigüedad de la técnica. En la Parte IV de esta obra, publicada en 1963, el tema de la ambigüedad de la vida va a constituir su tópico fundamental, dentro del cual se encuentra la temática de la ambigüedad de la técnica.

Aquí la ambigüedad de la vida es entendida como la mezcla de elementos esenciales y existenciales presentes confusamente en la realidad. Pues la distinción entre lo esencial y lo existencial es vista abstractamente en la Parte III de *Systematic Theology*, pero en la Parte IV, titulada *Vida y Espíritu*, esta distinción se va a ver en su realidad, en la vida, entendiéndola como el ser en acto. Así lo podemos apreciar en la siguiente cita:

“Una tercera parte [de *Systematic Theology*] está basada en el hecho que tanto las características esenciales como las existenciales son abstracciones y que en realidad aparecen en la unidad compleja y dinámica llamada ‘vida’ [Parte IV]. El poder del ser esencial está ambiguamente presente en todas las distorsiones existenciales. La vida, es decir, el ser en su realidad, muestra tal carácter en todos sus procesos”³⁷⁶

También se afirma que “la vida en todo momento es ambigua”³⁷⁷, porque en ella se encuentran elementos positivos y negativos mezclados de tal manera que no es posible separar unos de otros³⁷⁸.

³⁷⁶ “A third part is based on the fact that the essential as well as the existential characteristics are abstractions and that in reality they appear in the complex and dynamic unity which is called ‘life’. The power of essential being is ambiguously present in all existential distortions. Life, that is, being in its actuality, displays such a character in all its processes” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 66-67).

³⁷⁷ “...life at every moment is ambiguous” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 32).

Por otra parte, la técnica es vista en íntima relación con el tema de la vida, pues constituye una de las funciones de la creatividad de la vida en la dimensión del espíritu³⁷⁹. Ahora bien, si la técnica constituye una función del proceso de la vida, y esta última es ambigua, entonces debemos partir por la afirmación básica que la técnica es ambigua porque la vida es ambigua. Es necesario, entonces, comprender la ambigüedad de la técnica como parte de la ambigüedad de la vida en general. Así pues, para investigar sobre la raíz de la ambigüedad de la técnica hay que investigar acerca de la ambigüedad de la vida en general y sus causas; y dado que la vida es comprendida de un modo ontológico, es decir, como la realización del ser, es necesario, como primer paso, aclarar los elementos fundamentales de la ontología de nuestro autor.

2.1. *Ontología*

No nos interesa aquí detenernos en la ontología fundamental de Tillich, ni en cómo responde a la pregunta ontológica fundamental ¿Por qué el ser y no la nada?, sino que nos moveremos, como dice el mismo Tillich, en un nivel intermedio, es decir, en un nivel de conceptos que son menos universales que el concepto mismo de ser y más universales que algún concepto óntico cualquiera; en otras palabras, nos movemos en los conceptos más universales dentro del reino de los seres. A estos conceptos Tillich los llama *principios* y *categorías*; y son estos conceptos, justamente, los que hacen posible la ontología. Es importante manejar estos conceptos básicos puesto que serán utilizados en todo el sistema de Tillich, y nos ayudarán a seguir nuestra investigación. Es importante notar también que para Tillich estos conceptos son necesarios para todo sistema teológico. El teólogo debe estar familiarizado con estos conceptos, aunque no es papel de la teología entrar en la discusión filosófica sobre ellos³⁸⁰.

Tillich desarrolla su ontología distinguiendo cuatro niveles de conceptos ontológicos: primero, la estructura básica ontológica yo y mundo; segundo, los elementos que

³⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 32.

³⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 57.

³⁸⁰ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 164.

constituyen la estructura ontológica; tercero, las características del ser; y por último, las categorías del ser y el conocimiento.

La estructura yo y mundo (primer nivel), constituye la articulación básica del ser. Todo ser participa en esta estructura básica, aunque sólo el hombre puede ser consciente de ello. En efecto, para Tillich el yo incluye también lo orgánico, e incluso lo inorgánico. El yo, entendido como autocentralidad, puede ser atribuido a todos los seres vivos y, analógicamente, también en alguna medida a alguna estructura del reino de lo inorgánico. Se puede hablar de una auto-centralidad en los átomos y en los animales cuando presenciamos alguna reacción a algún estímulo dependiente de la estructura global. Esta idea del yo en las cosas está supuesta cuando Tillich habla de la pérdida de subjetividad del producto técnico en la medida en que algún objeto sea convertido en una mera cosa al servicio de la técnica. En el reino orgánico e inorgánico se puede hablar de un yo en cuanto este yo tiene un medio ambiente, de tal manera que ambos se determinan entre sí. Ahora bien, Tillich hace una distinción entre el yo y el ego. El primero es más amplio que el segundo y se encuentra en todos los reinos, pero solo el hombre tiene un ego. El hombre trasciende su medio ambiente, en este sentido Tillich dice que el hombre *tiene un mundo*, es decir, una estructura total que incluye y trasciende el medio ambiente, por medio de su captación (teoría) y el moldeamiento (praxis).

Para Tillich esta relación del ego-yo y el mundo es la estructura ontológica fundamental que constituye la base de la estructura yo y objeto, no referida solamente al ámbito del conocimiento, sino también al ámbito de la transformación técnica³⁸¹, relación que implica todas las demás polaridades. Esto se puede apreciar en la siguiente cita:

“El hombre debe estar completamente separado de su mundo para mirarlo como un mundo. De otra manera permanecería en los límites del mero medio ambiente. La interdependencia de ego-yo y mundo es la estructura ontológica básica e implica todas las otras”³⁸²

³⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 173.

³⁸² “Man must be completely separated from his World in order to look at it as a World. Otherwise he would remain in the bondage of mere environment. The interdependence of ego-self and world is the basic

El segundo nivel ontológico corresponde a lo que Tillich llama los *elementos ontológicos*. Estos son tres polaridades: la polaridad individualidad y universalidad, la polaridad dinámica y forma, y la polaridad libertad y destino.

En cuanto a la polaridad individualidad y universalidad, hay que decir que su primer término, la individualidad, es una cualidad de todas las cosas, pero solamente en el hombre se realiza completamente porque en él se encuentran todas las potencialidades. Pues en los seres no humanos el individuo es un mero ejemplar que representa en una forma individual las características de la especie. La individualidad siempre está en relación con la universalidad, participando en ella. En el caso del hombre se denomina *comunidad*³⁸³.

Con respecto a la segunda polaridad, su primer término, la forma, es entendida por Tillich como lo que hace que una cosa sea lo que es. La forma le da a algo el carácter general de su ser, así como lo único y especial de su individualidad³⁸⁴. En cambio el segundo término de esta relación polar, la dinámica, no puede ser entendido como lo que es, ni tampoco es algo que no es, “es el *me on*, la potencialidad de ser, que es no ser en contraste con las cosas que tienen forma, y es el poder del ser en contraste con el puro no ser”³⁸⁵. La dinámica en el ser se manifiesta en la tendencia de todas las cosas a trascenderse a sí mismas y crear nuevas formas, al mismo tiempo que las cosas tienden a conservar su propia forma como la base de su auto-trascendencia. La tensión en esta polaridad se manifiesta en la tendencia a unir la identidad con la diferencia, y la conservación con el cambio. Por tanto hablar del ser implica también hablar del llegar a ser³⁸⁶.

ontological structure and implies all the others” (*Ibid.*, 171).

³⁸³ Cfr. *Ibid.*, 175-176.

³⁸⁴ “Form should not be contrasted with content. The form which makes a thing what it is, is its content, its *essential*, its definite power of being. The form of a tree is what makes it a tree, what gives it the general character of treehood as well as the special and unique form of an individual tree” (*Ibid.*, 178).

³⁸⁵ “It is the *me on*, the potentiality of being, which is nonbeing in contrast to things that have a form, and the power of being in contrast to pure nonbeing” (*Ibid.*, 179).

³⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 181.

El ejemplo más claro de esta polaridad lo podemos encontrar en el crecimiento de lo individual, donde se muestra la interdependencia de estos dos polos. En el hombre, es decir, en la dimensión espiritual, el crecimiento se manifiesta en la creación de un nuevo mundo de herramientas técnicas y de formas culturales, donde se puede apreciar la tendencia a la autoconservación y a ir más allá de sí mismo. En el acto técnico “el hombre utiliza el material dado por la naturaleza [forma] para luego crear [dinámica] formas técnicas que trascienden la naturaleza, y crea formas culturales que tienen validez y significado”³⁸⁷.

En cuanto al tercer elemento, la polaridad libertad y destino, Tillich opone la libertad del hombre no a la necesidad, sino al destino. Pues la libertad y la necesidad no se pueden poner una contra la otra. La necesidad se opone a la posibilidad, no a la libertad. La libertad no debe ser entendida como la contingencia indeterminada, sino que el hombre experimenta la libertad como deliberación, decisión y responsabilidad. Por otro lado, el destino no debe ser entendido como una fuerza extraña que determina lo que me sucederá, “[el destino] soy yo mismo como dado, formado por la naturaleza, la historia y yo mismo. Mi destino es la base de mi libertad; mi libertad participa en la configuración de mi destino”³⁸⁸. Ahora bien, esta polaridad también se da en los seres subhumanos: en lo orgánico y en lo inorgánico, en los cuales se puede hablar de libertad y destino sólo de modo analógico; habría que utilizar aquí los términos más apropiados de espontaneidad y ley. Se da la espontaneidad en la reacción de una centralidad en relación al todo, de donde provienen los estímulos. Pero estas reacciones espontáneas son determinadas por la ley como el otro lado de esta polaridad. De esta manera se puede afirmar con Tillich que “la polaridad de libertad y destino es válida para todo lo que es”³⁸⁹.

El tercer nivel de la ontología de Tillich trata de las características del ser. Este nivel de la ontología es también fundamental y está presente en todo el sistema. Aquí se encuentra el análisis de la distinción entre la esencia y la existencia, así como el análisis

³⁸⁷ “Man uses the material given by nature to create technical forms which transcend nature, and he creates cultural forms which have validity and meaning” (*Ibid.*, 182).

³⁸⁸ “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” (*Ibid.*, 185).

³⁸⁹ “The polarity of freedom and destiny is valid for everything that is” (*Ibid.*, 186).

de la finitud en su polaridad con la infinitud y del ser con el no ser. El análisis que se realiza en este nivel es clave para nuestra búsqueda de la raíz de la ambigüedad de la vida y de la técnica. Nos detendremos en algunos de estos puntos en los párrafos siguientes.

En el desarrollo de este nivel de su ontología, Tillich se detiene en forma especial en el tema de la finitud³⁹⁰. Para Tillich la finitud es el ser limitado por el no ser³⁹¹, entendiendo este último como la nada (*me on*) que tiene una relación dialéctica con el ser³⁹², de tal manera que todo lo que participa en el poder del ser es mezclado con el no ser. Tillich hace, a este respecto, una distinción del ser de todas las cosas con el ser en sí. Este último no es una cosa, está más allá de la polaridad de la finitud e infinitud. El ser en sí no tiene ni comienzo ni fin, tampoco puede ser identificado con lo infinito porque lo infinito es la negación de la finitud. El ser en sí precede a lo finito así como también precede a la negación infinita de lo finito³⁹³. Ahora bien, la finitud del ser se hace real en los elementos ontológicos polares. La finitud impacta en el equilibrio que se da en las relaciones polares de cada uno de los tres polaridades, creando tensión entre sus elementos. Esta tensión consiste en la tendencia de los elementos a moverse en direcciones opuestas, constituyendo una amenaza de destrucción de la estructura ontológica³⁹⁴. Sin embargo, en el ser esencial esta amenaza constituye solo una posibilidad, no una necesidad³⁹⁵. Esta amenaza de la posibilidad de destrucción es esencial al ser, porque la finitud es una cualidad del ser, es una característica de la naturaleza esencial del ser. El ser es esencialmente y dialécticamente relacionado con el no ser:

“La finitud, en correlación con la infinitud, es una cualidad del ser en el mismo sentido que la estructura básica y los elementos

³⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 186-204.

³⁹¹ “Being, limited by nonbeing, is finitude” (*Ibid.*, 189).

³⁹² “*me on* is ‘nothing’ which has a dialectical relation to being” (*Ibid.*, 188).

³⁹³ Cfr. *Ibid.*, 191.

³⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, 198.

³⁹⁵ “Finitude is the possibility of losing one’s ontological structure and, with it, one’s self. But this is a possibility, not a necessity. To be finite is to be threatened. But a threat is possibility, not actuality” (*Ibid.*, 201).

polares. Caracteriza al ser en su naturaleza esencial. El ser está esencialmente relacionado con el no ser; las categorías de finitud indican esto. Y el ser está esencialmente amenazado de disolución y auto-destrucción; las tensiones de los elementos ontológicos bajo la condición de finitud indican esto. Pero el ser no se encuentra esencialmente en un estado de disolución y auto-destrucción. La tensión entre los elementos no conduce necesariamente al quiebre que amenaza”³⁹⁶

Dentro de este tercer nivel de la ontología cabe necesariamente la distinción entre la esencia y la existencia. Para Tillich la filosofía y la teología no pueden evitar hacer esta distinción. En toda filosofía y teología está presente la conciencia de esta distinción, aunque no se plantee la pregunta explícitamente. Pues cuando se contraponen la verdad con el error, el bien con el mal, se presupone una distorsión del ser esencial³⁹⁷. La esencia es lo que da el poder de ser a las cosas que existen y también las juzga³⁹⁸. Y por otro lado, la existencia es lo que “sale 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 naturaleza esencial”³⁹⁹. Tillich distingue tres tipos de concepciones de la existencia: la concepción de Platón, en quien prevalece el juicio negativo de la existencia, la existencia es el *mundo caído*; la concepción de Ockam, en quien prevalece el juicio positivo, para él la realidad existe y las esencias son el reflejo de la existencia en la mente humana; y la concepción de Aristóteles, en quien prevalece una actitud intermedia, lo actual es lo real, pero el poder del ser es provisto por lo esencial. La teología cristiana es más cercana a la actitud de Aristóteles. Para el cristianismo, contra la línea platónica, la existencia es creación de Dios, no de un demiurgo; y contra la línea de Ockam, el cristianismo enfatiza la distinción

³⁹⁶ “Finitude, in correlation with infinity, is a quality of being in the same sense as the basic structure and the polar elements. It characterizes being in its essential nature. Being is essentially related to nonbeing; the categories of finitude indicate this. And being is essentially threatened with disruption and self-destruction; the tensions of the ontological elements under the condition of finitude indicate this. But 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” (*Ibid.*, 202).

³⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

³⁹⁸ “It gives it its power of being, and, at the same time, it stands against it as commanding law” (*Ibid.*, 203).

³⁹⁹ “...stands out of mere potentiality, is more than it is in the state of mere potentiality and less than it could be in the power of its essential nature” (*Ibid.*, 203).

entre la bondad de la creación y la existencia perturbada. Esta distinción se plantea, en términos cristianos, en la distinción entre lo creado y el mundo real.

Como hemos visto, Tillich destaca la necesidad de distinguir la esencia de la existencia, pero nos queda la pregunta por la transición de una a la otra.

2.2. *La transición de la esencia a la existencia y su efecto en los elementos ontológicos*

La situación real del hombre y del ser en general frente a Dios y a su ser esencial ha sido expresada en la tradición cristiana por medio del símbolo de la caída de Adán. Pues en la opinión de Tillich este *paso de lo potencial a lo actual* debe ser expresado necesariamente por medio del símbolo, tal como aparece en el relato bíblico en Génesis 1-3, puesto que hablar de lo divino se puede hacer solamente a través del símbolo. Sin embargo Tillich prefiere la expresión semi mitológica *transición de la esencia a la existencia* para evitar la idea de algo que acontece en algún tiempo determinado. A pesar de ello, Tillich hace referencia al relato del Génesis para explicar los momentos del paso de la esencia a la existencia. Además, Tillich introduce las categorías aristotélicas de potencia y acto para explicar el paso de la esencia a la existencia⁴⁰⁰ y para explicar los momentos dentro del relato del Génesis (cáp.1-3).

En primer lugar, este relato bíblico nos indica que la libertad finita del hombre es la condición de posibilidad de la transición de la esencia a la existencia. Como lo señalamos arriba, la libertad humana es una libertad finita, pero el hombre es la imagen de Dios, y es este ser imagen de Dios lo que le da la posibilidad de la caída. En este sentido dice Tillich “solamente aquel que es la imagen de Dios tiene el poder de separarse a sí mismo de Dios”⁴⁰¹.

Ahora nos preguntamos por los motivos que conducen a la transición. Para ello es necesario ir al estado esencial del ser en el cual funcionan las motivaciones. Este estado esencial es simbolizado por la imagen del paraíso y de la *inocencia soñante*. Ambas

⁴⁰⁰ “...if we say that something exists, we say that it has left the state of mere potentiality and has become actual” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 20-21).

⁴⁰¹ “...only he who is the image of God has the power of separating himself from God” (*Ibid.*, 33).

imágenes apuntan a algo que precede a la existencia real. Se trata de la pura potencialidad, no del ser en acto. Para Tillich la imagen de la *inocencia soñante* es la más indicada para simbolizar el estado de naturaleza esencial. La palabra *sueño* indica pura potencialidad, sin lugar y sin tiempo. El sueño es un estado de la mente que es real y no real al mismo tiempo, y lo real no es tampoco totalmente diferente al sueño. Y la palabra *inocencia* indica falta de experiencia real, falta de responsabilidad personal y falta de culpa moral.

Continúa otra pregunta: ¿Qué es lo que hace ir más allá de la *inocencia soñante*? Para responder esto hay que volver al tema de la libertad finita. El hombre es consciente de la finitud. Y esta finitud del hombre está unida a la angustia⁴⁰². Es, justamente, esta angustia una de las fuerzas que conducen hacia la transición de la esencia a la existencia⁴⁰³. Esta angustia surge juntamente con lo que Tillich llama la *libertad surgida*. Esto es explicado de la siguiente manera: en el estado de la *inocencia soñante* la libertad y el destino están en armonía, pero ninguno de los dos está en acto. La tensión aparece cuando la libertad finita se hace consciente de sí misma y tiende a hacerse en acto. A esto Tillich lo llama libertad surgida. En este momento el hombre se encuentra atrapado por el deseo de actualizar su libertad y la demanda de conservar su inocencia. Y el hombre se decide, en su libertad finita, por la actualización. La demanda por mantener su inocencia está simbolizada por el mandato de Dios de no comer del árbol del conocimiento.

“... Él se encuentra entre la preservación de su *inocencia soñante* sin experimentar la actualización del ser y la pérdida de su inocencia a través del conocimiento, el poder y la culpa. La angustia de esta situación es el estado de tentación. El hombre se decide por la auto-actualización, produciendo así el fin de la *inocencia soñante*”⁴⁰⁴.

⁴⁰² Cfr. *Ibid.*, 35.

⁴⁰³ “This anxiety is one of the driving forces toward the transition from essence to existence” (*Ibid.*).

⁴⁰⁴ “He stands between the preservation of his dreaming innocence without experiencing the actuality of being and the loss of his innocence through knowledge, power, and guilt. The anxiety of this situation is the state of temptation. Man decides for self-actualization, thus producing the end of dreaming innocence” (*Ibid.*, 36).

Pero la caída no es un evento individual, sino un evento cósmico. La naturaleza está representada por la serpiente, pero el responsable de la transición de la esencia a la existencia es el hombre, no la naturaleza. Pues la serpiente aparece en el relato sin poder. “El hombre es responsable de la transición de la esencia a la existencia porque él tiene libertad finita y porque todas las dimensiones de la realidad están unidas en él”⁴⁰⁵.

Pero tampoco se puede decir que solo el hombre es culpable porque puede tomar decisiones responsables mientras la naturaleza permanece inocente. Tillich ve un elemento trágico en la situación universal dentro de la cual vive el hombre, de tal manera que se puede y es necesario hablar de un *mundo caído*. Pues así como se puede aplicar analógicamente el concepto de libertad al universo entero, incluso a lo inorgánico⁴⁰⁶, también se puede hablar de la universalidad trágica de la existencia, distinguiendo entre la naturaleza (esencia) y el *mundo caído* (existencia). Para graficar este punto Tillich utiliza la metáfora del nacimiento de un niño y su vecindario. El medio en que va a crecer este niño va a constituir su destino, sin embargo no hay tampoco una identidad lógica entre su medio ambiente (creado por Dios) y su existencia *caída*, porque a medida que el niño crece en madurez va confirmando su estado de extrañamiento en actos que implican responsabilidad y culpa⁴⁰⁷. Por tanto, para Tillich no es correcto hacer la separación entre la naturaleza inocente y la culpa del hombre, el universo participa en todo acto de libertad del hombre, constituyendo su destino.

Tampoco se puede hablar de una situación esencialmente buena del universo antes de la caída. Pues la transición de la esencia a la existencia no fue algo que sucedió *alguna vez en el tiempo*, no hay un tiempo antes de la caída. La creación y la caída coinciden, a pesar de su diferencia lógica: “La creación y la caída coinciden en tanto no hay un punto en el tiempo y el espacio en el cual la bondad creada fue actualizada y tuvo existencia [...] Creación actualizada y existencia extrañada son idénticos”⁴⁰⁸. No se puede deducir de

⁴⁰⁵ “Man is responsible for the transition from essence to existence because he has finite freedom and because all dimensions of reality are united in him” (*Ibid.*, 40).

⁴⁰⁶ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 186 .

⁴⁰⁷ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 44.

⁴⁰⁸ “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 [...] Actualized creation and estranged existence are identical” (*Ibid.*).

esto que el pecado sea una necesidad racional, pues la creación, que es esencialmente buena, al ser actualizada cae en el extrañamiento existencial a través de la libertad y el destino. Pues “a pesar de su universalidad trágica, la existencia no puede ser derivada de la esencia”⁴⁰⁹.

Ahora bien, el estado de existencia es el estado de extrañamiento. Tillich dice que el hombre en la existencia es un ser extrañado, entendiendo por ello el estado de estar extrañado de Dios, de los otros seres y de él mismo. Tillich afirma que el hombre extrañado quedó con tres *marcas* propias de la situación de pecado: la increencia, la concupiscencia y la *hybris*⁴¹⁰. La primera marca, la increencia, es entendida por Tillich como el alejamiento del centro del hombre con respecto a Dios, manifestado en la separación con Dios en el aspecto cognitivo y volitivo. La concupiscencia tiene que ver con la relación del hombre con su mundo. La situación de separación con respecto al todo, propia de la situación de extrañamiento, lo impulsa a buscar ilimitadamente la abundancia. La concupiscencia es “el deseo ilimitado de atraer toda la realidad hacia sí mismo”⁴¹¹. Se manifiesta en la ilimitada hambre física, en el ilimitado deseo de sexo, de conocimiento, de poder, de riqueza, etc. Por último, la *hybris* consiste en que el hombre se hace existencialmente el centro de sí mismo y de su mundo, puesto que en el extrañamiento el hombre está fuera del centro divino al cual pertenece esencialmente. La *hybris* está expresada en el relato bíblico del Génesis cuando la serpiente que promete a Eva que si come del árbol del conocimiento será igual a Dios. Desde esta perspectiva bíblica “la *hybris* es la auto-elevación del hombre a la esfera de lo divino”⁴¹².

Cada una de estas expresiones del estado de extrañamiento contradice el ser esencial del hombre. El extrañamiento contradice la estructura creada del hombre, su mundo y su interdependencia. En esta situación, los elementos esenciales del ser tienden a aniquilarse entre sí y con el todo al cual pertenecen. En este sentido Tillich habla de la estructura de

⁴⁰⁹ “In spite of its tragic universality, existence cannot be derived from essence” (*Ibid.*, 44).

⁴¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 47.

⁴¹¹ “...the unlimited desire to draw the whole of reality into one’s self” (*Ibid.*, 52).

⁴¹² “*Hubris* is the self-elevation of man into the sphere of the divine” (*Ibid.*, 50).

destrucción⁴¹³. Pero ¿qué sucede a la estructura básica del ser y a los tres elementos polares propios del ser esencial?

Hemos dicho arriba que la estructura básica del ser está constituida por la polaridad yo y mundo. Pero debido a la *hybris* y la concupiscencia, el hombre puede llegar al estado de desintegración. El intento del yo finito de ser el centro de todo amenaza con la destrucción de ambos: el yo y el mundo. En esta situación el hombre ya no vive en su mundo, sino en un medio, dentro del cual él forma solo una parte de él. El hombre pasa a ser un objeto. Esta interdependencia de la pérdida del yo con la pérdida del mundo constituye la base para la distorsión en los tres elementos polares del ser.

Con respecto a la polaridad libertad y destino, en el ser esencial yace un polo dentro del otro. Hay distinción, pero no separación; hay tensión, pero no conflicto, porque los dos polos están enraizados en el fundamento del ser, que es la fuente y fundamento de ambos. Pero en la existencia, y debido a la concupiscencia, el hombre se convierte en el centro del universo, y la libertad pierde su precisión, la libertad cesa de estar dirigida a objetos determinados por el destino y, a cambio, se dirige a un indefinido número de objetos. Y lo que sucede con el destino es que se convierte en necesidad mecánica, puesto que la libertad del hombre, al no estar dirigida por el destino, se convierte en una serie de actos contingentes y arbitrarios. El destino cae bajo el control de fuerzas que se dirigen unas contra otras sin una orientación central.

Con respecto a la polaridad dinámica y forma, ambos polos están unidos en el ser esencial, pero en la existencia, bajo el control de la *hybris* y la concupiscencia, el polo de la dinámica del hombre es impulsado a auto-trascenderse sin la forma. La dinámica aquí no busca una nueva forma, sino que ella misma se ha convertido en su propia meta. Esta distorsión sacrifica lo auténticamente creativo, porque no puede haber creatividad sin la forma. Por el otro lado de esta polaridad, la forma sin la dinámica es igualmente destructiva. Una forma extraída de su dinámica se convierte en algo opresivo, produce legalismo, se convierte en una *ley eterna*. Entonces la dinámica sin forma termina en caos

⁴¹³ Cfr. *Ibid.*, 60.

y la forma sin dinámica termina en rigidez y vacío. Ambas, la forma y la dinámica, se pierden a sí mismas en su separación mutua.

En cuanto a la polaridad individualización y participación, ambos polos son, al igual que los de las otras polaridades, interdependientes. De manera que mientras más individualizado es el ser, más capaz es de participar; así, el hombre, como un ser completamente individualizado, participa en el mundo en su totalidad a través de la percepción, la imaginación y la acción. Pero en el estado de extrañamiento el hombre queda encerrado dentro de sí mismo e impedido de participar verdaderamente. El resultado de esto es que pasa a ser un objeto sin un yo, porque participa en los demás seres sin relación con su subjetividad. Así, el hombre “cae bajo el poder de los objetos que tienden a hacer de él un mero objeto sin un yo”⁴¹⁴.

2.3. *La vida y sus funciones*

Lo dicho hasta aquí sobre la estructura, los elementos y las características ontológicas son solo abstracciones de la realidad concreta del ser, que es la vida⁴¹⁵, y es en la ambigüedad de la vida donde vamos a ubicar la ambigüedad de la técnica.

En efecto, Tillich utiliza un concepto ontológico de la vida: la vida es la actualidad del ser⁴¹⁶. Este concepto ontológico une las dos cualificaciones del ser mencionadas arriba: la esencia y la existencia, de manera que en la vida encontramos elementos existenciales y esenciales mezclados ambiguamente. Pues la potencialidad del ser, al transitar a su actualización, se somete a las condiciones de la existencia (extrañamiento, conflicto, etc), pero esto no significa que estos seres pierdan su carácter esencial, “sino que significa que ellos se someten a las condiciones de la existencia y están abiertos al crecimiento,

⁴¹⁴ “[he] falls under the power of objects which tend to make him a mere object without a self” (*Ibid.*, 65).

⁴¹⁵ “Essential as well as existential elements are always abstractions from the concrete actuality of being, namely, Life” (*Ibid.*, 28).

⁴¹⁶ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 11.

distorsión y muerte”⁴¹⁷. Tillich utiliza el concepto *vida* para significar la mezcla de elementos esenciales y existenciales⁴¹⁸.

Ahora bien, la situación de extrañamiento existencial hace que la unidad de los elementos polares se traduzca en la dirección hacia uno u otro de sus polos, rompiendo su unidad. Así, la auto-integración es contrarrestada por la auto-desintegración; la auto-creación es contrarrestada por la auto-destrucción; y la auto-trascendencia es contrarrestada por la profanización. Estos elementos negativos y positivos están mezclados en todo proceso vital, de tal manera que es imposible aislarlos entre sí. La vida es ambigua en cada uno de sus momentos porque no se puede separar en ella su naturaleza esencial de su distorsión existencial. En este sentido Tillich dice que “la vida ni es esencial ni existencial, sino ambigua”⁴¹⁹.

2.3.1. *La función de la auto-integración y la ambigüedad de la técnica*

En la función de la auto-integración, en el ser esencial, existe un equilibrio entre la auto-identidad y la auto-alteración, pero en la situación de extrañamiento su relación se manifiesta como conflicto que implica la posibilidad de la desintegración. El equilibrio se transforma en disolución que lleva al fracaso en alcanzar o preservar la centralidad de las cosas. Tillich utiliza la metáfora del punto para explicar el significado de la centralidad⁴²⁰. El centro es un punto, y como tal es indivisible. Una cosa centrada puede producir otra cosa distinta de su centro, o puede ser privada de una parte de su todo, pero el centro no puede ser dividido, aunque sí puede ser destruido. El proceso de auto-integración en todos los reinos del ser se ve contrarrestado incesantemente por las fuerzas de la desintegración: “El proceso de auto-integración es constitutivo para la vida, pero lo es en una lucha continua con la desintegración, y las tendencias integradora y desintegradora están

⁴¹⁷ “but it does mean that they fall under the structures of existence and are open to growth, distortion, and death” (*Ibid.*, 12).

⁴¹⁸ “We use the word ‘life’ in this sense of a ‘mixture’ of essential and existential elements” (*Ibid.*).

⁴¹⁹ “... life is neither essential nor existential but ambiguous” (*Ibid.*, 32).

⁴²⁰ Cfr. *Ibid.*

mezcladas ambiguamente en cada momento dado”⁴²¹. En el reino de lo orgánico esta constante lucha se manifiesta en la tensión salud-enfermedad. Pero el reino de lo inorgánico también pertenece a la vida, y, por tanto, también se da esta mezcla ambigua entre las tendencias a la auto-integración y auto-desintegración de la vida en general. Y es justamente en este punto donde Tillich hace referencia a una de las manifestaciones de la ambigüedad de la técnica: la ambigüedad persona y cosa en su efecto en las cosas mismas. Pues las cosas también tienen su centralidad. Éstas no pueden ser descritas en términos solamente cuantitativos. Una cosa no es meramente un objeto, también tiene su *ser en sí*. Y lo que sucede con la producción técnica es que el hombre para producir *cosas* tiene que disolver estructuras centradas para luego reconectarlas para los propósitos técnicos. El objeto creado por la técnica no tiene ningún centro en sí mismo, sino que le es impuesto desde fuera por el hombre⁴²². En este proceso técnico, entonces, la fuerza de la desintegración vence sobre la fuerza de la integración puesto que desintegra la centralidad interna de una cosa con el objeto de constituir un objeto cuya centralidad es impuesta desde fuera.

2.3.2. *La función de la auto-creatividad y la ambigüedad de la técnica*

Con respecto a la segunda de las funciones: la auto-creatividad, hay que decir que su análisis nos es particularmente importante porque es en esta función donde se ubica propiamente la técnica, entendida como una manifestación de la creatividad del hombre.

La función de la auto-creatividad está basada en la polaridad de la dinámica y la forma, y se realiza en la vida por el principio del crecimiento. Es así como Tillich afirma: “El crecimiento es dependiente del elemento polar de la dinámica puesto que el crecimiento es el proceso por el cual una realidad formada va más allá de sí misma hacia

⁴²¹ “The process of self-integration is constitutive for life, but it is so in a continuous struggle with disintegration, and integrating and disintegrating tendencies are ambiguously mixed in any given moment” (*Ibid.*, 35).

⁴²² Cfr. *Ibid.*, 34.

otra forma, que a la vez preserva y transforma la realidad original”⁴²³. La vida se crea a sí misma de esta manera; no se trata de una creación de la nada, sino de una creación impulsada por la dinámica que hace salir de una realidad ya formada, manteniéndose una relación de interdependencia entre la dinámica y la forma. Así, “toda nueva forma es hecha posible solamente a través de la ruptura de los límites de una vieja forma”⁴²⁴. Por tanto el crecimiento incluye una situación de caos, aunque no de destrucción absoluta, porque el caos supone la forma. Se trata de un caos relativo, donde hay una forma relativa, de manera que creación y caos se pertenecen uno al otro. En Dios está presente este caos relativo, descrito simbólicamente con la expresión *profundidad abismal*⁴²⁵. Esto no implica destrucción en Dios, porque este caos en Dios no pone en peligro la plenitud de Dios. En cambio, en la situación existencial de extrañamiento puede prevalecer en el ser el elemento del caos sobre la forma. A esto lo denominamos *destrucción*. La situación real del hombre es ambigua puesto que en todo proceso de vida se hallan estructuras de creación mezcladas con los poderes de destrucción, de forma que es difícil separar ambos elementos no ambiguamente.

Este proceso de auto-creatividad y destrucción lo encontramos en todos los reinos del ser. En el reino inorgánico lo encontramos manifestado, por ejemplo, en la conciencia presente en el mito de la consumición en el fuego y el nuevo comienzo del cosmos. En la esfera subatómica lo encontramos manifestado en la concepción de la *antimateria* y en el agotamiento de la radiación en la materia⁴²⁶. En el reino de lo orgánico este proceso creativo y destructivo está presente bajo las ideas de vida y muerte, entendiendo la relación entre estas dos no necesariamente como puntos terminales, sino como un proceso en que ambos elementos están presentes continuamente, pues la muerte está presente durante todo el proceso de la vida, desde el comienzo hasta el final. En este sentido Tillich afirma que “el momento de nuestra concepción es el momento en que comenzamos no

⁴²³ “Growth is dependent on the polar element of dynamics in so far as growth is the process by which a formed reality goes beyond itself to another form which both preserves and transforms the original reality” (*Ibid.*, 50).

⁴²⁴ “Every new form is made possible only by breaking through the limits of an old form” (*Ibid.*).

⁴²⁵ *Ibid.*, 51.

⁴²⁶ Cfr. *Ibid.*, 52.

solo a vivir sino también a morir”⁴²⁷. Por último, el proceso de auto-creatividad en la dimensión del espíritu va a dar como resultado la cultura, cuyas dos funciones básicas son el lenguaje y la técnica, tal como lo podemos ver en la siguiente cita:

“Cultura [...] es cuidar alguna cosa, mantenerla viva, hacerla crecer. En este sentido, el hombre puede cultivar cualquier cosa que encuentre, pero al hacer esto, no deja la cosa cultivada sin cambio; crea algo nuevo de la cosa tomada -materialmente, como en la función técnica; receptivamente, como en las funciones de la *teoría*; o reactivamente, como en las funciones de la *praxis*. En cada una de estos tres casos, la cultura crea algo nuevo más allá de la realidad encontrada”⁴²⁸.

Aquí Tillich distingue dos funciones básicas de la cultura: el lenguaje y la técnica⁴²⁹. La técnica y el lenguaje se pertenecen mutuamente. Tillich pone el lenguaje en un lugar fundamental de toda creación cultural. Sin lenguaje no puede haber cultura, por tanto tampoco producción técnica humana⁴³⁰. En el primer libro de la Biblia encontramos referencia a ambos: el hombre recibe la misión de dar nombre a las cosas (lenguaje) y de cultivar el jardín (técnica)⁴³¹. Ambos, la técnica y el lenguaje, cumplen una función liberadora:

“Así como el lenguaje libera de los lazos que atan del ‘aquí y ahora’ a través de los universales, así también la manipulación técnica de la realidad encontrada libera de los lazos de las

⁴²⁷ “...the moment of our conception is the moment in which we begin not only to live but also to die” (*Ibid.*, 53).

⁴²⁸ “Culture [...] is that which takes care of something, keeps it alive, and makes it grow. In this way, man can cultivate everything he encounters, but in doing so, he does not leave the cultivated object unchanged; he creates something new from it - materially, as in the technical function; receptively, as in the functions of *theoria*; or reactively, as in the functions of *praxis*. In each of these three cases, culture creates something new beyond the encountered reality” (*Ibid.*, 57).

⁴²⁹ “The new in man’s cultural activity is first of all the double creation of language and technology. They belong together” (*Ibid.*).

⁴³⁰ “The word is the bearer of meaning; therefore, language is the first result of the self-creation of life under the dimension of spirit. It permeates every cultural act and, indirectly, all functions of the spirit” (*Ibid.*, 68).

⁴³¹ Cfr. *Ibid.*, 57.

condiciones naturales dadas de la existencia por medio de la producción de herramientas”⁴³²

Pero no se trata de un paralelo de funciones separadas, sino que la función liberadora de la técnica supone la función liberadora del lenguaje, a través de los universales. En efecto, el hombre puede producir herramientas para uso ilimitado, a diferencia de los animales que pueden también utilizar técnicas, incluso pueden utilizar cosas a modo de herramientas para alcanzar fines, pero solo para un plan definido, sin la posibilidad de ir más allá de ese plan, como por ejemplo al hacer redes, hoyos, cerros. En cambio el hombre puede hacer herramientas en cuanto tales para un uso que va más allá de un plan definido. El hombre hace herramientas para usos múltiples. El hombre se puede liberar de un plan definido, va más allá del objeto particular, se libera del aquí y ahora gracias a los universales, que están supuestos en el lenguaje. Tillich concluye que “[el] poder de las herramientas depende del poder del lenguaje”⁴³³.

Ahora bien, queda la pregunta de dónde surgen las tensiones conflictivas en la cultura, en sus dos funciones del lenguaje y la técnica. Tillich extiende su reflexión a la ambigüedad de la teoría y de la praxis, porque la teoría es la continuación del lenguaje y la praxis es la continuación de la técnica. La ambigüedad de ambos, la teoría y la praxis, es dependiente básicamente de la separación entre el sujeto y el objeto en las condiciones de la existencia. En la teoría el hombre trata de vencer esa separación por medio de los conceptos, palabras, imágenes. Mediante la utilización de lenguaje el hombre trata de captar los objetos en la mente, pero, al mismo tiempo se abre una distancia entre el objeto captado y el significado creado por la palabra: “el sujeto trata de superar la distancia recibiendo el objeto en palabras, conceptos e imágenes, pero nunca logra este objetivo”⁴³⁴. En la teoría la separación permanece. Hay recepción y expresión de las cosas en el sujeto, pero este último permanece en sí mismo separado del objeto. En la técnica (y

⁴³² “As language liberates from bondage to the ‘here and now’ through universals, so the technical handling of encountered reality liberates from bondage to the naturally given conditions of existence by the production of tools” (*Ibid.*, 61).

⁴³³ “[the] power of tools is dependent on the power of language” (*Ibid.*, 61).

⁴³⁴ “the subject tries to bridge the gap by receiving the object in words, concepts, and images, but never achieves this aim” (*Ibid.*, 72).

la praxis) la razón de su ambigüedad también se encuentra en la separación del sujeto con el objeto bajo las condiciones de la existencia, pero a diferencia de la teoría, es el objeto, y no el sujeto, quien causa su ambigüedad:

“...Lo contrario sucede en la autocreación de la vida por las funciones de la praxis, incluyendo su elemento técnico. En ellas es el objeto el que va a ser transformado de acuerdo con los conceptos e imágenes, y es el objeto el que causa el carácter ambiguo de la auto-creación cultural”⁴³⁵

Ambos, el lenguaje y la técnica, cumplen la misma función liberadora en cuanto permiten al hombre trascender el mero ambiente, ambos persiguen un propósito que trasciende la realidad encontrada. Pero la técnica se diferencia del lenguaje en que al tener que producir herramientas el hombre tiene que conocer la estructura interna de los materiales utilizados y sus leyes. Así la herramienta, al mismo tiempo que libera al hombre, lo somete a las reglas de su fabricación⁴³⁶.

2.3.3. *La función de la auto-trascendencia y la ambigüedad de la técnica*

El ser se hace real, por último, por medio de la función de la auto-trascendencia en la polaridad libertad y destino. La vida lucha, en una dirección vertical, hacia el ser último e infinito. Esta dirección vertical trasciende la dirección circular de la auto-integración y trasciende la dirección horizontal de la auto-creatividad.

La ambigüedad de la técnica también tiene que ver con la oposición entre la auto-trascendencia y la profanización de lo inorgánico. Esto referido al producto técnico y también a la herramienta técnica misma. Con respecto al producto técnico Tillich afirma que el acto técnico es un factor de profanización de lo inorgánico porque para la técnica

⁴³⁵ “The opposite happens in the self-creation of life by the functions of *praxis*, including their technical element. In them it is the object that is to be transformed according to concepts and images, and it is the object which causes the ambiguous character of cultural self-creation” (*Ibid.*, 72-73).

⁴³⁶ Cfr. *Ibid.*, 73.

las cosas constituyen solamente material para la fabricación de los objetos técnicos. Aunque Tillich no da nombres concretos, él se siente en la línea de algunos filósofos románticos que han discutido el problema de la utilización de lo inorgánico y lo orgánico por la técnica desde el punto de vista de las cosas mismas⁴³⁷. En la herramienta también se da la oposición entre la auto-trascendencia y la profanización. Tillich puede ver en la herramienta técnica la posibilidad de la sublimidad y la grandeza cuando se aprecia una adecuación de este objeto técnico a su propósito. También se puede apreciar una expresividad estética debido no a su ornamentación exterior, sino a su forma intrínseca. La herramienta técnica es un ejemplo de cómo “las cosas que son meras cosas pueden trascenderse hacia la grandeza”⁴³⁸. Pero, al mismo tiempo, la profanización la podemos ver en el hecho que la herramienta también está abierta a la distorsión, al desmembramiento, la fealdad, la suciedad y el desgaste.

Hasta aquí hemos dado razón de la ambigüedad de la técnica indagando en la forma en que el ser se hace acto. El ser es actualizado en las tres funciones antes descritas, siempre en una relación conflictiva entre sus elementos polares estructurales. Esta descripción de la actualización del ser, es decir de la vida, nos ha proporcionado una respuesta a la pregunta por la raíz de la ambigüedad de la técnica, puesto que esta última conforma una de las funciones de la vida en la dimensión del espíritu.

3. Comentarios

Hemos distinguido dos perspectivas desde donde podemos llegar a la raíz de la ambigüedad de la técnica. Estos dos trasfondos filosóficos y teológicos son muy diferentes entre sí, pero podemos encontrar también importantes semejanzas. Pretendemos, en este último punto del capítulo aludir a algunas semejanzas y algunas diferencias, junto con algunas opiniones críticas sobre el desarrollo de Tillich; y, por

⁴³⁷ Cfr. *Ibid.*, 90.

⁴³⁸ “... things which are mere things can transcend themselves toward greatness” (*Ibid.*, 89).

último, trataremos de responder a la pregunta del porqué del cambio de la perspectiva de lo demoníaco a la perspectiva ontológica de la esencia y existencia para explicar la raíz de la ambigüedad. Por otra parte, hay que decir que sólo aludiremos aquí a las críticas que tienen directamente que ver con nuestro tema, pues estamos conscientes de que abundan los estudios críticos sobre Tillich en general, y detenernos en ellos nos apartaría del objetivo de esta tesis.

3.1. *Similitudes*

En cuanto a las similitudes, hay que hacer notar una idea común básica en el análisis que se realiza en estas dos perspectivas. Ésta es que la raíz de la ambigüedad se encuentra en la situación de la existencia. Pues lo demoníaco se encuentra en la existencia, y la ambigüedad de la vida también se da en la existencia. Tillich ubica estas dos ambigüedades en la existencia, haciendo una clara distinción entre lo previo a la existencia (lo divino y la esencia) y la situación de la existencia. Efectivamente, en ambos se habla de relaciones dialécticas positivas de elementos del ser en su realidad no existente (en lo divino y en la realidad esencial del ser), y que en la situación de la existencia se hacen ambigüamente creativas y destructivas. En la perspectiva de lo demoníaco Tillich habla de una relación dialéctica que se da en la profundidad del ser, entre el fundamento del ser y su abismo. En lo divino tal relación es puramente creativa porque el abismo en Dios es pura creatividad y vida, pero en la situación de la existencia este abismo irrumpe destruyendo la forma incondicionada, aunque conservando un carácter sagrado no divino. Dicho en otros términos, el abismo es el no ser⁴³⁹ relativo al ser en sí, que en Dios es siempre creativo, pero en la existencia actúa negativamente como no ser que limita al ser. Así, en la existencia esta relación se convierte en destructiva. Tillich en la perspectiva ontológica hace esta misma distinción entre lo pre-existencial y lo existencial: en el ser esencial hay unión y creatividad en las tres polaridades, pero en la existencia su relación se hace desunida y destructiva.

⁴³⁹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 189.

Se puede encontrar, también, una correspondencia entre la polaridad abismo y fundamento, y la polaridad dinámica y forma. En ambas polaridades el elemento del no ser, del caos, está representado en uno de los polos: la imagen mística del abismo y el elemento de la dinámica. De estos dos elementos polares proviene la vida y la creatividad. Pues en lo demoníaco la vida proviene del abismo en su relación con el fundamento del ser, y en la relación entre dinámica y forma la creatividad proviene de la primera, la dinámica, que es el llegar a ser, el caos, el *me on*. En ambas relaciones el abismo y la dinámica constituyen el no ser relativo al ser, el *me on*, la fuente de la creatividad. Tillich establece, en la Parte I de *Systematic Theology*, una clara asociación entre ambas ideas, sosteniendo que la dinámica tiene que ver con la creatividad porque ahí es donde se encuentra el elemento del caos⁴⁴⁰; se trata del mismo caos denominado en Dios como la *profundidad abismal*, que en Dios no daña su plenitud; pero en la vida de las creaturas, bajo las condiciones del extrañamiento, conduce a la ambigüedad de la auto-creatividad y la auto-destructividad.

3.2. Diferencias

Una diferencia entre ambas perspectivas es que en el análisis de lo demoníaco se llega a una profundidad mayor que en el análisis ontológico. Pues los elementos que entran en juego en lo demoníaco provienen de la profundidad del ser, y también se encuentran en Dios mismo, porque Dios es el fundamento del ser⁴⁴¹. En este punto se puede apreciar la influencia de Boehme cuyo entusiasmo místico lo llevó a hacer una analogía entre la vida terrenal y la vida de Dios. En Dios hay un elemento de negatividad, de no ser, el abismo, que es el fundamento de la creatividad y la vida en Dios. Pues bien, estos dos principios, positivo y negativo, que permanecen unidos en lo divino, también se encuentran en la

⁴⁴⁰ “Every new form is made possible only by breaking through the limits of an old form. In other words, there is a moment of ‘chaos’ between the old and the new form, a moment of no-longer-form and not-yet-form” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 50).

⁴⁴¹ “The religious word for what is called the ground of being is God” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 156).

profundidad de todo ser⁴⁴². En esta perspectiva de lo demoníaco Tillich llega, por así decirlo, a Dios mismo⁴⁴³, en el sentido de que para explicar la ambigüedad de lo demoníaco hay que llegar hasta la dinámica interna de Dios. En cambio, en la perspectiva ontológica Tillich no llega a tal profundidad. Recordemos que la ontología se mueve no en los fundamentos del ser, sino en lo que él llama los principios y categorías, es decir, en un nivel intermedio, en elementos que son menos universales que el ser en sí y más universales que cualquier ser en particular.

Además, el concepto de lo demoníaco indica más fuerza que el concepto de extrañamiento. El abismo irrumpe con fuerza en la existencia, frente al cual el hombre debe oponerse activamente con una actitud profética, como por ejemplo por medio de un movimiento teocrático como lo fue el Movimiento Socialista Religioso. El elemento destructivo en la ambigüedad de lo demoníaco es una fuerza activa imposible de vencer sino por medio de la Gracia. Mientras que el elemento destructivo de la ambigüedad debida a la situación de extrañamiento no se presenta con la fuerza de elemento abismal en lo demoníaco. El elemento destructivo aquí es debido a la separación del hombre con respecto a su ser esencial. Se trata aquí de una situación, que aunque también puede ser superada definitivamente solo por la gracia, no posee la idea de una fuerza negativa que se genera desde sí misma.

3.3. *Críticas*

Es necesario reiterar, finalmente, que hemos eludido conscientemente hasta aquí una aproximación especialmente crítica al pensamiento teológico y filosófico de Tillich, sin embargo es atinente aludir a una crítica que se presenta repetitivamente en la literatura secundaria. Esta crítica tiene que ver con una suerte de sincretismo en el pensamiento de Tillich. Esta es la mayor crítica que los comentaristas suelen hacer contra Tillich. La

⁴⁴² Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 82-85.

⁴⁴³ "If we use the symbol 'divine life', as we certainly must, we imply that there is an analogy between the basic structure of experienced life and the ground of being in which life is rooted" (Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 156).

aparente unidad de su sistema tiene un marcado eclecticismo. Nuestro autor mezcla terminologías provenientes de distintas tradiciones filosóficas y teológicas: de la mística (Boehme)⁴⁴⁴, de la filosofía de Schelling, de la filosofía platónica, de la ontología aristotélica, etc. En este sentido se puede apreciar que al tratar de armonizar la distinción aristotélica potencia-acto con la distinción esencia-existencia-vida, que encontramos en *Systematic Theology*, surgen dos problemas. En primer lugar, la combinación de ambas distinciones llevó a Tillich a identificar dos tipos de existencias, una abstracta, tratada en la Parte III de *Systematic Theology* y una existencia concreta, tratada en la Parte IV de la misma obra. Esta distinción la plantea claramente Tillich en la Introducción del Volumen I de esta obra: “Una tercera parte [de *Systematic Theology*] está basada en el hecho que las características esenciales así como las existenciales son abstracciones y que en realidad ellas aparecen en la unidad compleja y dinámica llamada ‘vida’”⁴⁴⁵. Esta distinción ha sido objeto de serias objeciones, como por ejemplo que dado que el tema de Cristo es tratado en la parte de la existencia abstracta surge la pregunta de cómo puede salvarnos Cristo en lo abstracto. Pero en lo que toca a nuestro tema, el análisis de lo que sucede en las polaridades del ser es tratado dos veces en su sistema, sin que estén bien relacionados ambos planteamientos. Pues el mismo autor dice que las funciones de la vida se basan en las polaridades, sin embargo no se ve cuáles son las consecuencias directas de las distorsiones de las tres polaridades (los elementos ontológicos) en cada una de las funciones de la vida, no se analiza la relación entre ambos. Esto se ve con mayor gravedad en la polaridad dinámica y forma, puesto que esta polaridad es la que tiene directamente que ver con la técnica como acto creativo. Falta un mayor análisis de la manifestación de la distorsión existencial de la polaridad entre la dinámica y la forma en la función de la autocreatividad del hombre. Tillich trata el tema de lo que sucede con la polaridad dinámica y forma en la Parte III de *Systematic Theology*, donde concibe la existencia abstractamente. Ahí Tillich señala brevemente que la polaridad dinámica y forma se

⁴⁴⁴ “The divine life is the dynamic unity of depth and form. In mystical language the depth of the divine life, its inexhaustible and ineffable character, is called ‘Abyss’” (*Ibid.*, 156).

⁴⁴⁵ “A third part is based on the fact that the essential as well as the existential characteristics are abstractions and that in reality they appear in the complex and dynamic unity which is called ‘life’” (*Ibid.*, 66-67).

distorsiona de dos formas: como caos, cuando predomina el polo de la dinámica, y como legalismo, cuando predomina el polo de la forma. Pero en la Parte IV, en la función de la autocreatividad, Tillich repite lo dicho en la Parte III aun más escuetamente; nuestro autor no se detiene en lo que sucede en esta polaridad en la existencia concreta, sino que se detiene en lo que sucede en la polaridad sujeto y objeto. Falta entonces responder a la pregunta por cómo se gesta el aspecto destructivo de la técnica a partir de la relación distorsionada dentro de la polaridad de la dinámica y la forma; cómo se manifiesta el caos y el legalismo en el acto técnico.

Un segundo problema tiene que ver con la mezcla del tema de lo demoníaco con la distinción esencia y existencia. Tillich identifica claramente lo demoníaco con la existencia, y lo divino con la esencia⁴⁴⁶. Por otro lado el paso de la esencia a la existencia es explicado por medio de la distinción aristotélica de potencia y acto; identificando la esencia con el estado de pura potencialidad y la existencia con el ser en acto. Aquí Tillich mezcla el contraste platónico entre la esencia y la existencia con el contraste aristotélico de la potencialidad y la actualidad. Ambas comprensiones no se pueden armonizar, porque para Platón la existencia es la caída de la esencia, mientras que para Aristóteles la existencia (o actualidad) emerge de la potencialidad, no es una caída de la potencialidad. Entonces la potencialidad aristotélica no es lo mismo que la esencia platónica. Para este último la esencia, o la idea, es lo eterno, lo incambiable, lo inmutable, mientras que la potencialidad aristotélica es la potencialidad creativa, la fuente de la existencia desde donde emergen las cosas para que sean. De esta mala combinación surgen algunos problemas que tienen que ver con la relación de Dios con la existencia, y, por tanto, también con la técnica. El problema que surge es que según lo dicho arriba, lo divino sería pura potencialidad. Entonces la vida divina, entendida como la unidad de la forma del ser y su inagotabilidad nunca se ha hecho actual, fue mera potencialidad, que se ha manifestado imperfectamente en la existencia. Predomina aquí la idea platónica de la existencia, como un mundo de las esencias caídas. Esto crea una inmensa distancia entre

⁴⁴⁶ “Form of being and inexhaustibility of being belong together. Their unity in the depth of essential nature is the divine, their separation in existence, the relatively independent eruption of the ‘abyss’ in things, is the demonic” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 84).

la naturaleza esencial y el mundo de la existencia. Dios creó las esencias y luego como una *segunda creación* salió la existencia. La existencia, entonces, no tendría nada de su Creador porque lo existente es producto del mal y del pecado. Es difícil entonces hablar del mundo creado por Dios y, por tanto, hacer una interpretación teológica de la cultura y de la técnica en particular.

Por último, al decir que el abismo surge en los seres finitos existentes en dirección destructiva contra las formas existentes, falta una explicación de por qué la creatividad del fondo del ser se hace destructiva en la existencia. Para contestar esta pregunta hay que leer sus fuentes: Boehme y Schelling. Tillich no lo explica. Mientras que en el ámbito de la ontología de *Systematic Theology* el paso de la esencia a la situación de la existencia está bien explicado.

3.4. *Cambio de lo demoníaco al extrañamiento del ser*

Ya hemos indicado arriba que la ambigüedad que encontramos en nuestra existencia consiste en la presencia de dos fuerzas que se oponen simultáneamente: la fuerza creativa y la fuerza destructiva; y hemos indicado también que esta realidad es entendida como la manifestación de lo demoníaco y como la situación de extrañamiento del ser. Nos preguntamos ahora por la razón del cambio de clave para indicar, de alguna manera, lo mismo: la ambigüedad en nuestra existencia.

Hasta el momento no hemos encontrado un estudio acucioso sobre este tema en particular, pero presentamos a continuación nuestra posición al respecto.

En primer lugar hay que aclarar que Tillich no cambia de una clave a otra en un mismo contexto, sino que ambas claves son utilizadas en dos contextos muy diferentes: el Socialismo Religioso y el desarrollo de su teología sistemática (*Systematic Theology*). Por tanto, tenemos que dividir la pregunta que nos planteamos en dos subpreguntas independientes. Primero, ¿por qué Tillich deja de hablar de lo demoníaco con la fuerza y amplitud con la que se refirió en un momento determinado de su carrera? Segundo, ¿por qué Tillich utiliza la clave esencia-existencia para referirse a la ambigüedad de la vida en

Systematic Theology? Estas dos preguntas nos llevan a dos respuestas complementarias. La respuesta a la primera pregunta es que Tillich dejó el tema de lo demoníaco porque abandonó el Movimiento Socialista Religioso; la respuesta a la segunda pregunta es que Tillich interpreta la ambigüedad de la vida como mezcla de elementos esenciales y existenciales por el carácter existencial de la ontología utilizada en *Systematic Theology*.

3.4.1. Primera respuesta: término de la conciencia de la experiencia del kairos y de la participación en el Movimiento Socialista Religioso

Tillich ubica el concepto de lo demoníaco en el contexto de la conciencia del kairos y su lucha dentro del Movimiento Socialista Religioso. Esto lo podemos ver con mucha claridad en el modo en el que se refiere a lo demoníaco en su ensayo autobiográfico *On the Boundary*⁴⁴⁷. En este escrito Tillich ubica el concepto de lo demoníaco dentro del capítulo *Lutheranism and Socialism*, donde relaciona el concepto de lo demoníaco con el kairos y con el misticismo luterano, como lo podemos ver en la siguiente cita: “Un importante concepto perteneciente a la doctrina del kairos es el de lo demoníaco [...] Este concepto no habría sido posible sin el previamente mencionado misticismo luterano y el irracionalismo filosófico”⁴⁴⁸. Desde esta perspectiva autobiográfica Tillich inscribe el concepto de lo demoníaco dentro de la doctrina del kairos. Este último concepto se encuentra en el origen del Movimiento Socialista Religioso, demandando la unión del luteranismo con el socialismo, cuya meta no era un nuevo sistema económico, sino una nueva teonomía⁴⁴⁹. Dentro de este marco de teoría y práctica sustentada por la conciencia de un kairos es donde Tillich ubica el concepto de lo demoníaco. Este último no es un concepto estático, sino un concepto decisivo para la interpretación de la historia desde la perspectiva y función profética del Movimiento Socialista Religioso⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, 3 ss.

⁴⁴⁸ “An important concept belonging to the Kairos doctrine is that of the demonic [...] This concept would not have been possible without the previously mentioned Lutheran mysticism and philosophical irrationalism” (*Ibid.*, 58).

⁴⁴⁹ Cfr *Ibid.*, 59-60.

⁴⁵⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, xvi.

Lo demoníaco ocupa, como se ve arriba, un lugar central junto a otros conceptos como el la teonomía, la interpretación de la historia, y fundamentalmente la idea del kairos. Ahora bien, la conciencia del kairos surge en la situación posterior a la Primera Guerra Mundial, pero luego de la Segunda Guerra Mundial Tillich pierde tal conciencia. El mismo Tillich afirma en uno de sus ensayos autobiográficos que “no hay tal experiencia extática después de la segunda Guerra Mundial [experiencia del kairos], sino un sentimiento general de que hay más oscuridad que luz delante de nosotros”⁴⁵¹.

Al terminar la conciencia de vivir en un kairos termina el impulso que indujo a Tillich a participar en el Movimiento Socialista Religioso y con ello también la centralidad del concepto de lo demoníaco en la interpretación del presente. Sin embargo el concepto de lo demoníaco va a perdurar a través de toda su obra posterior, pero circunscrito al ámbito de la dimensión religiosa del hombre. En *Systematic Theology* el concepto de lo demoníaco va a sustentar la ambigüedad en el ámbito de la religión, pero no de las dimensiones social y cultural.

3.4.2. Segunda respuesta: la filosofía propia de *Systematic Theology*

Como lo hemos dicho antes, no es apropiado preguntarse por el cambio de perspectiva desde lo demoníaco a la perspectiva del extrañamiento ontológico como si se tratara de un cambio en una continuidad. *Systematic Theology* no es la continuación del Socialismo Religioso sino que consistió en un trabajo sistemático que cubrió casi toda la trayectoria teológica y filosófica de Tillich, desde sus clases sobre teología sistemática en Marburgo, Alemania, en 1924, hasta la publicación del último volumen en 1963⁴⁵².

La respuesta a la pregunta por la utilización de la clave del extrañamiento existencial para fundamentar la ambigüedad de la técnica hay que encontrarla dentro del sistema que sustenta *Systematic Theology*. Pues esta obra constituye un sistema basado en el método de la correlación entre las preguntas surgidas de la situación (la filosofía) y la respuesta en

⁴⁵¹ “There is no such ecstatic experience after the second World War, but a general feeling that more darkness than light is lying ahead of us” (*Ibid.*, xxv).

⁴⁵² Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 7.

el mensaje cristiano (la teología). Así lo afirma Tillich en la introducción al libro *The Protestant Era*:

“El método de correlación muestra, en todos los puntos del pensamiento cristiano, la interdependencia entre las preguntas últimas a las cuales se dirige la filosofía (así como el pensamiento pre-filosófico) y las respuestas dadas en el mensaje cristiano [...] Y, a la inversa, la teología no puede responder aquellas preguntas sin aceptar sus presuposiciones e implicaciones”⁴⁵³

Dentro de esta dinámica del método de la correlación surge el cuestionamiento por cuál es la filosofía adecuada desde donde van a surgir las preguntas. La respuesta es que para el desarrollo del método de la correlación Tillich considera apropiada una filosofía caracterizada por rasgos existencialistas, pero más fundamentalmente por una actitud existencial, es decir, la actitud de inclusión de los diversos elementos de la vida: los elementos esenciales y existenciales, las condiciones psicológicas, sociológicas, etc.⁴⁵⁴. Esta actitud existencial está presente no sólo en los filósofos que se rebelan contra el esencialismo en los siglos XIX y XX, sino también está presente como un elemento en grandes filósofos del pasado, así como también se manifiesta como un estilo, en la literatura, poesía, arte, etc.⁴⁵⁵.

Efectivamente, para Tillich “[el] existencialismo y la teología contemporánea deben ser aliados y [deben] analizar el carácter de la existencia en todas sus manifestaciones”⁴⁵⁶. Pues para Tillich el “existencialismo es un análisis de la situación humana”⁴⁵⁷. Ahora bien, *Systematic Theology* no trata con un filósofo existencialista en particular, pues Tillich considera el existencialismo como una línea que comienza desde Schelling,

⁴⁵³ “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 [...] And, conversely, theology cannot answer those questions without accepting their presuppositions and implications” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, vvii).

⁴⁵⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 26.

⁴⁵⁵ Cfr. Paul Tillich, *A History of Christian Thought ...*, 539 ss.

⁴⁵⁶ “...existentialism and contemporary theology should become allies and analyze the character of existence in all its manifestations” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 27-28).

⁴⁵⁷ “Existentialism is an analysis of the human predicament” (*Ibid.*, 26).

continuando con Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Heidegger. Los filósofos existencialistas tienen algo en común, esto es, la interpretación de la situación del hombre determinada por la conciencia del extrañamiento de la propia esencia.

Esta idea está claramente expresada en la siguiente cita:

“El punto común en todo ataque existencialista es que la situación existencial del hombre es un estado de extrañamiento de su naturaleza esencial. Hegel es consciente de este extrañamiento, pero cree que ha sido superado y que el hombre ha sido reconciliado con su verdadero ser. De acuerdo con todos los existencialistas, esta creencia es un error de Hegel. La reconciliación es un asunto de anticipación y expectativa, pero no realidad. El mundo no está reconciliado, tanto en el individuo - como muestra Kierkegaard- o en la sociedad - como muestra Marx - o en la vida como tal - como muestran Schopenhauer y Nietzsche. La existencia es extrañamiento y no reconciliación; es deshumanización y no la expresión de la humanidad esencial. Es el proceso en el cual el hombre se convierte en una cosa y cesa de ser persona. La historia no es la auto-manifestación divina sino una serie de conflictos no reconciliados, que amenazan al hombre con la auto-destrucción. La existencia del individuo está llena de angustia y amenazada por la insignificancia”⁴⁵⁸

Es necesario agregar a lo dicho arriba que la filosofía utilizada en el sistema tiene también elementos esencialistas. No se puede identificar la filosofía de Tillich en el sistema como puramente existencialista. Esto aparece afirmado explícitamente en el Volumen II de *Systematic Theology*:

⁴⁵⁸ “The common point in all existentialist attacks is that man’s existential situation is a state of estrangement from his essential nature. Hegel is aware of this estrangement, but he believes that it has been overcome and that man has been reconciled with his true being. According to all the existentialists, this belief is Hegel’s error. Reconciliation is a matter of anticipation and expectation, but not of reality. The world is not reconciled, either in the individual -as Kierkegaard shows- or in society -as Marx shows- or in life as such -as Schopenhauer and Nietzsche show. Existence is estrangement and not reconciliation; it is dehumanization and not the expression of essential humanity. It is the process in which man becomes a thing and ceases to be a person. History is not the divine self-manifestation but a series of unreconciled conflicts, threatening man with self-destruction. The existence of the individual is filled with anxiety and threatened meaninglessness” (*Ibid.*, 25).

“Desde el punto de vista de la estructura sistemática, debe agregarse que los elementos existenciales son solo una parte de la situación humana. Están siempre combinados ambiguamente con elementos esenciales; de otra manera no tendrían ningún ser en absoluto. Elementos esenciales así como existenciales son siempre abstracciones de la actualidad concreta del ser, es decir, la ‘vida’”⁴⁵⁹

A la pregunta por la razón por la cual Tillich se refiere a la ambigüedad de la técnica, y de la cultura y la vida en general, en términos de extrañamiento existencial, creemos que la respuesta es que esto es debido a la necesidad de su propio sistema teológico. La filosofía más apropiada para el desarrollo del método de la correlación es una filosofía determinada fundamentalmente por la actitud existencial. Detenernos en el tema de las influencias de algunos filósofos existencialistas en el pensamiento de Tillich nos llevaría más allá de los límites del objetivo de esta tesis, pero queremos constatar aquí que la influencia de los filósofos existencialistas como Schelling, Heidegger y Kierkegaard es bastante comentada en la bibliografía secundaria⁴⁶⁰; y el mismo Tillich hace referencia a ella en sus ensayos autobiográficos *On the Boundary*⁴⁶¹ y *Autobiographical Sketch*⁴⁶².

Surge, finalmente la pregunta si Tillich podría haber fundamentado la idea de la ambigüedad de la vida sobre la base del concepto de lo demoníaco en general en su *Systematic Theology*. No hemos encontrado en ninguna parte de los escritos de Tillich alguna reflexión sobre este punto, pero en un nivel de pura conjetura nos atrevemos a decir que la idea de lo demoníaco no podría haber proporcionado una ontología fundamental desde donde formular la pregunta existencial en la dinámica del método de la correlación.

⁴⁵⁹ “From the point of view of systematic structure, it must be added that the existential elements are only one part of the human predicament. They are always combined ambiguously with essential elements; otherwise they would have no being at all. Essential as well as existential elements are always abstractions from the concrete actuality of being, namely, ‘life’” (*Ibid.*, 28).

⁴⁶⁰ Bibliografía secundaria como la obra de Adrian Thatcher: *The Ontology of Paul Tillich* y la obra de John P. Newport: *Paul Tillich*.

⁴⁶¹ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 61-62.

⁴⁶² Cfr. Charles Kegley and Robert W. Bretall, *the Theology of Paul Tillich*, 14.

El concepto de lo demoníaco proviene, como bien lo dice el mismo Tillich⁴⁶³, del ámbito del misticismo luterano, el cual le fue muy útil para interpretar proféticamente el presente, pero no proviene de una amplia tradición filosófica por medio de la cual se pueda interpretar la situación ontológica fundamental del hombre en el mundo.

⁴⁶³ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54.

IV LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA

Siguiendo la correlación entre las preguntas y respuestas como la forma de realizar la teología de la mediación, corresponde ahora detenernos en las respuestas a la búsqueda de solución a la pregunta, o problema, que surge del mismo análisis de la situación presente. El presente capítulo será dedicado, entonces, a presentar, en forma comprensiva y crítica, las soluciones que nos ofrece Tillich al problema de la ambigüedad de la técnica.

A lo largo del trabajo teológico de Tillich podemos encontrar dos tipos de soluciones, correspondientes con los dos períodos, el alemán y el americano. Vamos a hacer una distinción, entonces, entre un tipo de solución desarrollado en Alemania hasta el año 1933 y otro tipo de solución desarrollado en Estados Unidos, desde al año 1933 en adelante.

Desde este marco de referencia, dividiremos este apartado en tres partes: la solución en el Socialismo Religioso y la solución en el período americano; y, finalmente, plantaremos nuestra explicación a tales diferencias.

1. Solución en el Socialismo Religioso

Por *solución en el Socialismo Religioso* entendemos la respuesta al problema de la técnica tal como fue planteada dentro del contexto de la participación de Tillich en el Movimiento Socialista Religioso y desde el impulso proveniente de la conciencia de vivir en un auténtico kairós. En esta situación Tillich alude a dos de las ambigüedades referidas en el capítulo II de esta tesis: la ambigüedad de la persona y cosa, y la ambigüedad de medios y fines. La tercera de las ambigüedades, la ambigüedad libertad y limitación, no será tratada sino en el período americano.

En primer lugar, conviene distinguir dos niveles de solución. Un primer nivel corresponde a las respuestas realizadas por la actitud y la acción humanas en la historia; y un segundo nivel corresponde a la solución a la raíz misma del problema, esta solución es

Dios, quien vence definitivamente lo demoníaco de la técnica. Las soluciones correspondientes al primer nivel las agruparemos bajo el título *soluciones humanas políticas en el Socialismo Religioso*, y el segundo nivel lo identificaremos como *solución definitiva en la Gracia*. Ambos niveles se encuentran, por cierto, relacionados, porque el Socialismo Religioso constituye un movimiento político donde actúa, a fin de cuentas, la Gracia. No se trata de un movimiento político sin más, sino de un movimiento fundamentalmente *teocrático*⁴⁶⁴, como lo llama Tillich.

Esta distinción de los niveles de respuesta es un reflejo de una distinción más fundamental: entre la historia, que tiene un carácter provisorio; y la Gracia, que tiene el carácter de lo incondicionado, lo definitivo. La solución se va a encontrar solo provisoriamente y fragmentariamente en la historia, y definitivamente en Dios, o la Gracia. Pero lo provisorio de la historia no le quita el valor a las soluciones concretas que ofrece el Socialismo Religioso.

1.1. *Soluciones humanas políticas en el Socialismo Religioso*

1.1.1. *Solución a la ambigüedad persona y cosa*

Entre las ambigüedades de la técnica, el Socialismo Religioso se preocupa principalmente de esta ambigüedad: lo que sucede a la persona y a la cosa en el proceso de producción industrial. Pues frente al sistema de producción capitalista el socialismo toma conciencia de la despersonalización del trabajador que opera dentro del sistema de producción, al mismo tiempo que sucede una des-subjetivación de las cosas mismas al ser convertidas en productos técnicos.

Efectivamente, según lo tratado en el capítulo II de esta tesis, esta ambigüedad persona y cosa tiene dos aspectos, uno tiene que ver con lo que sucede a la persona en la producción técnica: la objetivación y despersonalización de la persona que es convertida en un engranaje de la máquina; y otro aspecto que tiene que ver con lo que le sucede a las

⁴⁶⁴ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 67.

cosas mismas en la producción técnica, esto es, que las cosas provenientes de la naturaleza son convertidas en meras cosas, privadas de su natural subjetividad.

1.1.1.1. *Solución a la despersonalización del hombre en la economía industrial*

En primer lugar, Tillich no acepta como solución el rechazo radical de la técnica. Califica esta solución como una reacción romántica, es decir, una vuelta al pasado pre-moderno, una vuelta al trabajo artesanal. Como lo dice claramente en *The Socialist Decision*: "... tampoco el socialismo romantiza el precapitalismo, las formas pre-técnicas de trabajo. [El socialismo] afirma el uso de la máquina para liberar al ser humano de toda función meramente mecánica"⁴⁶⁵.

Lo que propone el Socialismo Religioso es solamente sacar el elemento mecánico de la máquina y establecer una relación de eros entre la máquina y la persona. Recordemos que esta ambigüedad consiste en la mecanización del proceso de producción, a la cual se acomoda el hombre, convirtiéndose en un mero engranaje del proceso de producción mecanizado. El problema se plantea, entonces, en la relación de la personalidad con la máquina productora. Para Tillich lo mecánico es solo un aspecto de la naturaleza de la máquina. Esta última es una auténtica *Gestalt* que demanda una relación empática, demanda un eros vivo, y, por tanto, la relación que le corresponde no es la de una persona mecanizada, sino la personalidad viva⁴⁶⁶.

Esto es tarea del Socialismo Religioso, como lo podemos apreciar en la siguiente cita:

“Se sigue de lo que se ha dicho que el socialismo religioso debe establecer de nuevo una relación entre la persona y la cosa fundamentada en el eros y el poder, reconociendo la utilización tecnológica de las cosas; también rechazando todo resentimiento desesperado contra la máquina así como cualquier huida a un

⁴⁶⁵ "... Nor does socialism romanticize the precapitalist, pretechnological forms of work. It affirms the use of the machine in order to liberate human beings from all merely mechanical functions" (Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 157).

⁴⁶⁶ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 75.

idilio de artesanía, debe ayudar a hacer efectiva una relación de eros entre la *Gestalt* técnica y la personalidad, y debe dar consagración mítica y cültica al universal proceso técnico mundial -industrial”⁴⁶⁷

Tillich no explica con más detalle cómo se podría llevar a cabo este cambio en la relación de la persona con la máquina productora. Este cambio consiste fundamentalmente de tener una nueva actitud con las cosas. Se trata de tener una nueva mirada al aparato técnico productor, *sacando* su aspecto mecánico y recuperando su aspecto de totalidad, una *Gestalt* que sea objeto de eros. Pero Tillich no explica en qué consistiría en concreto sacar el aspecto mecánico de una máquina. Se podría pensar que más que sacar lo mecánico en un sentido físico, se trata de tener una nueva mirada al objeto productor; una mirada de totalidad a un objeto único y con el cual es posible constituir una relación, de alguna manera, personal y erótica. En este cambio en el objeto productor técnico la persona se constituiría como una personalidad viva, lo que se corresponde con su identidad y dignidad.

1.1.1.2. *Solución a la des-subjetivación del producto técnico*

El problema de la des-subjetivación del producto técnico y su solución son vistos exclusivamente desde la crítica del Socialismo Religioso al capitalismo y también al socialismo tal como se había desarrollado hasta entonces. Dentro de este marco de referencia, la des-subjetivación constituye una consecuencia del sistema técnico de producción en las cosas de la naturaleza, al pasar a ser objetos de producción industrial; pero no se trata de algo que sucede en las cosas mismas, sino algo que sucede en la relación del hombre con las cosas. *El hombre* al que Tillich se refiere no es cualquier

⁴⁶⁷ “It follows from what has been said that religious socialism must establish anew a relationship between person and thing founded upon eros and power, by acknowledging the technological utilization of things; also by rejecting all frantic resentment of machines as well as any flight to an idyll of handcraft, it must help to make effective an eros-relation between technological *Gestalt* and personality, and it must give mythical and cultic consecration to the universal, technological world-industrial process.” (*Ibid.*, 76).

hombre, sino el proletario, en quien se personifica el conflicto y también en quien se personifica el principio socialista, desde donde se puede solucionar esta ambigüedad.

En este sentido, Tillich comienza hablando de lo que sucede a las cosas en la producción técnica para llegar a relacionarlo directamente con lo que sucede al proletario en la producción técnica, en quien va a encontrar su solución.

En efecto, Tillich habla de la pérdida del poder del origen de las cosas en la producción técnica. La producción técnica capitalista ha privado a las cosas de su propia subjetividad. Las cosas, que en su medio natural tienen, de alguna manera, su propia subjetividad, son convertidas en meros objetos alejados de su propio poder natural. Es oportuno hacer notar que se trasluce en este aspecto el trasfondo romántico de Tillich. Él mismo lo reconoce en su ensayo *What am I?*, donde declara su tendencia romántica en su sentimiento y pensamiento:

“Estas primeras impresiones [sus vivencias como estudiante adolescente en Königsberg-Neumark, una pequeña ciudad con rasgos aún medievales] pueden explicar en parte lo que ha sido cuestionado como la tendencia romántica en mi sentir y pensar. Un aspecto de este así llamado romanticismo es mi relación con la naturaleza. Es expresada en la actitud hacia la naturaleza predominantemente estético-meditativa como distinta de la relación científico-analítica o técnico-controladora. Es la razón del tremendo impacto emocional que causó en mí la filosofía de la naturaleza de Schelling –aunque también era consciente de que esta filosofía era científicamente imposible”⁴⁶⁸

Como podemos ver, Tillich reconoce su tendencia romántica en su relación con la naturaleza no solo como algo meramente intelectual, sino también como un sentimiento que proviene de su experiencia vital. Es así como reconoce la influencia del romanticismo

⁴⁶⁸ “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” (Paul Tillich, *My Search for Absolutes*, 24 – 25).

de Schelling y las vivencias de su adolescencia en Alemania antes de la primera Guerra Mundial. Asimismo, en el mismo ensayo autobiográfico, unos párrafos más adelante, reconoce tres causas de su trasfondo romántico: su comunicación con la naturaleza en sus primeros años, la poesía alemana y su fundamento luterano⁴⁶⁹.

Desde este trasfondo romántico, Tillich asigna al Socialismo Religioso la función profética de resistir a la des-subjetivación de las cosas de la naturaleza que produce el sistema capitalista y reconocer en estos productos algunos elementos provenientes de su propio poder interno que se resisten a ser absorbidos por el sistema de producción técnica: "...No hay ningún objeto en la naturaleza o entre los más puros productos de la técnica que sea meramente una cosa, y que no retenga algún elemento final de poder interno con el que resista la total absorción en el sistema técnico"⁴⁷⁰.

Ahora bien, es el proletariado el lugar donde se personaliza esta ambigüedad. Éste es víctima del principio burgués al ser llevado a una situación de objetivación, despersonalización y separación del origen⁴⁷¹. El capitalismo ha apartado al proletario de sus propias raíces. El proletario ha sido despersonalizado, formando parte de la máquina productora como un mero engranaje. En este proceso el proletario se ha alejado del poder original de las cosas de la naturaleza porque él ha sido separado de su propio poder original como persona.

El Socialismo Religioso reacciona contra la separación del origen y la consecuente objetivación de las cosas técnicas por medio de la recuperación de la relación con el

⁴⁶⁹ "When I ask myself about the biographical background of this so-called romantic relation to nature, I find three causes which probably worked together in the same direction. First, I find the actual communication with nature, daily in my early years. Many memorable instances of 'mystical participation' in nature recur in similar situations. A second cause of the romantic relation to nature is the impact of poetry. German poetic literature, even aside from the romantic school, is full of expressions of nature mysticism. There are verses of Goethe, Hölderlin, Novalis, Eichendorff, Nietzsche, George, and Rilke which never gave ceases to move me as deeply as they did when I first heard them. A third cause of this attitude toward nature came out of my Lutheran background [...] the view that the finite is capable of the infinite and consequently that in Christ there is a mutual in-dwelling of the two natures [...] on Lutheran ground the vision of the presence of the infinite in everything finite is theologically affirmed" (*Ibid.*, 25-26).

⁴⁷⁰ "There is in fact no object either in nature itself or among the purest products of technology that is merely a thing, and that does not retain some final element of inner power with which it resists total absorption into the technical system" (Paul Tillich, *The Socialist Decision*, 98).

⁴⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 97.

origen. Aquí se manifiesta la originalidad del Socialismo Religioso con respecto al socialismo desarrollado hasta ese entonces. El Socialismo Religioso recurre a la vuelta al origen, algo propio del espíritu del romanticismo político, frente al cual se oponían por igual tanto el socialismo como la burguesía.

El Socialismo Religioso reconoce la necesidad de volver al origen. Aquí se encuentra la solución al problema causado por esta ambigüedad de la técnica. La manera en que el proletariado puede resistir a ser cortado de su raíz en su relación con las cosas mismas se puede lograr mediante su misma raíz humana, es decir, en virtud de su ser hombre antes que su ser funcional dentro del sistema racional burgués. Así lo podemos ver en la siguiente cita:

“Algo que ha llegado a ser meramente una cosa ya no opone resistencia a ser hecho una cosa. La reacción del proletario, en contraste, es la reacción de un ser humano real: no el ser ubicado en un sistema racional, sino un ser que continúa estando relacionado con el origen, derivando del origen el poder de protegerse a sí mismo de ser totalmente cortado de las raíces de su ser”⁴⁷²

La solución consiste en recuperar la relación con su origen, con su auténtica personalidad. Esto producirá un acercamiento a la raíz de las cosas, un acercamiento al poder del ser de las cosas, una relación con la subjetividad de las cosas. Esta no es otra cosa que la aplicación del principio socialista tillichiano, según el cual lucha contra las consecuencias del espíritu burgués incorporando el elemento propio del romanticismo político de la relación con el origen. Así, sólo el Socialismo Religioso puede solucionar esta ambigüedad, puesto que el espíritu burgués rechaza el interés romántico de la vuelta al origen, es decir, a la naturaleza, a la humanidad; y, por otra parte, tampoco el romanticismo político puede solucionar esta ambigüedad porque rechaza el principio

⁴⁷² “Something that has become merely a thing no longer resists its being made into a thing. The reaction of the proletarian, in contrast, is the reaction of a real human being: not the being posited in a rational system, but a being that continues to be related to the origin, deriving from the origin the power to protect itself from being totally cut off from the roots of its being” (*Ibid.*, 98).

burgués de la pura demanda. El Socialismo, en cambio, integra ambos principios: la demanda y el interés por la vuelta al origen, es decir, no rechaza la técnica moderna, pero, al mismo tiempo, no pierde la relación con el origen: con la naturaleza, con la humanidad, con el poder del origen de la misma persona del proletario y de los productos técnicos.

1.1.2. *Solución a la ambigüedad medios y fines*

La ambigüedad de medios y fines, consistente en la producción de medios para fines que se vuelven medios sin un último fin, también es solucionada en el Socialismo. En *The Socialist Decision* Tillich presenta esta ambigüedad como un producto de los mecanismos propios de la sociedad burguesa. En esta última surge una fuerte tendencia a la alteración y creación de nuevas necesidades, ante la cual la economía trata de responder, aunque tardíamente, dada la complejidad de la empresa productiva. La incesante creación de nuevas necesidades hace que la economía capitalista, con el soporte de la técnica, produzca bienes que nunca lograrán lo que persiguen: la satisfacción de las necesidades, porque incesantemente surgirán nuevas necesidades que hay que satisfacer. Tillich habla de una verdadera *dictadura de necesidades*⁴⁷³ que debe ser superada. La solución a esta ambigüedad se encuentra en el socialismo, mediante la planificación central que decidirá sobre la creación de los medios de producción en concordancia con las necesidades reales existentes. Por otro lado el socialismo igualará los ingresos de las personas, estandarizando así las necesidades. Esto lo podemos ver en la siguiente cita:

“En el esquema socialista se excluye esta ilimitada posibilidad de estimular nuevas necesidades, por las siguientes razones. Primero, porque las decisiones concernientes al capital que ha de ser invertido en crear los medios de producción son determinadas por una unidad de planificación central en concordancia con la medida de *necesidades reales existentes* y la urgencia que tienen en la conciencia social. Segundo, porque la igualación de ingresos

⁴⁷³ Cfr. *Ibid.*, 155.

está ligada a tener como consecuencia una significativa *estandarización de las necesidades*”⁴⁷⁴

Así pues, en el socialismo el orden será diferente que en la sociedad burguesa. Las necesidades reales serán satisfechas con los medios técnicos de producción, no las necesidades posibles:

“[Las] *Necesidades posibles no crearán necesidades reales; más bien, las necesidades reales harán uso de las posibilidades de satisfacción hechas disponibles por la técnica*”⁴⁷⁵

De esta manera, el socialismo cortará la cadena interminable de producción de medios que nunca van a cumplir su fin. La producción técnica estará al servicio de las necesidades reales. La planificación central establecerá cuáles son las necesidades reales. No serán las necesidades posibles las que crearán nuevas necesidades reales.

1.2. *Solución definitiva en la Gracia*

Las soluciones del Socialismo Religioso son factibles de realizar dentro de la historia, y como tales son soluciones provisorias y fragmentarias. La solución definitiva a la ambigüedad de la técnica en su misma raíz, es decir en lo demoníaco, se va a encontrar no en la historia, sino en el fin de la historia, en la eternidad⁴⁷⁶.

Tillich sostiene que el Socialismo Religioso tiene como meta la teonomía⁴⁷⁷, pero la teonomía se encuentra aún dentro de la historia, es una victoria fragmentaria sobre la

⁴⁷⁴ “In the socialist scheme of things, this unlimited possibility of stimulating new needs is excluded, for the following reasons. First, because decisions concerning the capital to be invested in creating the means of production are determined by a central planning unit according to the measure of *actually existing needs* and the urgency they have in the social consciousness. Second, because the equalization of incomes is bound to have as a consequence a significant *standardization of needs*” (*Ibid.*, 155).

⁴⁷⁵ “*Possible needs will not create actual needs; rather, actual needs will make use of the possibilities for satisfaction made available by technology*” (*Ibid.*).

⁴⁷⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 122.

⁴⁷⁷ Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 66.

demonía autónoma y la demonía sacramental. La victoria definitiva no se va a encontrar en la historia, sino que va a acontecer definitivamente por la Gracia en la eternidad.

Tillich argumenta que si la raíz de la ambigüedad proviene de lo demoníaco, entonces su superación tiene que venir de algo más allá. Esto solo puede ser lo divino. En efecto, la victoria sobre las demonías está más allá de nuestras posibilidades humanas, no se encuentra en la dimensión cultural ni social. La victoria sobre las demonías no puede surgir de nosotros mismos, pues nuestra misma pregunta por el modo y los medios para vencer las demonías surge ya de una situación demoníaca y cualquier respuesta no haría más que acentuar lo demoníaco. Solo la profundidad de lo divino puede vencer las demonías: “No hay ninguna forma que pueda ser inventada para vencer la demonía social y la espiritual [...] La demonía se derrumba solo ante la divinidad, el estado poseído ante el estado de gracia, lo destructivo ante el destino redentor”⁴⁷⁸.

La gracia puede superar lo demoníaco porque viene del abismo, del mismo abismo que lo demoníaco, pero no para la destrucción de la forma, como lo hace lo demoníaco, sino para afirmar la forma incondicionada al mismo tiempo que reconocer la forma misma. Pues la gracia es la irrupción del fondo de la divinidad en las formas, que es pura creatividad, sometiendo a las formas a lo Incondicional: “[la] gracia irrumpe en la forma al mismo tiempo reconociendo la forma y afirmando la forma incondicionada, mientras que lo demoníaco no se somete a la forma incondicionada”⁴⁷⁹.

Ahora bien, la gracia vence lo demoníaco definitivamente en la eternidad. Según Tillich, no podemos tener certeza de vencer lo demoníaco en nuestra historia, aunque veamos signos de algún destino redentor. No podemos tener la certeza de tal victoria en ninguna realidad finita, aunque se trate de la cultura cristiana. Incluso, afirma Tillich, lo demoníaco mismo inspira tales convicciones⁴⁸⁰. Pues sólo tenemos la certeza de que lo demoníaco es vencido en la eternidad:

⁴⁷⁸ “There is no way which could be invented to overcome the demonries, spiritual and social [...] Demonry breaks down only before divinity, the possessed state before the state of grace, the destructive before redeeming fate” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 121-122).

⁴⁷⁹ “...grace breaks through the form while both acknowledging the form and affirming the unconditional form, whereas the demonic does not submit to the unconditional form” (Paul Tillich, *What is Religion?*, 86).

⁴⁸⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 122.

“Hay solo una certeza, que lo demoníaco es vencido en la eternidad, que en la eternidad lo demoníaco es profundidad de lo divino y en unidad con la claridad divina. Solo en vista a lo eterno uno puede hablar de superar lo demoníaco, no en vista a algún tiempo, pasado o futuro”⁴⁸¹.

2. Solución en el período americano

En el *período americano* encontramos la solución a la ambigüedad de la técnica en *Systematic Theology*, en el libro *The Courage to Be* y en el ensayo *Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature*. Comenzaremos con la presentación de la solución a la ambigüedad de la técnica en *Systematic Theology* y luego aludiremos a los otros escritos.

2.1. Solución en *Systematic Theology*

Con respecto a esta obra, *Systematic Theology*, haremos la misma distinción que en el período del Movimiento Socialista Religioso, es decir, distinguiremos entre un tipo de soluciones que son realizadas por la actitud y acción humanas, que aquí lo llamaremos *soluciones humanas históricas*, y otro tipo de solución, que viene de Dios, que llamaremos *Solución en la Presencia Espiritual*. A diferencia del orden aplicado en el punto anterior, sobre la solución en el Socialismo Religioso, presentaremos ahora en primer lugar la solución en Dios, luego las soluciones *humanas*, porque en *Systematic Theology* estas últimas son consecuencias directas del impacto de la Presencia Espiritual en el espíritu del hombre y en la cultura.

⁴⁸¹ “...there is only one certainty, that the demonic is overcome in eternity, that in eternity the demonic is depth of the divine and in unity with divine clarity. Only in view of the eternal may one speak of overcoming the demonic, not in the view of any time, a past or future” (*Ibid.*, 122).

2.1.1. *Solución en la Presencia Espiritual*

La ambigüedad de la técnica, al igual que la ambigüedad de la vida en general, es solucionada por el impacto de la Presencia Espiritual en el espíritu del hombre. Para comprender esta afirmación debemos tratar de responder varias preguntas: ¿Cuál es la relación entre la ambigüedad de la técnica y la ambigüedad de la vida? ¿qué se entiende por Presencia Espiritual? y ¿cómo se puede relacionar la Presencia Espiritual con las soluciones concretas a la ambigüedad de la técnica? Esto lo veremos en los párrafos siguientes.

En primer lugar, recordemos que Tillich ubica la ambigüedad de la técnica dentro del tema de la ambigüedad de la vida en general, donde la vida es concebida como el ser en la realidad, el ser que es actualizado, que ha transitado de la esencia a la existencia. Ahora bien, la existencia constituye una situación en que el ser se encuentra extrañado de su propia esencia, aunque persisten elementos de su ser esencial mismo. Esto es la vida, una mezcla ambigua de elementos esenciales y existenciales:

“Todas las ambigüedades de la vida tienen su raíz en la separación e interacción de elementos esenciales y existenciales del ser. Por tanto, la creación de vida no ambigua ocasiona la reunión de estos elementos en los procesos de vida en los cuales el ser real es la verdadera expresión del ser potencial, una expresión, sin embargo, que no es inmediata, como en la ‘inocencia soñante’ que es realizada solo después del extrañamiento, la lucha y la decisión”⁴⁸²

Como lo hemos mencionado en el capítulo II de esta tesis, la vida es el ser realizado en sus tres funciones: en la función de la auto-identidad, en la función de la auto-creatividad y en la función de la auto-trascendencia, que en la dimensión del espíritu corresponden

⁴⁸² “All ambiguities of life are rooted in the separation and interplay of essential and existential elements of being. Therefore, the creation of unambiguous life brings about the reunion of these elements in life processes in which actual being is the true expression of potential being, an expression, however, which is not immediate, as in ‘dreaming innocence’, but which is realized only after estrangement, contest, and decision” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 129).

correlativamente a la moral, la cultura y la religión. En el caso de la cultura, donde se ubica la técnica, la situación de extrañamiento del ser en la existencia se manifiesta en la coexistencia de elementos destructivos y creativos.

Ahora bien, la respuesta a la búsqueda de una vida no ambigua en la dimensión del espíritu es la Presencia Espiritual. Es decir, el impacto del Espíritu en el espíritu del hombre. La Presencia Espiritual soluciona la ambigüedad de la vida en la dimensión del espíritu creando una moral, una cultura y una religión no ambiguas. La Presencia Espiritual vence la ambigüedad de la vida creando una vida no ambigua en todas sus funciones, realizando una reunión de estos elementos esenciales y existenciales que se encuentran separados a causa del extrañamiento del ser.

“Por la naturaleza misma de su auto-trascendencia, el hombre es impulsado a hacer la pregunta por una vida no ambigua, pero la respuesta debe venir hacia él a través del poder creativo de la Presencia Espiritual”⁴⁸³

En este contexto de la solución a la ambigüedad general de la vida por la Presencia Espiritual, Tillich se refiere al impacto de la Presencia Espiritual como la solución concreta a la ambigüedad de la técnica:

“Bajo el impacto de la Presencia Espiritual [...] los procesos técnicos pueden hacerse teónomos y la separación entre sujeto y objeto de la actividad técnica puede ser vencida”⁴⁸⁴

Creemos necesario detenernos para profundizar algunos conceptos para comprender qué quiere decir Tillich con la expresión *impacto de la Presencia Espiritual*, como solución a la ambigüedad de la vida y de la técnica.

⁴⁸³ “By the very nature of his self-transcendence, man is driven to ask the question of unambiguous life, but the answer must come to him through the creative power of the Spiritual Presence” (*Ibid.*, 112).

⁴⁸⁴ “Under the impact of the Spiritual Presence [...] technical processes can become theonomous and the split between the subject and the object of technical activity can be overcome” (*Ibid.*, 258).

La Presencia Espiritual es Dios presente, es la presencia de la Vida Divina dentro de la vida creada:

“La Presencia Espiritual es la presencia de Dios bajo un aspecto definido [...] Es el aspecto de Dios extáticamente presente en el espíritu humano e implícitamente en todas las cosas que constituyen la dimensión del espíritu”⁴⁸⁵

Primeramente, el término *Espíritu divino* es un símbolo que proviene de la experiencia finita de la dimensión de la vida que une el poder del ser con el poder del significado. Tillich define el espíritu como la realización del poder y el significado en unidad⁴⁸⁶. La experiencia finita del espíritu como algo que solo lo puede experimentar el hombre en su finitud provee del material para hablar simbólicamente de Dios como Espíritu divino. Ahora hay que preguntarse por la relación entre el Espíritu divino, o la Presencia Espiritual, con el espíritu humano.

La Presencia Espiritual es el Espíritu divino presente en el espíritu humano, no entendiendo este *en* como un habitar y trabajar el Espíritu en el espíritu humano, sino que se trata de una elevación del espíritu humano fuera de sí mismo. Tillich afirma que “[e]l espíritu, una dimensión de la vida finita, es conducido hacia una exitosa auto-trascendencia; es tomado por algo último e incondicionado”⁴⁸⁷. El *en* del Espíritu es un *fuera de* del espíritu humano. Esto es lo que Tillich quiere expresar con el tradicional término *éxtasis*. La Presencia Espiritual se hace presente en el espíritu humano extáticamente. El espíritu humano es tomado por la Presencia Espiritual y es elevado más allá de sí mismo de tal manera que el espíritu humano no es destruido, sino auto-trascendido. En este *ser tomado* del espíritu por el Espíritu es cuando se crea una vida no ambigua.

⁴⁸⁵ “The Spiritual Presence is the Presence of God under a definite aspect [...] It is the aspect of God ecstatically present in the human spirit and implicitly in everything which constitutes the dimension of the spirit” (*Ibid.*, 283).

⁴⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 111.

⁴⁸⁷ “The spirit, a dimension of finite life, is driven into a successful self-transcendence; it is grasped by something ultimate and unconditional” (*Ibid.*, 112).

Para comprender el concepto de Presencia Espiritual en la articulación de *Systematic Theology* es necesario relacionarlo con otro símbolo fundamental, que se ubica propiamente en la Parte III del sistema: el Nuevo Ser. Este es un concepto absolutamente fundamental para todo el sistema tillichiano; es la solución a la raíz del problema de la ambigüedad de la vida: el extrañamiento existencial del ser. El símbolo del Nuevo Ser expresa la radicalidad de la solución realizada por el impacto de la Presencia Espiritual a la ambigüedad de la vida y también expresa su manifestación en la historia, en Cristo como el Nuevo Ser.

En efecto, la raíz de la ambigüedad se encuentra en el extrañamiento existencial, y desde este contexto se entiende el término *Nuevo Ser*. Para Tillich el “Nuevo Ser es ser esencial bajo las condiciones de la existencia, superando la separación entre la esencia y la existencia”⁴⁸⁸. El concepto de Nuevo Ser responde radicalmente al problema de la situación de extrañamiento existencial. Esto lo manifiesta Tillich claramente en el siguiente fragmento:

“El término ‘Nuevo Ser’, tal como es usado aquí, apunta directamente a la división entre el ser esencial y existencial y es el principio restaurativo de la totalidad de este sistema teológico. El Nuevo Ser es nuevo en cuanto es la manifestación no distorsionada del ser esencial dentro de y bajo las condiciones de la existencia. Es nuevo en dos aspectos: es nuevo en contraste con el carácter meramente potencial del ser esencial; y es nuevo en contraste con el carácter extrañado del ser existencial. Es real, al vencer el extrañamiento de la existencia real”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ “New Being is essential being under the conditions of existence, conquering the gap between essence and existence” (*Ibid.*, 118-119).

⁴⁸⁹ “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” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 119).

Ahora bien, el Nuevo Ser aparece en una vida personal. No puede sino aparecer en una vida personal para que tenga resultado en la humanidad, porque en la vida personal es donde las potencialidades se hacen completamente reales. Solo la persona es un ser completamente individualizado y solo la persona es libre. Pero lo que sucede al hombre sucede implícitamente a todos los reinos de la vida, porque en el hombre se encuentran todos los reinos.

Esa vida personal donde se realiza el Nuevo Ser es Jesús el Cristo. Él es el portador del Nuevo Ser en la totalidad de su ser. El Nuevo Ser en Jesús es el que hace a Jesús ser el Cristo⁴⁹⁰; no sus palabras ni sus obras, sino su mismo ser, porque el ser de Cristo tiene la cualidad del Nuevo Ser más allá de la separación del ser esencial con el ser existencial. El término *Nuevo Ser* aplicado a Jesús el Cristo indica el poder en él que supera el extrañamiento existencial⁴⁹¹. En Jesús no se encuentran las marcas del extrañamiento (increencia, *hybris* y concupiscencia); en Jesús no se encuentran los rasgos de extrañamiento en su relación con Dios, consigo mismo y con el mundo. La imagen bíblica de Jesús como el Cristo “es la imagen de una vida personal que está sujeta a todas las consecuencias del extrañamiento existencial pero en donde se vence el extrañamiento en él mismo y se mantiene una permanente unidad con Dios”⁴⁹².

El símbolo Nuevo Ser y el símbolo de la Presencia Espiritual están estrechamente relacionados porque la Presencia Espiritual es lo que crea en nosotros el Nuevo Ser que vence las ambigüedades de la vida:

“La Presencia Espiritual, elevando al hombre a través de la fe y el amor a la unidad trascendente de la vida no ambigua, crea el Nuevo Ser por encima de la separación entre esencia y existencia y consecuentemente por encima de las ambigüedades de la vida”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 144.

⁴⁹¹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 125.

⁴⁹² “It is the picture of a personal life which is subjected to all the consequences of existential estrangement but wherein estrangement is conquered in himself and a permanent unity is kept with God” (*Ibid.*, 135).

⁴⁹³ “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” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 138-139).

La Presencia Espiritual es Dios presente en Espíritu, es el mismo Espíritu que preparó la venida de Cristo, el mismo que hace a Jesús ser el Cristo, el Nuevo Ser, y es el mismo que nos prepara hoy para el encuentro con el Nuevo Ser. En este sentido San Pablo dice que aquel que participa en Cristo se ha convertido en una nueva creatura por el Espíritu⁴⁹⁴.

El símbolo del Nuevo Ser expresa también la dimensión histórica de la Presencia Espiritual. Pues esta última crea el Nuevo Ser en un momento particular de la historia, en Jesús el Cristo; y se constituye en el criterio para toda otra manifestación en la historia:

“El Espíritu divino estuvo presente en Jesús como el Cristo sin distorsión. En él el Nuevo Ser apareció como el criterio de todas las experiencias Espirituales en el pasado y el futuro”⁴⁹⁵

De esta manera, la Presencia Espiritual expresa la solución a la ambigüedad de la vida, y, por tanto, a la ambigüedad de la técnica, porque esta última es la actualización del ser (vida) en la función de la autocreatividad en la dimensión del espíritu.

Resumiendo lo arriba dicho, la Presencia Espiritual expresa la solución a la ambigüedad de la vida, y esta solución se corresponde con la creación del Nuevo Ser como solución a la situación del extrañamiento del ser en la existencia. El símbolo del Nuevo Ser como producto de la Presencia Espiritual expresa la radicalidad de la solución realizada por el impacto de la Presencia Espiritual a la ambigüedad de la vida y también expresa su manifestación en la historia, en Cristo como el Nuevo Ser y criterio para toda otra manifestación histórica.

2.1.2. *Soluciones humanas históricas en la teonomía*

En el punto anterior nos detuvimos en la solución radical de la ambigüedad de la técnica que es realizada por la Presencia Espiritual. Se trata de la acción trascendente y

⁴⁹⁴ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 119.

⁴⁹⁵ “The divine Spirit was present in Jesus as the Christ without distortion. In him the New Being appeared as the criterion of all Spiritual experiences in past and future” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 144).

extática de la Presencia Espiritual, que une los elementos esenciales y existenciales que se encuentran separados en la existencia⁴⁹⁶. Pero Tillich no permanece siempre en un nivel tan radical y abstracto. Llega a un nivel más concreto identificando algunas soluciones a cada una de las tres ambigüedades descritas antes en esta tesis. Y creemos que para ubicar estas soluciones en un nivel histórico Tillich utiliza su antiguo concepto de la teonomía. Recordemos que la teonomía se realiza, aunque fragmentariamente, en la historia. Ahora bien, la relación entre la teonomía y la Presencia Espiritual es que la primera es una creación de la Presencia Espiritual, o sea, la teonomía es una forma de expresar el nuevo ser creado por la Presencia Espiritual en la historia.

Pues bien, para nuestro autor las soluciones a las tres ambigüedades son soluciones teónomas; o, dicho de otra forma, en la teonomía se encuentra la solución histórica a las ambigüedades. Pues Tillich trata, en *Systematic Theology*, el tema de las soluciones a las ambigüedades de la técnica dentro del apartado titulado “soluciones teónomas a las tres ambigüedades de la técnica”⁴⁹⁷. En concreto, con respecto a la solución a la primera ambigüedad afirma que la relación de *eros* hacia la *Gestalt* técnica es una forma en la cual se alcanza la relación teónoma con la técnica⁴⁹⁸; y con respecto a la solución a la ambigüedad de medios y fines también se trata de una solución teónoma: “El segundo problema que demanda una solución teónoma es la indeterminable libertad de producir medios para fines que se vuelven medios, y se sigue sin límite. Una cultura teónoma incluye una auto-limitación técnica”⁴⁹⁹.

Tillich identifica, entonces, soluciones teónomas concretas a cada una de las tres ambigüedades de la técnica. Las que analizaremos en seguida.

⁴⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 129.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 258.

⁴⁹⁸ Cfr. *Ibid.*

⁴⁹⁹ “The second problem which demands a theonomous solution is the indeterminate freedom of producing means for ends which in turn become means, and so on without limit. Theonomous culture includes technical self-limitation” (*Ibid.*, 259).

2.1.2.1. Solución a la ambigüedad persona y cosa

a. Primera solución

En *Systematic Theology* podemos identificar la solución a la ambigüedad persona y cosa sólo en el aspecto de lo que sucede a las cosas en la producción técnica. Tillich afirma que esta ambigüedad se expresa “en la transformación técnica de partes de la naturaleza en cosas que son solo cosas, i.e., objetos técnicos”⁵⁰⁰. Su solución se efectúa “produciendo objetos que puedan ser imbuidos con cualidades subjetivas”⁵⁰¹. Se trata aquí de impregnar los productos técnicos con cualidades que provengan de su mismo ser. Tal como en las culturas primitivas las cosas eran portadoras de poderes fetichistas, así se debe también hoy cargar de valor a las cosas realizando así una nueva concreción del poder del ser mismo.

b. Segunda solución

Más adelante en el mismo texto se presenta otra solución, relacionada, por cierto, con la recién aludida: establecer una relación de *eros* con la *Gestalt* técnica; una relación de *eros* hacia las cosas tal como las podemos observar en la relación de adultos y niños con respecto a algunas *Gestalten* técnicas tales como barcos, trenes, aviones, etc. Se trata de una relación de *eros* que no puede ser corrompida por los intereses del mercado ni de la competencia⁵⁰². El objeto técnico visto como un objeto de *eros* es más que una mera cosa, posee una dignidad subjetiva. Se supera así la degradación del objeto, propia de esta ambigüedad.

Esta solución conforma una unidad con la solución de la ambigüedad persona y cosa en la degradación de la persona en un mero engranaje del mecanismo de producción, porque

⁵⁰⁰ “...in the technical transformation of parts of nature into things which are only things, i.e., technical objects” (*Ibid.*, 258).

⁵⁰¹ “... by producing objects which can be imbued with subjective qualities” (*Ibid.*).

⁵⁰² Cfr. *Ibid.*, 259.

la relación del eros con una *Gestalt* técnica supone que quien tenga tal relación sea una personalidad viva, no una pieza de la máquina productora⁵⁰³.

2.1.2.2. *Solución a la ambigüedad medios y fines*

Systematic Theology presenta dos soluciones:

a. *Primera solución*

Se encuentra en esta obra una solución expresada muy escuetamente: la auto-limitación. Se trata de no ceder ante la tentación de hacer reales las infinitas posibilidades que proporciona la técnica. Pues ceder ante ellas nos lleva al vacío y la destrucción.

b. *Segunda solución*

La segunda solución es presentada en el texto de *Systematic Theology* enseguida de la arriba mencionada. Esta solución es más fundamental y significativa, consiste en “resistir una ilimitada carrera hacia delante en la dirección horizontal, [...] [y orientarse] hacia la producción técnica que esté sujeta al significado último de todos los procesos de la vida - la vida eterna”⁵⁰⁴. La producción de medios sin alcanzar ningún fin ha llevado a esta sociedad al vacío y la destrucción. La producción de *objetos* nos ha llevado a estas consecuencias porque se ha reprimido la pregunta por su fin último. Hay que hacer notar que esta solución de incorporar la técnica al significado último se encuentra muy presente en otros escritos anteriores a *Systematic Theology*. En el ensayo de 1927 *The Logos and Mythos of Technology*, Tillich dice que “[l]a técnica ha transformado el mundo y este mundo transformado es nuestro mundo y no otro. Sobre él debemos construir; y más que

⁵⁰³ Cfr. *Ibid.*, 258-259.

⁵⁰⁴ “...to resist an unlimited running-ahead in the horizontal line, [...] toward a technical production that is subjected to the ultimate end of all life processes -Eternal Life” (*Ibid.*, 259).

nunca debemos incorporar la técnica en el significado último de la vida”⁵⁰⁵. En otro escrito del mismo año, *The Idea and Ideal of Personality*, su autor plantea que “una interpretación del significado del control del hombre sobre las cosas dentro de un amplio marco religioso [...] podría reducir la esclavitud del hombre a la inmensa máquina de producción masiva y consumo masivo”⁵⁰⁶. Al incorporar la técnica al significado último de la vida se termina con la cadena interminable de la producción de medios para algún fin que luego se convierte en medio nuevamente. La inserción en el fin último termina con este círculo vicioso porque el fin último no puede convertirse en medio para otro fin posterior.

2.1.2.3. Solución a la ambigüedad libertad y limitación

Como lo hemos visto en el capítulo II de esta tesis, esta ambigüedad está ubicada, en *Systematic Theology*, en el ámbito de las consecuencias destructivas de las ilimitadas posibilidades de la técnica actual. Tillich se refiere en concreto a los descubrimientos atómicos y a la exploración espacial. Sus posibilidades destructivas se hacen patentes luego de la Segunda Guerra Mundial con la construcción de las armas atómicas, denominadas por Tillich como *estructuras de destrucción*⁵⁰⁷. La solución a esta ambigüedad es la prohibición del desarrollo del lado destructivo de las posibilidades humanas, Tillich dice que “el lado destructivo de la posibilidad humana será ‘prohibido’”⁵⁰⁸. Pero tal prohibición no será un asunto de restricción autoritaria, sino de un cambio de actitud, “un cambio en la voluntad de producir cosas que son en su misma naturaleza ambiguas y estructuras de destrucción”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ “Technology has transformed the world, and this transformed World is our World, and no other. Upon it we must build; and more than hitherto we must incorporate technology into the ultimate meaning of life” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in our technical society*, 60).

⁵⁰⁶ “...an interpretation of the meaning of man’s control of things within a larger religious framework [...] could reduce the slavery of man to the immense machine of mass production and mass consumption” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, 123-124).

⁵⁰⁷ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 259.

⁵⁰⁸ “...the destructive side of that human possibility will be ‘banned’” (*Ibid.*).

⁵⁰⁹ “...a change in the will to produce things which are in their very nature ambiguous and structures of

2.1.3. Reflexión crítica sobre las soluciones teónomas y la solución en la Presencia Espiritual

Como ya lo mencionamos arriba, cuando Tillich se refiere a las soluciones concretas, lo hace dentro del marco de la teonomía. Las soluciones concretas a las tres ambigüedades de la técnica van a ser soluciones teónomas. Pero la respuesta definitiva que encontramos en *Systematic Theology* es la Presencia Espiritual actuante en el espíritu humano.

Nos surge aquí la pregunta por la articulación entre los dos tipos de soluciones en *Systematic Theology*. En esta obra se plantea en primer lugar la solución en la acción directa del Espíritu sobre el espíritu humano. Y como consecuencia de este encuentro extático se producen las soluciones en la teonomía, es decir, en la historia. La Presencia Espiritual crea la teonomía. En este sentido Tillich se pregunta “¿qué sucede a la cultura como un todo bajo el impacto de la Presencia Espiritual? La respuesta que quiero dar se resume en el término ‘teonomía’”⁵¹⁰. En otra parte de la misma obra afirma lo mismo: “La Presencia Espiritual conduce hacia la conquista de las ambigüedades de la cultura por medio de la creación de formas teónomas en los diferentes reinos de la autocreación cultural de la vida”⁵¹¹. El problema que vemos aquí es que las soluciones históricas aparecen como consecuencia directa de la Presencia Espiritual, de manera que la tarea del hombre consiste fundamentalmente en estar disponible espiritualmente para recibir la acción del Espíritu. La teonomía como una solución en la historia pierde su consistencia propia, en cuanto que no es producto de las decisiones humanas en primera instancia.

La inclusión del concepto de teonomía aquí plantea también otras dificultades. Tillich integra en esta parte del sistema un concepto que proviene del contexto del Socialismo Religioso, tal como él mismo lo afirma:

destruction” (*Ibid.*, 260).

⁵¹⁰ “What happens to culture as a whole under the impact of the Spiritual Presence? The answer I want to give is summed up in the term ‘theonomy’” (*Ibid.*, 249).

⁵¹¹ “The Spiritual Presence drives toward the conquest of the ambiguities of culture by creating theonomous forms in the different realms of the cultural self-creation of life” (*Ibid.*, 252).

“Sobre la base de mi experiencia y teoría Socialista Religiosa, mantengo el término ‘teonomía’. Ha sido explicado antes, y aparecerá de nuevo en la última parte del sistema [...] [la teonomía] es la direccionalidad de la auto-creación de la vida bajo la dimensión del Espíritu hacia la ultimidad en el ser y en el significado”⁵¹².

El problema que vemos aquí es que este concepto de teonomía no encuadra adecuadamente en esta parte de *Systematic Theology* puesto que proviene del contexto de la interpretación de la historia tal como la desarrolló en el período alemán y en el contexto de la teoría del significado. En el contexto de *Systematic Theology* la idea de la teonomía pierde todo su dinamismo y su dimensión histórica. Aquí aparece como algo estático, producido verticalmente por el impacto de la Presencia Espiritual. Pensamos que Tillich se vio obligado a traer este concepto como mediador para pasar de la idea de cultura como una función del espíritu, hacia la cultura como una realidad externa al hombre, un producto del espíritu creador del hombre.

Estos problemas manifiestan, de alguna manera, que el planteamiento del problema y la solución de la ambigüedad de la técnica en *Systematic Theology* son desarrollados desde una perspectiva ontológica existencial. Y, en este sentido, en *Systematic Theology* encontramos la solución a la situación ontológica de extrañamiento existencial del hombre, no a la situación externa objetiva. Se manifiesta, en este punto, el cambio de acento que se produce en la reflexión teológica de Tillich, desde una teología basada en el análisis de la situación externa, social y política en su período alemán, hacia una situación ontológica existencial del hombre. Esta perspectiva ontológica que está en la base de *Systematic Theology* hace difícil tender un puente desde la situación existencial del hombre hacia el mundo exterior, hacia un concepto de técnica como algo tangible y concreto. Falta en *Systematic Theology* una mayor explicación de cómo se puede pasar de la victoria sobre la ambigüedad de la vida por la Presencia Espiritual a la victoria sobre la

⁵¹² “On the basis of my Religious Socialist experience and theory, I keep the term ‘Theonomy’. It has been explained before, and it will appear again in the last part of the system [...] it is the directedness of the self-creation of life under the dimension of the Spirit toward the ultimate in being and meaning” (*Ibid.*, 249).

ambigüedad de la cultura. Ese puente no lo hace Tillich. En *Systematic Theology* no hay un desarrollo de la ambigüedad de la técnica y de su solución como una realidad externa, tal como se desarrolló más en el período del Socialismo Religioso.

Se puede apreciar con claridad en este punto que la solución a la ambigüedad de la vida es una solución vertical, de arriba hacia abajo, o dicho en términos de Tillich, de lo incondicionado a lo condicionado. Tillich dice que “Lo finito no puede forzar lo infinito, el hombre no puede forzar a Dios. El espíritu humano como una dimensión de la vida es ambiguo, como lo es toda la vida, en tanto que el Espíritu divino crea vida no ambigua”⁵¹³. Pues la solución a la ambigüedad de la vida es realizada, según *Systematic Theology*, por la irrupción del Espíritu en el espíritu como un acontecimiento abstracto, ahistórico. Este punto lo desarrollaremos más extensamente, un poco más adelante, en el apartado sobre el cambio de perspectiva y el principio protestante.

2.2. Solución en otros escritos del período americano

2.2.1. Solución en el escrito *Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature*⁵¹⁴

En este escrito Tillich ubica el tema de la exploración espacial dentro de la dinámica de lo que él llama el avance en la línea horizontal comenzada en el Renacimiento⁵¹⁵; es decir, el desarrollo de una sociedad autónoma cuyo comienzo hay que ubicarlo en el Renacimiento; es la sociedad del progreso técnico, que no ha desarrollado la dimensión de profundidad, de trascendencia. Tillich ubica los vuelos interespaciales en un lugar culmen dentro de este avance *horizontal* de la sociedad moderna; estos vuelos constituyen el mayor de los triunfos de la línea horizontal sobre la vertical⁵¹⁶. Pero para Tillich estos avances tienen consecuencias en la situación existencial del hombre de hoy; contribuyen a

⁵¹³ “the finite cannot force the infinite; man cannot compel God. The human spirit as a dimension of life is ambiguous, as all life is, whereas the divine Spirit creates unambiguous life” (*Ibid.*, 112-113).

⁵¹⁴ Publicado en Paul Tillich, *The Future of Religions*, 39 - 51.

⁵¹⁵ Cfr. Paul Tillich, *The Future of Religions*, 40.

⁵¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 45.

profundizar el sentimiento de vacío, pérdida de significado de la vida y desesperanza, propias del hombre de hoy:

“...la *exclusiva* sumisión a la línea horizontal (que podríamos llamar ‘vanguardismo’) conduce a la pérdida de todo contenido significativo y al total vacío. Los síntomas de este vacío son ya evidentes entre nosotros en la forma de indiferencia, cinismo y desesperanza. Y la exploración espacial no es el medio para sanarlo, sino que puede convertirse en un factor de su profundización luego de que el primer entusiasmo se ha ya evaporado y el orgullo del poder casi divino del hombre (Salmo 8) se haya desvanecido”⁵¹⁷.

Los efectos de estas exploraciones espaciales gravitan, en este escrito de Tillich, especialmente en el sentimiento de vacío del hombre de hoy. Estos avances van a ser juzgados a la luz de sus efectos en la pérdida de significado de la vida del hombre: “... [y] entonces la exploración espacial será juzgada a la luz del significado de la vida en todas sus dimensiones”⁵¹⁸.

Pero la solución no va a ser, para Tillich, detener tales avances: “...el peligro de las consecuencias destructivas de los descubrimientos científicos [...] no debe impedir al científico investigar y expresar la verdad en la dimensión horizontal”⁵¹⁹. La solución positiva que se presenta aquí es manifestada utilizando la metáfora del predominio de la línea vertical sobre la horizontal: la solución es someter estos avances bajo el criterio del fin último, expresada con la metáfora de la *línea vertical*: “La respuesta a la trágica implicación de la búsqueda de la línea horizontal no es detener esta búsqueda sino

⁵¹⁷ “...the *exclusive* surrender to the horizontal line (in what one could call ‘forwardism’) leads to the loss of any meaningful content and to complete emptiness. The symptoms of this emptiness are already conspicuously among us in the form of indifference, cynicism and despair. And space exploration is not the means of healing it, but it may become a factor in deepening it after the first enthusiasm has evaporated and the pride in man’s almost divine power (Ps.8) has receded” (*Ibid.*, 46).

⁵¹⁸ “And then space exploration will be judged in the light of the meaning of life in all its dimensions” (*Ibid.*, 51).

⁵¹⁹ “...the danger of destructive consequences from scientific discoveries [...] should not keep the scientist from searching for and expressing truth in the horizontal dimension” (*Ibid.*, 47).

continuarla bajo los criterios que vienen de la línea vertical”⁵²⁰. Es decir, la solución está en someter esta realidad condicional (línea horizontal) a la realidad última (línea vertical); o, en otros términos, integrar estos avances científicos en el significado último de la vida.

La solución presentada aquí está determinada, entonces, por la actitud espiritual del hombre frente a los avances técnicos. No se trata de una solución externa, en la realización técnica misma, sino que se trata de una solución que podríamos denominar como *solución religiosa*: determinar el avance técnico (horizontal) a su significado último, a su dimensión de profundidad (línea vertical).

2.2.2. Solución en el libro *The Courage to Be*

El libro *The Courage to Be* es quizás el libro que mejor representa el cambio de acento hacia el existencialismo en el período americano; a la vez que esta obra es un reflejo de un período de la vida del autor fuertemente influido por la psicología profunda. Tillich plantea en esta obra una respuesta para aquellos que viven amenazados por el sinsentido y presos de la angustia en la sociedad de hoy. Su respuesta es el coraje de ser a pesar de la muerte, del sinsentido y de la desesperanza que han amenazado al hombre del siglo XX.

En el capítulo III de esta tesis ya nos detuvimos en el análisis la ambigüedad de la técnica presentada en este libro. Ahora retomamos este tema, brevemente, acentuando su aspecto existencialista, con el fin de correlacionarlo con la solución propuesta.

El tema de la técnica se encuentra presente en esta obra como uno de los elementos principales que han conformado la sociedad norteamericana; de manera que es denominada como *sociedad técnica*, o *civilización técnica*. Pues el hombre vive en una sociedad conformada por la idea de la productividad técnica; y desde dentro de ella sufre las consecuencias de su ambigüedad. Estas consecuencias van a manifestarse en el sentimiento de angustia, vacío y el sinsentido; y la ambigüedad que se manifiesta en esta

⁵²⁰ “The answer to the tragic implication of the pursuit of the horizontal line is not to break off this pursuit but to continue it under the criteria coming from the vertical line” (*Ibid.*).

sociedad es la ambigüedad de medios y fines; una sociedad en que los medios han tragado los fines y se encuentra por ello ausente de sentido.

Ahora bien, Tillich trata esta ambigüedad de la sociedad técnica desde una marcada perspectiva existencial; y para ello orienta toda la obra dentro de un marco existencial y desde la perspectiva de la estructura ontológica ser - no ser. En efecto, el hombre como un ser existente experimenta en su ser la presencia del no ser. El ser tiene no ser dentro de sí mismo como algo que está siempre presente. Esta situación es la que le produce al hombre la angustia; pero se trata de una angustia existencial, es decir, que no se percibe como un conocimiento abstracto, sino que se vive como algo que pertenece a la existencia misma; no puede ser eliminada, no puede ser evitada; no se trata de un estado mental neurótico, sino que pertenece a la existencia como tal. Pues para Tillich “la angustia es el estado en que un ser es consciente de su posible no ser [...] es la conciencia existencial del no ser”⁵²¹. De esta manera, podemos ver que la situación desde donde deberá surgir la pregunta por la no ambigüedad de la técnica se va a encontrar no en la sociedad misma, sino en la situación existencial interna del hombre: su angustia ante la amenaza del no ser en la existencia, manifestada como angustia del vacío y el sinsentido. Tillich establece una relación entre la sociedad técnica y este tipo de angustia:

“El colapso del absolutismo, el desarrollo del liberalismo y la democracia, el surgimiento de una civilización técnica con su victoria sobre los enemigos y su propia incipiente desintegración - estas son las presuposiciones sociológicas para el tercer principal período de angustia. En éste es dominante la angustia del vacío y del sinsentido”⁵²²

Ahora bien, la manera de enfrentar la amenaza del no ser, y, por tanto, la angustia existencial, es el coraje de ser, es decir, la auto-afirmación del yo frente a las amenazas del

⁵²¹ “anxiety is the state in which a being is aware of its possible nonbeing [...] the existential awareness of nonbeing” (Paul Tillich, *The Courage to Be*, 35).

⁵²² “The breakdown of absolutism, the development of liberalism and democracy, the rise of a technical civilization with its victory over the enemies and its own beginning disintegration - these are the sociological presupposition for the third main period of anxiety. In this the anxiety of emptiness and meaninglessness is dominant” (*Ibid.*, 61).

no ser en la existencia. Tillich identifica dos maneras de coraje de ser frente a la angustia del sinsentido en nuestra civilización técnica: el coraje de ser como *ser parte de* (participación), y el coraje de ser como *ser uno mismo* (individualización). Pues la polaridad participación e individualización constituye, en la ontología de Tillich, uno de los elementos estructurales del ser, por tanto el modo del coraje de ser del hombre frente a las amenazas de la sociedad técnica va a ser en este modo polar.

Con respecto al coraje como *ser parte de*, el hombre norteamericano vive en una sociedad técnica que creció en moldes fijos⁵²³, y trata de superar el sentimiento del sinsentido mediante el conformismo democrático:

“La tensión entre liberalismo y democracia también explica muchos rasgos del conformismo democrático americano. Pero detrás de estos cambios permaneció una cosa, el coraje de ser como una parte en el proceso productivo de la historia. Y esto es lo que hace del coraje americano de hoy uno de los grandes tipos de coraje de ser como una parte. Su autoafirmación es la afirmación de uno mismo como un participante en el desarrollo creativo de la humanidad”⁵²⁴

Esta forma de tomar la angustia es una forma de colectivismo, o más exactamente, una forma de neocolectivismo, se trata de tomar y enfrentar la angustia del sinsentido surgida en la sociedad técnica haciéndose parte de la máquina productora, pero más que en su aspecto económico y político, en el modo de vida y pensamiento cotidianos; pues la participación demanda conformismo y ajuste al modo de producción social.

Con respecto al otro polo del ser, la individualización, el hombre enfrenta la angustia afirmando su *ser uno mismo*. El existencialismo del siglo XIX y XX constituyó la forma de enfrentar la angustia afirmando su *ser uno mismo*.

⁵²³ Cfr. *Ibid.*, 112.

⁵²⁴ “The tension between liberalism and democracy also explains many traits of American democratic conformism. But behind all these changes remained one thing, the courage to be as a part in the productive process of history. And this is what makes of present-day American courage one of the great types of the courage to be as a part. Its self-affirmation is the affirmation of oneself as a participant in the creative development of mankind” (*Ibid.*, 107).

“... fue la amenaza de una pérdida infinita, es decir la pérdida de las personas individuales, lo que condujo a los Existencialistas revolucionarios del siglo 19 a su arremetida. Ellos se dieron cuenta de que estaba sucediendo un proceso en el que la gente era transformada en cosas, en piezas de la realidad que la ciencia pura puede calcular y que la ciencia técnica puede controlar”⁵²⁵

Tillich identifica claramente la lucha de los existencialistas con el coraje de *ser como uno mismo* frente a este mundo técnico. Pues este existencialismo no fue otra cosa que la autoafirmación del ser frente a la despersonalización efectuada por la sociedad técnica. El existencialismo fue una protesta ante la despersonalización del hombre en nuestra sociedad técnica:

“Ellos [los filósofos existencialistas] lucharon por la preservación de la persona, por la autoafirmación del yo, en una situación en que el yo estaba cada vez más perdido en su mundo. Trataron de indicar un camino para el coraje de ser como uno mismo bajo condiciones que aniquilan el yo y lo reemplazan por la cosa”⁵²⁶

Ahora bien, el coraje de ser como *una parte de* y el coraje de ser como *uno mismo* tienen limitaciones. Ninguna de estas formas de coraje de ser está más allá de la amenaza del no ser. Si tomamos la primera radicalmente nos lleva a la pérdida del yo en el colectivismo; y si tomamos la segunda radicalmente nos lleva a la pérdida del mundo en el existencialismo. Tillich se pregunta si existe un coraje de ser que unifique estas dos formas mencionadas y al mismo tiempo las trascienda. La respuesta está en un coraje de ser enraizado en el poder del ser:

⁵²⁵ “... it was the threat of an infinite loss, namely the loss of their individual persons, which drove the revolutionary Existentialist of the 19th century to their attack. They realized that a process was going on in which people were transformed into things, into pieces of reality which pure science can calculate and technical science can control” (*Ibid.*, 137).

⁵²⁶ “They struggled for the preservation of the person, for the self-affirmation of the self, in a situation in which the self was more and more lost in its World. They tried to indicate a way for the courage to be as oneself under conditions which annihilate the self and replace it by the thing” (*Ibid.*, 138-139).

“El coraje que toma en sí esta triple angustia [muerte, sinsentido y condenación] debe estar enraizado en un poder de ser que es más grande que el poder de uno mismo y el poder del mundo propio”⁵²⁷.

En efecto, el coraje necesita el poder del ser, un poder que trascienda el no ser; un poder del ser desde el cual podamos enfrentar la angustia del vacío y el sinsentido. Desde esta perspectiva Tillich llega a fundamentar el coraje de ser en la religión, porque la religión es el estado de ser tomado por el poder del ser en sí⁵²⁸.

Luego Tillich llega a relacionar el coraje de ser con la fe; en concreto, la fe luterana. La aceptación del poder del ser es, para Tillich, la fe⁵²⁹. Pues la “fe no es una opinión sino un estado. Es el estado del ser tomado por el poder del ser”⁵³⁰. Tillich ahonda en esta idea:

“El coraje de ser es una expresión de la fe y lo que ‘fe’ significa debe ser entendido a través del coraje de ser. Nosotros hemos definido el coraje como la auto-afirmación del ser a pesar del no ser. El poder de esta auto-afirmación es el poder del ser que está vigente en todo acto de coraje. La fe es la experiencia de este poder”⁵³¹

Tillich se refiere aquí a una fe que en virtud de su condición de ser tomado por el poder del ser, puede aceptar el sinsentido. Pues aquel que afirma su ser a pesar de la amenaza del no ser no la ha eliminado, permanece amenazado y golpeado por el no ser. Tillich llega, de esta manera, a la solución frente a la amenaza del no ser y su consecuente angustia. Esta solución, o modo de autoafirmar nuestro ser frente a la amenaza del no ser, es, entonces, la fe; pero se trata de una fe que tiene los siguientes elementos: en primer

⁵²⁷ “The courage which takes this threefold anxiety into itself must be rooted in a power of being that is greater than the power of oneself and the power of one’s world” (*Ibid.*, 155).

⁵²⁸ Cfr. *Ibid.*, 156.

⁵²⁹ Cfr. *Ibid.*, 176.

⁵³⁰ “Faith is not an opinion but a state. It is the state of being grasped by the power of being” (*Ibid.*, 173)

⁵³¹ “The courage to be is an expression of faith and what ‘faith’ means must be understood through the courage to be. We have defined courage as the self-affirmation of being in spite of nonbeing. The power of this self-affirmation is the power of being which is effective in every act of courage. Faith is the experience of this power” (*Ibid.*, 172)

lugar, se trata de la experiencia del poder del ser que está presente aun en las manifestaciones del no ser, la fe acepta el *a pesar de*; en segundo lugar, se trata de una fe que es dependiente de la experiencia del no ser, es decir que desde el *a pesar de* de la fe nace el coraje; en tercer lugar se trata de una fe que experimenta el poder de la aceptación misma⁵³². A una fe de este tipo Tillich la llama *fe absoluta*.

Este tipo de coraje de ser (fe) se encuentra manifestado en el coraje de los reformadores, un coraje que trasciende el coraje de ser *una parte* y el coraje de ser *uno mismo*; es el coraje que deriva de la experiencia religiosa como encuentro personal con Dios. Tillich encuentra la expresión de esta idea en la pintura de Durero: *Caballero, muerte y el mal*. En esa obra se ve un caballero completamente armado cabalgando a través de un valle, acompañado por la figura de la muerte a un lado y el demonio por el otro, que avanza sin miedo mirando hacia adelante. Esta imagen expresa el espíritu luterano de la confianza.

Como se puede apreciar, entonces, en este libro Tillich reduce el problema de la técnica a lo que sucede existencialmente en el interior de la persona: la angustia. El problema no está enfocado a lo que sucede en la sociedad técnica, sino en la angustia que tiene la persona que vive en esa sociedad. La solución se va a encontrar, por tanto, también en el interior de la persona; la solución está en la fe como la manifestación más auténtica del coraje de ser ante las amenazas del no ser en nuestra existencia.

3. Reflexiones complementarias sobre el cambio de perspectiva en el pensamiento de Tillich y el principio protestante.

Del análisis de las diversas soluciones al problema de la ambigüedad de la técnica, se constatan dos tipos de soluciones, en dos períodos distintos del desarrollo teológico de Tillich. En el período alemán la solución a la ambigüedad de la técnica y sus

⁵³² Cfr. *Ibid.*, 177.

consecuencias es planteada en forma más concreta en el tiempo y el espacio: la instauración de un orden social determinado por los principios del Socialismo Religioso. Denominamos a esta solución como *concreta* en el sentido de que se trata de una solución mediada por una decisión humana: la decisión socialista, que tendría consecuencias en acciones visibles y medibles, proyectadas en un tiempo y espacio determinados. En efecto, el Movimiento Socialista Religioso al que perteneció Tillich propuso un sistema socialista proyectado históricamente que orientaría a la sociedad hacia la teonomía. La instauración del socialismo religioso haría que el hombre que opera la máquina en el sistema de producción mecánica vuelva a ser una auténtica persona; que las cosas de la naturaleza utilizadas para la producción técnica vuelvan a recobrar su subjetividad; y que la incesante producción y consumo de productos técnicos sean limitados por una planificación económica centralizada. En el período americano, en cambio, hay una tendencia a ubicar las soluciones en el mundo interior: en el espíritu, o en las actitudes, antes que en el mundo exterior. Las soluciones son la Presencia Espiritual que actúa en el espíritu del hombre, la recuperación de la dimensión espiritual (vertical) de la existencia, y la fe absoluta. Es decir, el acento está puesto en el interior del hombre, en el espíritu. Es cierto que Tillich plantea soluciones que tienen efectos externos, objetivos, como por ejemplo la autolimitación ante las posibilidades infinitas de la técnica, pero luego de decir esto especifica que se trata de un cambio en la actitud y en la voluntad de producir estructuras de destrucción⁵³³.

Este cambio de perspectiva teológica entre ambos períodos de la vida de Tillich ya lo explicamos anteriormente. Ahora complementaremos tal explicación con tres aspectos que tienen más directamente que ver con la solución a la ambigüedad de la técnica. Estos aspectos son el fin del kairós, la influencia del existencialismo y la pérdida de concreción histórica.

⁵³³ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 260.

3.1. *Fin del kairos, existencialismo e historia*

Lo que impulsó a Tillich a la decisión por un tipo de socialismo fue la conciencia de vivir en un kairos, en Alemania, luego de la Primera Guerra Mundial. Esta conciencia impulsó a Tillich a participar activamente en el Movimiento Socialista Religioso. El kairos demandó la instauración de un socialismo inspirado por los principios del socialismo religioso⁵³⁴. Pero este proyecto social existió mientras duró la conciencia del kairos. El *tiempo especial* terminó con la experiencia de la Segunda Guerra y el proyecto del socialismo religioso también terminó. Sólo quedó un vacío, calificado como *vacío sagrado*⁵³⁵, es decir, una actitud de espera activa que alejó a Tillich de cualquier proyecto social concreto.

En el ensayo de Tillich titulado *Answer*, publicado en el libro de Charles W. Kegley *The Theology of Paul Tillich* en 1952, Tillich confirma las ideas arriba presentadas:

“Eso es lo que hicimos en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, y esta experiencia fue expresada en el símbolo del *kairos*. Como aquellos que interpretan ‘los signos de los tiempos’, nosotros siempre fuimos confirmados y refutados [...] Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, yo hablé de ‘vacío’ que debíamos experimentar como un ‘vacío sagrado’ asumiéndolo pacientemente sobre nosotros mismos, esto también fue una interpretación del momento presente a la luz de lo eterno, fue también una proclamación de un *kairos*. Solamente que este *kairos* fue no un *kairos* que llama a la acción transformadora, sino a la espera en un vacío”⁵³⁶

⁵³⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 49.

⁵³⁵ Cfr. *Ibid.*, 60.

⁵³⁶ “That is what we did in the years after the First World War, and this experience was expressed in the symbol of the *kairos*. Like those who interpret ‘the signs of the time’, we always were both confirmed and refuted [...] When, after the Second World War, I spoke of a ‘void’ which we should experience as ‘a sacred void’ by taking it patiently upon ourselves, this also was an interpretation of the present moment in the light of the eternal; it also was a proclamation of a *kairos*. Only this *kairos* was not a *kairos* calling for transforming action, but for waiting in a vacuum” (Charles W. Kegley, *The Theology of Paul Tillich*, 390 - 392).

El fin del kairós, el autoexilio en Estados Unidos y la experiencia de la Segunda Guerra Mundial marcaron el cambio en la reflexión de Tillich hacia otro foco de interés. En este país que lo acogió va a predominar una perspectiva más existencialista, según la cual la *situación presente* del hombre va a estar determinada, fundamentalmente, por su sentimiento de angustia y de vacío provocados por la actual sociedad técnica carente de un fin último y que avanza solo *horizontalmente*.

Esta perspectiva existencialista se hace claramente presente en los escritos posteriores a 1933, pero encuentra sus raíces tempranamente en la carrera de Tillich, tal como lo relata en su ensayo autobiográfico *What am I?*, a propósito de su cercanía con Heidegger en la Universidad de Marburgo, en 1925: “[el] [e]xistencialismo en su forma del siglo veinte cruzó mi camino. Tomó años, antes que llegara a ser completamente consciente del impacto de este encuentro en mi propio pensamiento”⁵³⁷. Es así como en la obra principal escrita en el período americano, *Systematic Theology*, se plantea claramente la conveniencia del análisis existencialista para el trabajo del teólogo de hoy: “el existencialismo y la teología contemporánea deberían llegar a ser aliados y analizar el carácter de la existencia en todas sus manifestaciones”⁵³⁸. Pues el existencialismo no es otra cosa que un análisis de la situación del hombre con todas sus contradicciones y ambigüedades. La distinción entre esencia y existencia constituye la *espina dorsal* de todo el sistema teológico⁵³⁹, y la noción de *extrañamiento del ser* está en la base del mismo método de la correlación, pues desde el análisis de la conciencia de la situación fundamental de alienación del hombre va a surgir “la pregunta por una realidad en que el auto extrañamiento de nuestra existencia sea vencido, una realidad de reconciliación y reunión, de creatividad, significado y esperanza”⁵⁴⁰. En la Parte III de *Systematic Theology* la existencia constituye una categoría fundamental para comprender el estado de extrañamiento del ser humano luego del acontecimiento de la caída, simbólicamente

⁵³⁷ “Existentialism in its twentieth-century form crossed my path. It took years before I became fully aware of the impact of this encounter on my own thinking” (Paul Tillich, *My Search for Absolutes*, 23).

⁵³⁸ “...existentialism and contemporary theology should become allies and analyze the character of existence in all its manifestations” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 27-28).

⁵³⁹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 204.

⁵⁴⁰ “...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” (*Ibid.*, 49).

relatado en el capítulo 3 del libro del Génesis. En la Parte IV la existencia también constituye una categoría fundamental para entender la vida como una mezcla de elementos esenciales y existenciales. La *situación presente* es, en esta Parte IV, el ser esencial sometido a las condiciones de la existencia, tales como la finitud, el extrañamiento, y el conflicto⁵⁴¹. De esta manera, se podría decir que Tillich cambia el significado de la *situación presente*, de ser entendida como una realidad social y cultural apremiada por el kairós, a la situación fundamental del ser del hombre extrañado de su propio fundamento de ser.

En el libro *The Courage to be* se percibe claramente, también, la perspectiva existencial. Su enfoque está centrado en lo que significa internamente para el hombre vivir en esta sociedad técnica, la situación de angustia y sinsentido. Asimismo, en el escrito *Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature* lo que importa es el sentimiento de vacío en el hombre, causado por los avances *horizontales* que culminan en la exploración espacial. Estas reflexiones son existenciales, puesto que *existencial* significa, para Tillich, “participar en una situación [...] con la totalidad de la propia situación”⁵⁴², es decir, lo que importa en este enfoque es el sujeto con todas sus condiciones concretas.

Otro elemento importante de considerar para comprender estos dos tipos de respuesta, es la pérdida de la concreción histórica en la reflexión teológica en el período americano. En el período alemán, y desde el contexto de la participación en el Movimiento Socialista Religioso, la historia constituye una categoría fundamental sobre la cual se proyecta un modelo social concreto. Tillich interpreta la historia desde las categorías de la teoría del significado: forma y significado, y desde la idea del kairós. Desde las categorías de la filosofía del significado todo acto cultural tiene una relación con su significado incondicionado⁵⁴³. Estas categorías posibilitaron la comprensión de la historia como una realidad determinada por las relaciones dialécticas entre las tres formas culturales: la

⁵⁴¹ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 12.

⁵⁴² “...participating in a situation [...] with the whole of one's situation” (Paul Tillich, *The Courage to Be*, 124).

⁵⁴³ Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?* 56-59.

heteronomía, la autonomía y la teonomía⁵⁴⁴. Desde la idea del kairós, Tillich interpreta la historia en la relación de lo condicionado y lo incondicionado, de manera que la historia no es una realidad sin significado y relativa, sino que es una realidad en que se puede dar una apertura a la presencia dinámica de lo incondicionado o una reclusión en sí misma. En el kairós lo incondicionado permea y guía todas las funciones y formas culturales. En este contexto del kairós, el proyecto socialista se planteaba frente a una situación histórica concreta: el sistema capitalista como manifestación de la sociedad autónoma que nace en el Renacimiento y se hace predominante desde el siglo XIX. Este proyecto socialista religioso constituiría una acción concreta que orientaría la historia hacia una teonomía.

Todos estos elementos de la comprensión de la historia conforman en Tillich su conciencia de vivir la historia, de estar envuelto en la historia viva. Lo que le interesa a Tillich no es la teoría de la historia sino la conciencia de la acción histórica. La historia está conformada por las decisiones concretas ante lo incondicionado. En el período alemán Tillich tiene la conciencia de vivir en un *tiempo especial*, dentro del cual es un actor, no un espectador, se siente llamado a tomar una decisión por una forma social histórica determinada.

En el período americano esta perspectiva histórica concreta es cambiada por una perspectiva ontológica donde la situación es descrita ahistóricamente como el estado de extrañamiento existencial. El conflicto no se encuentra ahora en el devenir histórico, sino en la situación ontológica fundamental y universal luego de la caída. En *Systematic Theology* se pierde la dimensión concreta de la historia. Aquí la teonomía no constituye una categoría histórica en el devenir dialéctico en relación con la autonomía y la heteronomía, sino que es un producto instantáneo y *vertical* del impacto de la Presencia Espiritual en la cultura⁵⁴⁵. Es, quizás, un síntoma de esta dificultad para integrar la historia en el sistema, el hecho que Tillich haya tenido que agregar una Parte quinta de *Systematic Theology (Historia y Reino de Dios)* para incluir ahí la dimensión histórica, independiente de la Parte IV titulada *Vida y Espíritu*. El tema de la ambigüedad de la técnica y su

⁵⁴⁴ Cfr. Paul Tillich, *What is Religion?* 72-76; Paul Tillich, *The Protestant Era*, 45-46.

⁵⁴⁵ Cfr. Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 252.

solución son tratados fuera de la historia, no como situación histórica, sino como una situación ontológica existencial.

En *The Courage to be* el conflicto se presenta también ahistóricamente, en la amenaza del no ser en nuestra existencia, y su solución es el coraje de ser manifestado en la fe absoluta; y en el escrito *Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature* Tillich plantea no una solución histórica *horizontal*, sino una solución religiosa *vertical*: recuperar la dimensión de profundidad.

3.2. *El principio protestante*

Nos queda aún otra pregunta por resolver acerca del tipo de respuesta general que presenta Tillich: ¿Por qué nuestro autor tiene un desarrollo tan escueto, poco concreto en general, de las soluciones que hemos llamado *humanas políticas e históricas*?, ¿por qué su valor es tan provisorio y fragmentario frente a la solución definitiva que viene de Dios? y ¿por qué Tillich profundizó más en el problema de la ambigüedad de la técnica que en su solución? La respuesta a estas preguntas la encontramos en su impronta marcadamente protestante.

Efectivamente, el luteranismo está en la base de toda la obra de Tillich. En su ensayo autobiográfico *On The Boundary* nuestro autor se declara profundamente luterano⁵⁴⁶, lo cual tiene implicancias para toda su reflexión teológica. Para ahondar en este punto es necesario llegar al centro de lo que significa ser protestante. En este sentido Tillich se refiere muchas veces al Principio Protestante, que consiste en la justificación por la sola gracia:

“El principio central del Protestantismo es la doctrina de la justificación por la sola gracia, lo cual significa que ningún individuo y ningún grupo humano puede pretender una dignidad divina por sus logros morales, por su poder sacramental, por su

⁵⁴⁶ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54.

santidad, o por su doctrina. Si, consciente o inconscientemente, ellos pretenden tal cosa, el Protestantismo exige que sean desafiados por la protesta profética, que da a Dios solamente la absolutez y la santidad y niega cualquier pretensión del orgullo humano. Esta protesta contra sí mismo sobre la base de una experiencia de la majestad de Dios constituye el principio Protestante [...] Ello implica que no puede haber un sistema sagrado, eclesiástico o político”⁵⁴⁷

Según Tillich, la conocida expresión *justificación por la fe* puede ser mal interpretada. La fe puede ser comprendida como el trabajo intelectual de aceptar la doctrina. Pero no es la fe sino la gracia la causa de la justificación. Dios es la única causa. Tillich prefiere remplazar la expresión *justificación por la fe*, por “justificación por la gracia a través de la fe”⁵⁴⁸.

Este principio lo podemos encontrar a lo largo de todos los temas desarrollados por Tillich, y en forma especial en lo que se refiere a la solución del problema de la ambigüedad de la técnica. Siendo consecuente, entonces, con este principio, la solución se va a encontrar solamente y definitivamente en Dios. Pues toda pretensión de erigir alguna realidad mundana como una mediadora de la justificación sería objeto de la crítica protestante. En esta línea vemos que en su ensayo *On The Boundary*, una vez que Tillich declara su identidad protestante continúa inmediatamente con la conciencia de la negatividad de la existencia:

⁵⁴⁷ “The central principle of Protestantism is the doctrine of justification by grace alone, which means that no individual and no human group can claim a divine dignity for its moral achievements, for its sacramental power, for its sanctity, or for its doctrine. If, consciously or unconsciously, they make such a claim, Protestantism requires that they be challenged by the prophetic protest, which gives God alone absoluteness and sanctity and denies every claim of human pride. This protest against itself on the basis of an experience of God’s majesty constitutes the Protestant principle [...] It implies that there cannot be a sacred system, ecclesiastical or political” (Paul Tillich, *The Protestant Era*, 226).

⁵⁴⁸ “justification by grace through faith” (*Systematic Theology*, III, 224).

“La substancia de mi religión es y permanece siendo luterana. Ésta incorpora la conciencia de la ‘corrupción’ de la existencia, el repudio de toda Utopía social, incluyendo la metafísica del progreso, el conocimiento del carácter demoníaco irracional de la vida”⁵⁴⁹.

Esta conciencia de la *corrupción de la existencia* se encuentra latente a lo largo de todo el desarrollo teológico de Tillich. Es cierto que en el período del Socialismo Religioso Tillich se comprometió con una realidad de la existencia: una forma política -algo contradictorio al principio protestante y su conciencia de la corrupción de la existencia. Pero esto se puede entender sólo dentro de la excepcionalidad del kairós. El luteranismo y el socialismo son dos mundos, de alguna manera antagónicos, que se encuentran unidos, excepcionalmente, por el concepto del kairós “como un concepto límite entre el luteranismo y el socialismo”⁵⁵⁰.

Desde esta visión protestante, Tillich se resguarda de cualquier identificación del Socialismo con el Reino de Dios. El socialismo se orienta, finalmente, al Reino, pero se encuentra infinitamente distante de él. Tillich afirma:

“El término [kairós] pretende expresar el hecho que la lucha por un nuevo orden social no puede conducir a una realización tal como lo que significa el Reino de Dios, pero que en un tiempo especial se exigen tareas especiales, y un aspecto especial del Reino de Dios aparece como una demanda y expectación. El Reino de Dios siempre permanecerá como trascendente; pero aparece como un juicio a una forma dada de sociedad y como una norma para una [sociedad] próxima. Por tanto, la decisión por el Socialismo durante un período definido puede ser la decisión por el Reino de Dios, aunque el ideal Socialista permanece infinitamente distante del Reino de Dios”⁵⁵¹

⁵⁴⁹ “The substance of my religion is and remains Lutheran. It embodies the consciousness of the ‘corruption’ of existence, the repudiation of every social Utopia, including the metaphysics of progress, the knowledge of the irrational demonic character of life” (Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 54).

⁵⁵⁰ “...as a border-concept between Lutheranism and Socialism” (*Ibid.*, 57).

⁵⁵¹ “The term is meant to express the fact that the struggle for a new social order cannot lead to a fulfillment such as is meant by the Kingdom of God, but that at a special time special tasks are demanded, and one

Incluso la teonomía a la cual se dirige el socialismo religioso como su meta⁵⁵² tampoco es una solución definitiva, es sólo una solución fragmentaria: “[p]ero la teonomía nunca puede ser completamente victoriosa, así como no puede nunca ser completamente derrotada. Su victoria es siempre fragmentaria por el extrañamiento existencial subyacente a la historia humana”⁵⁵³. Pues las demonías, como lo hemos mencionado más arriba, solo podrán ser derrotadas por la divinidad, por la Gracia⁵⁵⁴.

En *Systematic Theology* la idea fuertemente protestante de la *corrupción de la existencia* se aprecia aun más patentemente. Aquí la solución a la ambigüedad de la vida no se encuentra en ninguna de las dimensiones de la vida:

“...Bajo todas las dimensiones la vida se mueve más allá de sí misma en la dirección vertical. Pero bajo ninguna dimensión alcanza aquello hacia lo cual se mueve, lo incondicional. No lo alcanza, pero la búsqueda permanece [...] La respuesta a esta búsqueda es la experiencia de la revelación y la salvación; ellas constituyen la religión por encima de la religión, aunque ellas se convierten en religión cuando son recibidas”⁵⁵⁵

La solución se va a encontrar solo en la religión, en la gracia; la solución tiene que venir desde fuera de la existencia. Tillich iguala, de alguna manera, la solución al problema de la ambigüedad de la técnica con la justificación por la gracia; y así como el pecador es justificado por la gracia, aunque el hombre por sí mismo sigue siendo pecador,

special aspect of the Kingdom of God appears as a demand and expectation. The Kingdom of God will always remain as transcendent; but it appears as a judgment to a given form of society and as a norm to a coming one. Thus, the decision for Socialism during a definite period may be the decision for the Kingdom of God, even though the Socialist ideal remains infinitely distant from the Kingdom of God” (*Ibid.*, 57-58).

⁵⁵² Cfr. Paul Tillich, *Political Expectation*, 66.

⁵⁵³ “...But theonomy can never be completely victorious, as it can never be completely defeated. Its victory is always fragmentary because of the existential estrangement underlying human history” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 250).

⁵⁵⁴ Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 122.

⁵⁵⁵ “Under all dimensions life moves beyond itself in the vertical direction. But under no dimension does it reach that toward which it moves, the unconditional. It does not reach it, but the quest remains [...] The answer to this quest is the experience of revelation and salvation; they constitute religion above religion, although they become religion when they are received” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 109).

solo la gracia puede solucionar definitivamente el problema de la ambigüedad de la técnica. La solución no puede provenir de la acción del hombre por sí misma; la solución viene de fuera de la existencia histórica, viene de la acción del Espíritu. El principio protestante impulsa a Tillich a *saltar* a la recepción de la gracia sin mediaciones. Las mediaciones se encuentran en la pregunta, pero no en la respuesta. Entonces, solucionar el problema de la ambigüedad de la técnica no significa trabajar directamente por el mejoramiento del mundo desde el mundo, cambiar el mundo desde lo más dañado hacia lo menos dañado, porque la solución no se puede encontrar en la existencia, en la historia, en el mundo. La solución solo viene de la gracia. Así como para Lutero la justificación del pecador proviene exclusivamente del perdón y la misericordia de Dios, para Tillich la gracia que soluciona las ambigüedades de la técnica proviene totalmente de la iniciativa divina. Esta tendencia que proviene de su *ser protestante* hace que Tillich tienda a poner el acento en el interior del hombre, en su espíritu, en las actitudes, en la conversión, más que en mediaciones externas tales como el cambio de las estructuras sociales o las decisiones políticas.

V. PRESENTACIÓN Y DIÁLOGO CON COMENTADORES DE TILlich Y DOS TEÓLOGOS CATÓLICOS QUE HAN REFLEXIONADO SOBRE EL TEMA DE LA TÉCNICA

En este último capítulo ampliaremos nuestro horizonte más allá de los escritos de Tillich, poniendo la temática de la técnica en un contexto más amplio. Centraremos nuestra atención en algunos comentaristas de Tillich en su reflexión sobre la técnica y en dos teólogos católicos que han colocado el tema de la técnica en un lugar importante dentro de su reflexión teológica.

1. Comentadores de Tillich

Dialogaremos aquí con cinco autores comentadores de Tillich, en cuyos artículos, o libros, han incluido en forma relevante el tema de la ambigüedad de la técnica. Los criterios de selección consisten en la importancia que le han dado al tema, y en que sus publicaciones son conocidas, comentadas y se encuentran disponibles al público lector.

Estos autores son James Luther Adams, Raymond F. Bulman, Arnold Wettstein, J.Mark Thomas y Eduardo Cruz. Los cuatro primeros son norteamericanos, y el último es brasileño. Todos con grado de Doctor, con quienes estableceremos un diálogo refiriéndonos a un solo escrito de cada uno de ellos. Estos escritos corresponden a tres libros, que son las publicaciones de tesis doctorales, y dos artículos publicados en dos colecciones auspiciadas por la Sociedad Norteamericana Paul Tillich (*North American Paul Tillich Society*).

1.1. *James Luther Adams*

James Luther Adams fue profesor de teología, ejerció en varias Facultades de teología en Estados Unidos⁵⁵⁶; llegó a ser el principal traductor de la mayor parte de los artículos y ensayos de Tillich traducidos al inglés. Estos trabajos de traducción concluyeron en una gran cooperación y amistad hasta los últimos días de Tillich⁵⁵⁷. Adams realizó su tesis doctoral sobre la teología de Tillich, posteriormente publicada, con el nombre *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*⁵⁵⁸. Este libro ha constituido un punto de referencia relevante dentro de la literatura secundaria sobre Tillich, y la técnica ocupa ahí un lugar importante. Por tanto, dado que Adams se refiere al tema de la técnica y también dada la importancia de este libro comenzaremos nuestro diálogo con este autor.

Adams sitúa el tópico de la técnica dentro del tema de la teología de la cultura, a propósito del actual divorcio de la religión con la vida. Adams afirma que hoy vivimos en la era técnica, la cual ha sido decisiva para la actual frustración de significado de la vida. La religión ha pasado a ser un residuo cultural. La religión ya no tiene el monopolio de la profundidad en la verdad y la realidad⁵⁵⁹. Este planteamiento es desarrollado en el contexto temático de la relación entre el arte y la religión. El arte – la pintura y la arquitectura principalmente – es expresión cultural privilegiada para desarrollar una teología de la cultura, según la cual la religión no se limita a alguna institución religiosa, sino que puede ser la substancia de toda manifestación cultural. Así, la substancia religiosa no se manifiesta necesariamente en el arte temáticamente religioso, sino también puede manifestarse en el arte secular. La expresión artística no revela solamente una experiencia estética, sino que revela con claridad el significado de la vida, expresa una actitud metafísica hacia la vida y la existencia. Por ejemplo, el impresionismo es un estilo propio de la clase media individualista del siglo diecinueve, mientras que el

⁵⁵⁶ Cfr. Wilhelm & Marion Pauk, *Paul Tillich His Life & Thought*, 220.

⁵⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 220 – 221.

⁵⁵⁸ James Luther Adams. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: Harper and Row Publishers, 1965.

⁵⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 97.

expresionismo expresa la rebelión contra la situación de la masa dominada por la técnica, contra la despersonalización en la actual sociedad técnica⁵⁶⁰. Dentro de este planteo, Adams trata el tema de la técnica; y al igual que el arte, la técnica también expresa significación de la existencia; la técnica moderna expresa una interpretación contemporánea de la vida. Con esta significación Adams trata el tema de la técnica, entre las páginas 92 a 98, conformando algo así como un paréntesis dentro del tema de la teología del arte.

Dentro de este contexto, Adams desarrolla una reflexión sobre la técnica basada en la conferencia dictada por Tillich en 1927 *Mythos and Logos of Technology*⁵⁶¹. Adams prácticamente resume este ensayo, sin hacer mayores elaboraciones y relaciones con otros escritos de Tillich referente a este tema. Este autor plantea las ambigüedades de la técnica tal como son presentadas en este escrito de Tillich, solo describiéndolas, sin ninguna elaboración más profunda. También afirma que la técnica es demoníaca, sin detenerse más en ello; y cuando, en otra parte de su libro, ahonda en lo demoníaco mismo, no trata el tema de la técnica directamente; más bien el tema de lo demoníaco está tratado en referencia a la temática de la filosofía de la religión y la historia de las religiones.

En otra parte del mismo capítulo - entre las páginas 105 y 110 - Adams trata también el tema de la técnica. Esta vez el autor se basa sobre otro artículo: *The Technical City as Symbol*, publicado en 1928⁵⁶². Aquí trata el tema de la ciudad técnica como un símbolo de la ambigüedad de la técnica, pues la ciudad técnica significa la victoria sobre la inhospitalidad de la tierra, pero, por otro lado revela una nueva inhospitalidad, se ha perdido la relación con el suelo, con la vida. Aquí Adams presenta también con claridad la ambigüedad de la técnica bajo el símbolo de la ciudad técnica, pero tampoco profundiza en tal ambigüedad y su raíz. Adams termina esta reflexión volviendo al tema del arte. Relaciona el concepto de la era técnica con el estilo de la pintura del siglo XIX:

“Es en conexión con este cuestionable aspecto de la moderna edad

⁵⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 92.

⁵⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 96.

⁵⁶² Cfr. *Ibid.*, 105.

técnica que debemos entender la pintura del siglo pasado. El naturalismo y el impresionismo fueron realmente un producto del carácter capitalista de una sociedad técnica. El aspecto encerrado en sí mismo de la nueva sociedad con su técnica se expresó en estas formas de pintura”⁵⁶³.

Se podría decir que en este libro de Adams el tema de la técnica se encuentra enmarcado dentro del tema de la teología de la cultura. Se trata de descubrir la manera en que la técnica simboliza el carácter de la existencia humana en alguna situación histórica particular, semejante a lo que se descubre al analizar las expresiones artísticas.

Además, Adams se aproxima al tema de la ambigüedad de la técnica desde una perspectiva meramente descriptiva, y queda la impresión de que las ambigüedades descritas no llegan a conformar una determinación de la sociedad y la cultura tal como se manifiesta en la actualidad. Adams pone el acento en la neutralidad de la técnica. Afirma que la máquina (símbolo de la técnica) es neutra⁵⁶⁴. La técnica aparece como un mero medio de producción que ha sido pervertido por el capitalismo⁵⁶⁵. Es decir que la técnica no es concebida como existencialmente ambigua. Adams dice que la técnica debe ser redimida, y esto se logra mediante una teología de la cultura, es decir, siendo consciente de sus promesas y sus amenazas, de lo que involucra para la vida de la ciudad moderna, es decir, siendo consciente de su significado como expresión cultural frente a su significado incondicionado. Pero para Tillich la técnica no es meramente neutra, sino que es activamente ambigua; ni tampoco es, como lo deja percibir Adams, algo exterior al hombre, sino que tiene que ver con algo propio e interior al hombre, es expresión de su auto-creatividad; y su solución no se logra por medio de *ser consciente* de su significado como expresión cultural, sino que solo lo puede lograr la gracia y el impacto de la Presencia Espiritual.

⁵⁶³ “It is in connection with this questionable aspect of the modern technical age that we must understand the painting of the past century. Naturalism and impressionism were really a product of the capitalist temper of a technological society. The self-enclosed aspect of the new society with its technology came to expression in these forms of painting” *Ibid.*, 110).

⁵⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 104.

⁵⁶⁵ Cfr. *Ibid.*

Para comprender el modo en que Adams trata el tema de la técnica es necesario ser conscientes de que esta obra consiste básicamente en una versión revisada de su tesis doctoral defendida en 1945⁵⁶⁶. Por tanto, como lo menciona el mismo Adams, esta obra está basada en los escritos de Tillich anteriores a 1945, la mayoría de ellos alemanes⁵⁶⁷. Dicho esto, nos podemos explicar por qué falta el aporte sistemático que brinda *Systematic Theology*. Esta última aporta a la comprensión sistemática de la ambigüedad de la técnica, distinguiendo las tres ambigüedades a las que hacemos referencia en nuestra tesis. Adams se queda en una variada descripción del fenómeno de las ambigüedades de la técnica. Por tanto, es explicable esta falta de perspectiva en su desarrollo. También, por esta misma razón, es explicable que Adams no incorpore temas tratados por Tillich con posterioridad a 1945, tales como lo referente a la angustia existencial y la ambigüedad de la libertad y limitación manifestada en los tiempos de la guerra fría. Pero creemos que no es excusable el acento que Adams pone en la neutralidad de la técnica, siendo que antes del '45 Tillich había desarrollado con toda fuerza la idea de lo demoníaco y sus implicancias también para la técnica. La técnica demoníaca expresa algo muy alejado de una neutralidad fría, más bien expresa una ambigüedad activa que proviene del fuego consumidor del abismo.

En conclusión, creemos que Adams hace un gran aporte al incluir a la técnica como un tema importante dentro de los comentarios a la teología de Tillich. Sin embargo, y justificándolo de alguna manera, Adams realiza un desarrollo del tema de la técnica en forma muy parcializada y poco integrada. Se limita a comentar sobre todo un par de ensayos, sin establecer relaciones con la totalidad de la teología de Tillich. Decimos *justificándolo, de alguna manera*, porque la técnica no es la preocupación central de su obra y porque fue elaborada muy tempranamente (1945), cuando Tillich todavía estaba desarrollando su teología, y sin una distancia crítica mayor, que se gana con el paso del tiempo y el aporte de otros comentaristas.

⁵⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, vii.

⁵⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, vii.

1.2. Raymond F. Bulman

Nuestro segundo autor para dialogar es Raymond F. Bulman, colaborador en la colección *Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*. Esta es una colección de artículos publicada en 1978 por la Sociedad Norteamericana Paul Tillich (*North American Paul Tillich Society*). El artículo en cuestión se titula *Theonomy and Technology: A Study in Tillich's Theology of Culture*⁵⁶⁸.

Como ya lo adelanta el subtítulo, este estudio se aproxima al tema de la técnica desde la perspectiva de la teología de la cultura. Bulman comienza su artículo ubicando la teología de la cultura en la base de todo el desarrollo teológico de Tillich. Y no deja de tener razón, puesto que se podría decir que toda la teología de Tillich ha sido desarrollada en orden a la mediación entre la conciencia religiosa y la cultura secular actual. En este sentido Bulman cita las mismas palabras de Tillich:

“A pesar del hecho que durante la mayor parte de mi vida adulta he sido un profesor de Teología Sistemática, el problema de la religión y la cultura ha estado siempre en el centro de mi interés. La mayor parte de mis escritos – incluyendo los dos volúmenes de la Teología Sistemática – tratan de definir el modo en que el cristianismo está relacionado con la cultura secular”⁵⁶⁹.

Desde este punto de partida, Bulman comenta los principios de toda teología de la cultura, cuales son: (1) la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión, (2) la teonomía es el símbolo de un completo humanismo religioso, y (3) la teonomía se revela a sí misma en el proceso histórico especial llamado *kairos*, el cual constituye una irrupción de lo eterno dentro de la historia humana. A partir de estos principios el autor define la tarea de la teología de la cultura fundamentalmente como ser

⁵⁶⁸ Cfr. John J. Carey (ed.), *Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich*, 213 – 233.

⁵⁶⁹ “In spite of the fact that during most of my adult life I have been a teacher of Systematic Theology, the problem of religion and culture has always been in the center of my interest. Most of my writings – including the two volumes of *Systematic Theology* – try to define the way in which Christianity is related to secular culture” (Charles W. Kegley (ed.), *The Theology of Paul Tillich*, 5).

consciente de la relación de la cultura con su significado religioso. Bulman se aproxima al tema de la técnica desde esta perspectiva básica, con el inconveniente de que no profundiza en un análisis de la técnica misma. Se aproxima a la técnica como si fuera algo homogéneo que se ubica frente a su significado religioso, sin detenerse en analizarla con todas sus ambigüedades internas. Frente a este esquema tan simple solo cabe el pesimismo o el optimismo con respecto a la técnica. Es así como el artículo continúa preguntándose por el optimismo o pesimismo de Tillich. Este análisis lo realiza dentro del marco de la propia historia de Tillich, como también frente a autores externos. Con respecto a lo primero Bulman califica como optimista el desarrollo tillichiano en el contexto del socialismo religioso. El problema de la técnica sería solucionado por el sistema político socialista. Bulman sostiene que después del Socialismo Religioso no se puede decir que Tillich sea pesimista, pero sí cauteloso y pasivo. En ese entonces hablaba del *vacío sagrado*, una actitud de espera esperanzada. Con respecto a la relación con algún autor externo, Bulman lo compara con Jacques Ellul, para quien la técnica es pura y simplemente el producto del obstinado orgullo del hombre y de la rebelión, es creación satánica⁵⁷⁰. Frente a Ellul, Tillich es optimista, puesto que para este último la técnica, a pesar de su distorsión existencial, puede ser redimida y liberada⁵⁷¹, en el Socialismo Religioso, o en un nuevo kairós.

Opinamos que este autor se queda en la sola presentación de las bases de una teología de la cultura. Sin embargo Tillich llegó más allá de la simple presentación de los principios de una teología de la cultura. Es cierto que tales principios están presentes a lo largo de todo el desarrollo teológico de Tillich, pero este último no se queda ahí, desarrolla una activa teología de la mediación identificando las preguntas en una situación dada y buscando las respuestas en la teología. En esta labor Tillich llega a la raíz ontológica del problema de la técnica, de manera que el problema de la técnica se encuentra en la situación existencial del hombre. Así se ve que el desarrollo de Bulman es demasiado superficial, ve a la técnica como algo externo al hombre, algo homogéneo que

⁵⁷⁰ Cfr. John J. Carey (ed.), *Kairos and Logos ...*, 225.

⁵⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 226.

está más lejos o más cerca de su significado religioso, pero no la ve como parte del espíritu del hombre, parte de su auto-creatividad.

1.3. *Arnold Wettstein*

Nuestro tercer autor para dialogar es Arnold Wettstein, colaborador en la colección *Theonomy and Autonomy*. Esta es una colección de artículos publicada en 1984 también por la Sociedad Norteamericana Paul Tillich. El artículo en cuestión se titula *Re-Viewing Tillich in a Technological Culture*⁵⁷².

Este autor se aproxima al tema de la técnica a partir de una visión general de la cultura y la técnica actuales, para llegar a los aportes de Tillich frente a estas. El esquema general que encontramos en este artículo es similar al utilizado en nuestra tesis, es decir, comienza con un análisis de la situación actual, continúa con los problemas que surgen de este análisis, y termina con las propuestas de solución en Tillich.

El autor comienza, entonces, con un análisis de la sociedad actual. Ésta se caracteriza por el predominio de lo que él denomina como *supercultura*, que se podría traducir como una cultura globalizada y técnica, caracterizada por ser fragmentada y religiosamente pluralista. El segundo aspecto de nuestra sociedad es que la técnica ha determinado esta sociedad. Pero la técnica no es neutra, porque utilizamos las herramientas para algún fin, y en este ejercicio se hacen inevitables los conflictos de valores; recordemos, afirma este autor, los conflictos entre los que querían gastar dinero en las aventuras espaciales y los que querían gastar ese dinero en asuntos humanitarios⁵⁷³. En adelante, Wettstein continúa analizando el problema de la técnica. Según él, para Tillich el problema de la técnica no se reduce a tener que elegir entre alternativas de valores, sino que el problema se encuentra más adentro. Se trata de un problema espiritual.

Como se puede apreciar, este autor comenzó haciendo un análisis de la situación de la cultura actual - con la brevedad que le exige un artículo - y continúa, luego, analizando el

⁵⁷² Cfr. John J. Carey (ed.), *Theonomy and Autonomy*, 113 – 134.

⁵⁷³ Cfr. *Ibid.*, 116.

problema espiritual que surge de tal situación. Creemos que este autor es acertado en ubicar el problema de la técnica en el interior, en el espíritu del hombre, así como lo hace Tillich. Pues el problema de la técnica es un problema espiritual porque la técnica es una función del espíritu, un producto de la creatividad humana, y porque sus consecuencias afectan al desarrollo del espíritu humano. Wettstein señala algunas consecuencias, como la despersonalización implícita en el pensamiento técnico y el sentimiento de vacío y de soledad en el universo como consecuencia de los avances de la técnica espacial.

En efecto, este autor ubica la técnica en la misma estructura ontológica del hombre. En este sentido afirma “[la técnica] [n]o debe ser entendida como la invención repentina de la revolución industrial, la técnica está fundada en nuestra misma estructura como ser humano, de acuerdo con Tillich”⁵⁷⁴. La técnica constituye una función del espíritu humano, y como tal, comparte la situación de extrañamiento existencial del hombre de su fundamento. En este contexto el autor se refiere a las ambigüedades de la técnica, pero mencionando solamente las ambigüedad de medios y fines, y libertad y limitación⁵⁷⁵. En seguida y fuera del contexto de la estructura ontológica del hombre, el autor menciona el carácter demoníaco de la técnica, pero sin ahondar en su significado.

Por último, el autor se aboca a la solución de los problemas de la técnica. El artículo muestra aquí su coherencia, ya que si el problema de la técnica es un problema espiritual, la solución también es una solución espiritual. Si el problema es el extrañamiento, la separación del hombre con su fundamento, entonces la solución es la reunión con el fundamento, en el espíritu. Hay que hacer notar que Wettstein en este punto no desarrolla un pensamiento propio, sino que se limita a reproducir las reflexiones de Tillich. En efecto, para Tillich – dice Wettstein – la solución al problema de la técnica tiene que ver con la redención del hombre. La humanidad no puede ser redimida sin la redención de la técnica⁵⁷⁶. Lo que ha sido extrañado del espíritu debe ser reunido. En esta línea Wettstein menciona dos formas de solucionar el problema, siempre de acuerdo al pensamiento de

⁵⁷⁴ “ Not to be understood as the sudden invention of the industrial revolution, technology is grounded in our very structure as human beings, according to Tillich” (*Ibid.*, 118).

⁵⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 121.

⁵⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 126.

Tillich. Una es por medio del cambio de actitud hacia el descubrimiento de la dimensión de profundidad en todas las cosas encontradas. Una segunda solución es protestar contra la degradación de las personas a cosas. Se trata de una protesta a través de la conciencia de la dimensión trascendente de la realidad. Wettstein continúa reflexionando que para Tillich la solución consiste, a fin de cuentas, en la instauración de una teonomía, más específicamente, de una cultura técnica teónoma. Y tal cultura no puede ser producto del esfuerzo humano, sino que ocurre bajo el impacto de la Presencia Espiritual. Bajo el impacto de ella la función técnica es restaurada a su rol productivo en la creatividad del espíritu humano. La Presencia Espiritual restablece la relación sujeto – objeto, reencontrando la dimensión de profundidad en las cosas que antes eran solo objetos. Además la Presencia Espiritual soluciona la ambigüedad medios y fines haciendo la pregunta por el ¿para qué? Y por último, la orientación de los medios a un fin último producirá la necesaria autolimitación cuando no se vea un último fin a la vista.

Después de este resumen comentado procedemos a algunas observaciones generales. Este artículo tiene lo que le falta al artículo anteriormente comentado (de Bulman), esto es: la comprensión de la técnica como una función del espíritu del hombre, y no primeramente como una realidad externa al hombre. Wettstein aborda el tema de la técnica como parte de la situación espiritual del hombre de hoy, y continúa, como ya lo mencionamos arriba, con un análisis del problema y la solución propuesta por Tillich. Pues, aunque este autor no lo afirma explícitamente, la estructura del artículo corresponde al esquema situación (pregunta) – respuesta, tal como lo desarrollamos en la tesis.

Este autor también toca el tema de la actitud de Tillich frente a la técnica. Aquí también se alude al teólogo protestante francés Jacques Ellul como paradigma de una actitud negativa y pesimista frente a la técnica moderna⁵⁷⁷. Para Tillich, al contrario, el problema de la técnica tiene solución, por medio de un cambio de actitud en el hombre y sobre todo por medio de la acción de la Presencia Espiritual. Pero para Tillich, según este autor, la técnica no es neutra⁵⁷⁸, la técnica moderna ha causado conflictos de valor, la técnica es

⁵⁷⁷ Cfr. John J. Carey (ed), *Theonomy and Autonomy*, 125.

⁵⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 116.

ambigua porque el hombre es existencialmente ambiguo. Este punto coincide, en términos generales, con nuestra tesis: la técnica no es neutra, sino ambigua.

Ahora bien, notamos la ausencia de la comprensión de la técnica en su dimensión histórica, política y económica. Pues la percepción de la técnica en estas tres dimensiones, tal como la desarrolló en Alemania, también podría iluminar, de alguna manera, el tema de la técnica hoy. Por último, también califica a la técnica como demoníaca, pero no lo explica, aparece en el texto como un sinónimo de ambiguo, pues este concepto no aparece con la profundidad y densidad con que aparece y es utilizado en el período del Socialismo Religioso de Tillich.

1.4. *J. Mark Thomas*

De los cuatro autores que comentamos, éste es el que tiene un desarrollo más extenso sobre el tema de la técnica. En su libro *Ethics and technoculture* Thomas pretende hacer una comparación entre el pensamiento de Paul Tillich, Talcott Parsons, Herbert Marcuse y Martin Heidegger, bajo la pregunta: ¿Cómo tenemos que evaluar el pensamiento y la acción técnicas en su relación con la esperanza de una humanidad plena y de la justicia social?⁵⁷⁹.

El autor comienza estableciendo una diferencia entre la actitud positiva ante la técnica de Parsons y Marcuse por un lado, y la actitud negativa de Heidegger por el otro. Mientras que para los dos primeros la técnica es el gran vehículo de liberación para el hombre, para Heidegger la técnica es en su esencia amenazante para el ser humano. El autor comienza presentando la comprensión básica de la técnica de cada uno de estos autores. Para Parsons “la técnica es la capacidad socialmente organizada para el control y alteración activos de objetos del entorno físico en pro de alguna carencia o necesidad humana”⁵⁸⁰. Marcuse la entiende como “un modo de producción, como la totalidad de instrumentos,

⁵⁷⁹ Cfr. J. Mark Thomas, *Ethics and Technoculture*, 11.

⁵⁸⁰ “...technology is the socially organized capacity for actively controlling and altering objects of the physical environment in the interest of some human want or need” (*Ibid.*, 4).

aparatos y artificios que caracterizan la era de la máquina”⁵⁸¹, también como “un modo de organizar y perpetuar (o cambiar) relaciones sociales, una manifestación de los modelos prevalentes de pensamiento y conducta, un instrumento para el control y la dominación”⁵⁸². Heidegger rechaza la definición de la técnica entendida como un medio y una actividad humana; para él la técnica es comprendida en su relación con el Ser, su significado central reside en su carácter objetivador de las cosas⁵⁸³. Por último, para Tillich la técnica pertenece a la autocreatividad de la vida bajo la dimensión del espíritu, es decir, es una función de la cultura⁵⁸⁴. Cada una de estas comprensiones corresponden a diversos marcos de interpretación. Así, Parsons analiza la técnica en su forma más discreta, como un elemento de la sociedad. Marcuse amplía este marco incluyendo la dimensión normativa de la existencia histórica y social. La comprensión de Heidegger incluye la raíz ontológica. Y, finalmente, Tillich abarca todas las dimensiones previas e intenta relacionarlas con lo incondicionado. Es decir, el círculo de comprensión se va ensanchando desde Parsons hasta Tillich. El autor hace mención explícita a esta radical diferencia de encuadres del tema de la técnica⁵⁸⁵, pero la línea general del libro consiste en hacer una comparación *horizontal* entre estos autores. En nuestra opinión, como lo explicaremos más adelante, no nos parece adecuado confrontar a Tillich con los tres autores como si se encontraran en un mismo nivel de análisis e interpretación. Habría sido más adecuado establecer un diálogo entre estos autores a partir de algunos puntos en común, reconocidos por el mismo Thomas; éstos son: la técnica como el destino de las sociedades modernas, y el carácter objetivador de la misma⁵⁸⁶.

El autor continúa su libro presentando los principios fundamentales de cada uno de estos autores. Parsons se basa en el modelo denominado como *funcionalismo estructural*, según el cual las sociedades, como los organismos vivos, son superiores mientras tienen

⁵⁸¹ “as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age” (*Ibid.*, 5)

⁵⁸² “...a mode of organizing and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination” (*Ibid.*, 5).

⁵⁸³ Cfr. *Ibid.*, 6 – 7.

⁵⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 7.

⁵⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 9 – 10.

⁵⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 10.

mayor diferenciación estructural. Así, el proceso de diferenciación social representa progreso humano real hacia la abundancia y la libertad. La ciencia y la técnica ayudan a llegar a este progreso. Marcuse se sustenta sobre la *teoría crítica*, según la cual niega el presente en vista a una realidad futura mejor. Esta meta, realizada por el cambio social, se identifica con lo que él llama *la pacificación de la existencia*, que significa la liberación de la lucha por la existencia, y supone el dominio sobre la naturaleza, no en función del dominio por sí mismo, sino al servicio de la liberación del hombre. Marcuse habla de una utopía realizable. En este sentido, la técnica y la ciencia cumplen un papel fundamental para tal pacificación. Por último, Heidegger tiene que ser comprendido desde su *ontología fundamental*, según la cual el ser es trascendente, pero finito, limitado por el horizonte de la nada. En este sentido, la técnica ha apartado al hombre de su origen, éste se siente sin hogar. Por tanto es necesario que el hombre vuelva al origen, vuelva al ser, a su hogar y fundamento.

En adelante, Thomas interpreta estos tres pensamientos sobre la técnica desde la teología de Tillich; en concreto, desde la teología de la cultura⁵⁸⁷, mostrando cómo cada una de estas tres reflexiones presuponen una orientación a lo *último* en su significado y ser. En esta línea, Parsons representa, para Thomas, el triunfo de la conciencia autónoma. Pues la diferenciación es el proceso por el cual simples estructuras son divididas en diferentes componentes funcionales, los cuales se hacen relativamente independientes entre ellos, que luego se recombinan en estructuras más complejas. Un ejemplo clave de diferenciación lo encontramos en la sociedad técnica. Thomas identifica este principio de diferenciación con el principio autónomo burgués, el cual representa la objetivación de toda unión con el origen. Bajo este principio nos alejamos de nuestro origen. Lo que importa es la actividad técnica en busca de su eficiencia. En cuanto a Marcuse, Thomas asocia su idea de la *pacificación de la existencia* con la fe en el progreso y en la armonía, propios del capitalismo y liberalismo modernos, y por tanto, con la autonomía. Las ideas de Marcuse están fuertemente relacionadas con el utopismo: “La pacificación de la existencia, la creación de un mundo material más allá del reino de la necesidad a través de

⁵⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 73.

la ciencia y la técnica es, de acuerdo con Marcuse, una utopía plenamente realizable dentro de las sociedades históricas”⁵⁸⁸. En este contexto “la trascendencia es meramente la expectativa histórica de que la buena sociedad, la sociedad donde se realizará el bienestar material, hay que esperarla dentro de la historia”⁵⁸⁹. Con respecto a Heidegger, Thomas lo opone a Parsons y Marcuse. Heidegger representa, para Thomas, la conciencia orientada al mito del origen, raíz de todo pensamiento político conservador y romántico⁵⁹⁰. Thomas asocia el pensamiento de Heidegger con la filosofía del romanticismo en cuanto constituye una protesta contra lo que él llama la objetivación de las cosas en Occidente⁵⁹¹. Para Thomas, la filosofía de Heidegger es un intento de superar la separación sujeto-objeto en el pensamiento analítico de Occidente, dejando que las cosas sean. Su trabajo constituye un buen ejemplo del romanticismo naturalista conservador. La técnica nos ha alejado del origen, ha dañado a la humanidad dejando al hombre *sin hogar*. La técnica ha desarraigado al hombre del ser, de su fundamentación en la tierra, el suelo, el lenguaje, las costumbres. La *salvación* consiste, entonces, en volver al origen, pero se trata del ser existente, finito. Por tanto, el romanticismo conservador y naturalista de Heidegger trata de fundar el ser humano en un origen finito. Pues Thomas afirma que “el Ser de Heidegger no es infinito, es finito. No es ‘sin límites’, es ‘región’. No es trascendente, es lo más inmanente. Es la posibilidad de estar en casa, finalmente, en finitud”⁵⁹².

Ahora bien, Thomas no se queda en la mera comprensión de los cuatro autores tratados, sino que interpreta a Parsons, Marcuse y Heidegger desde la perspectiva de Tillich, en concreto, desde algunas categorías especialmente tratadas por Tillich; estas son: la distinción entre la orientación al origen y a la demanda, la racionalidad técnica y la cosa técnica.

⁵⁸⁸ “The pacification of existence, the creation of a material world beyond the realm of necessity through science and technology is, according to Marcuse, a utopia fully realizable within historical societies” (*Ibid.*, 80).

⁵⁸⁹ “Transcendence is merely the historical expectation that the good society, the society wherein material welfare will be realized, is to be expected within history” (*Ibid.*, 81).

⁵⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 82.

⁵⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 83.

⁵⁹² “...Heidegger’s Being is not infinite, it is finite. It is not ‘boundless’, it is ‘region’. It is not transcendent, it is that which is most immanent. It is the possibility of being at home, finally, in finitude” (*Ibid.*, 166).

Con respecto a la primera, la distinción entre la orientación al origen y a la demanda, tal distinción de Tillich se encuentra tratada en su libro *The Socialist Decision*. Según Thomas, la orientación a la demanda encuentra *la realidad última* en la expectación de lo nuevo, y la orientación al origen encuentra *la realidad última* en el origen. Parsons y Marcuse se identifican con la orientación a lo nuevo, a la demanda. Para Parsons, la realidad última envuelve la expectación de lo nuevo, refiriéndose solamente a lo técnicamente nuevo⁵⁹³, y para Marcuse lo nuevo es esperado en una sociedad marxista⁵⁹⁴. Mientras que para Heidegger lo *nuevo* es una categoría propia de la modernidad, es la categoría de aquellos que han perdido su esencial unión con el origen. Para Heidegger el origen es el verdadero poder del ser. Por tanto, según Thomas, Heidegger representa la orientación a encontrar *la realidad última* en el origen. Ahora bien, para Thomas la adecuada comprensión de la técnica se encontrará en una interpretación que mantenga la tensión entre el origen y la demanda, es decir, en lo que Tillich llama la *expectación profética*, que encarna el Socialismo Religioso⁵⁹⁵.

Con respecto a la racionalidad técnica y la *cosa técnica*, Parsons tiene una mirada instrumental de las cosas, éstas no tienen subjetividad. El significado de la cosa yace en su significado instrumental. La objetivación de lo inorgánico y lo orgánico se puede realizar sin límites éticos, aunque el uso instrumental de las personas y las comunidades tiene el límite proveniente de sus propios derechos. Que el hombre se convierta en un elemento más dentro de la órbita del uso instrumental es, para Parsons, progreso, es creativo antes que destructivo, produce libertad antes que limitación. En cuanto a la racionalidad técnica (la ciencia), Parsons la tiene en alta estima por su contribución a la libertad, entendiendo esta última como libertad de elección. Para Marcuse la racionalidad técnica y la cosa técnica tienen signo positivo, luego de que nos liberemos del capitalismo. El hombre humanizará la naturaleza y la explotación capitalista irá de la mano de la estética. La sociedad técnica post capitalista será justa, ordenará la producción a las categorías de belleza y gratificación estética. Libre del capitalismo, la racionalidad técnica se hará

⁵⁹³ Cfr. *Ibid.*, 217.

⁵⁹⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 218 – 219.

creativa en vez de destructiva. Emancipada de la producción de mercancías, la cosa técnica se hará una cosa bella. Esta utopía está por venir. Para Heidegger, por el contrario, la ciencia destruye la cosa como cosa. El pensamiento calculador destruirá al ser humano como ser humano. El distanciamiento de la humanidad de su origen es la pérdida de la humanidad como tal. El predominio del pensamiento calculador amenaza con la destrucción de la naturaleza esencial del hombre. En cambio, el pensamiento que preserva la relación con el origen es el pensamiento meditativo.

Ahora bien, estos tres autores son criticados por Thomas desde la perspectiva de la teología de la cultura de Tillich. Los tres coinciden en la auto-suficiencia de lo finito, porque lo finito llega a tomar el papel de lo incondicionado. Parsons y Marcuse representan el pensamiento autónomo, en cambio Heidegger busca un nuevo enraizamiento en el origen, en el ser, pero el ser finito. Por eso Heidegger cae en la heteronomía. En este sentido Thomas presenta estas tres interpretaciones como un conflicto religioso:

“Se ha mostrado que la ‘guerra de interpretaciones’ sobre el significado de la técnica para la realización de la buena sociedad se funda en un conflicto más profundo, ‘religioso’: la lucha entre las ultimitades. La importancia de cada uno de los pensadores está unida a una teología ético-social oculta. Y es a través de este subrepticio debate teológico que se hacen inteligibles los desacuerdos éticos más inmediatos”⁵⁹⁶

Por último, Thomas culmina su libro haciendo una presentación del pensamiento de Tillich: la técnica teónoma. Este autor sostiene que en la teonomía se encuentra lo que buscan infructuosamente la autonomía, de Parsons y Marcuse, y la heteronomía, de Heidegger. La teonomía soluciona también la bifurcación de la demanda y el origen. La demanda es lo que determina la orientación de Parsons y Marcuse, y el origen es la orientación que encontramos en Heidegger. La solución se va a encontrar en la teonomía

⁵⁹⁶ “The ‘war of interpretations’ over the meaning of technology for the realization of the good society has been shown to be grounded in a deeper, ‘religious’ conflict: the struggle between ultimates. The social ethical import of each of the thinkers is wedded to a hidden theology. And it is through this surreptitious theological debate that the more proximate ethical disagreements become intelligible” (*Ibid.*, 215).

expresada en el símbolo de la expectación profética, la une a ambos, el origen y la demanda. La teonomía es también la respuesta al problema de las ambigüedades de la técnica. Thomas identifica las tres ambigüedades presentadas en la Teología Sistemática: la ambigüedad de medios y fines; de libertad y limitación, y de persona y cosa. El concepto de teonomía abarca la totalidad de las diferentes respuestas a las ambigüedades de la técnica, pero Thomas no hace una distinción entre el *periodo alemán* y el *periodo americano* para contextualizar tales respuestas.

Queremos terminar este comentario planteando nuestras críticas y reconociendo los aciertos con respecto a la manera cómo trata el tema de la técnica en Tillich y su relación con otros pensamientos sobre esta materia.

En primer lugar valoramos la amplitud con la que el autor trata el tema de la técnica en el pensamiento de Tillich. Este libro abarca la totalidad de la carrera teológica de Tillich, presentando una buena comprensión de los temas tratados. En especial, valoramos el acercamiento sistemático al tema de la ambigüedad de la técnica, desde la estructura básica de las tres ambigüedades tal como es presentada en *Systematic Theology*⁵⁹⁷.

Asimismo, criticamos varios aspectos de este libro, que presentamos a continuación:

Primeramente, no vemos correspondencia entre lo que el autor declara ser la pregunta fundamental de su investigación y el contenido que desarrolla verdaderamente. El autor afirma que la pregunta central de su investigación es “¿cuál [...] es el significado de la técnica, concebida en su sentido amplio como el proceso de objetivación, para la plenitud humana y el establecimiento de la sociedad buena o justa? ¿cómo debemos evaluar el pensamiento y la acción técnica en su relación con la esperanza de una humanidad plena y de la justicia social?”⁵⁹⁸. Estas dos preguntas, que se pueden resumir en una sola: la pregunta por el significado de la técnica ante la esperanza de establecer una sociedad humana y justa, se inscriben dentro de la problemática de la ética social. Sin embargo, se puede apreciar que el problema ético no es un tema central en el desarrollo del contenido

⁵⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 215 – 283.

⁵⁹⁸ “What [...] is the meaning of technology, broadly conceived as the process of objectification, for human fulfillment and the establishment of the good or the just society? How are we to evaluate technical thinking and acting in their relation to the hope for fulfilled humanity and social justice? (*Ibid.*, 11, 63).

del libro. Es cierto que la ética social es aludida constantemente, pero en realidad no constituye un tema central en este libro. Si se prescindiese de ella no cambiarían en nada las líneas centrales del desarrollo de esta obra. Creemos que el tema central no es la ética social, sino una interpretación de las reflexiones sobre la técnica de Parsons, Marcuse y Heidegger, desde las categorías teológicas de Paul Tillich. Desde este punto de vista religioso, el libro plantea que los tres autores manifiestan implícitamente una búsqueda religiosa (preocupación última) a través de sus interpretaciones de la técnica, pero ninguno de ellos va a encontrar la solución. Parsons y Marcuse se quedan atrapados en la autonomía y Heidegger se queda atrapado en la heteronomía. La solución se va a encontrar en el planteamiento teónomo de Tillich. Por otro lado también se manifiesta el problema de la técnica misma: sus ambigüedades; y la solución se va a encontrar también en el planteamiento teónomo de Tillich. Como se puede ver, la propuesta central del libro es la teonomía como solución a dos vertientes de problemas: a los problemas planteados por otros pensadores sobre el tema, y al problema de la técnica y sus ambigüedades.

Además de estas opiniones sobre las líneas generales del libro, hay otros puntos que creemos necesario criticar.

En primer lugar, parece interesante comparar el pensamiento sobre la técnica de Tillich con otras reflexiones sobre el tema. El problema, como ya lo insinuamos antes, es que Thomas enfrenta el pensamiento de Tillich con los pensamientos de los otros tres autores como si se encontraran en el mismo nivel de reflexión. Tillich realiza una reflexión teológica de la técnica, en el sentido de su relación con lo incondicionado, mientras que los otros tres autores realizan sus reflexiones no desde la dimensión religiosa, sino desde una perspectiva sociológica y filosófica. Estos tres autores no se preguntan por el significado incondicionado de la técnica, sino que la valorizan desde la perspectiva funcionalista, utópica y desde una ontología particular. Por tanto, Tillich presenta la solución a una pregunta que estos autores no se plantean. Ellos valoran la técnica en cuanto constituye una ayuda o estorbo a la diferenciación social (Parsons), a la pacificación de la existencia (Marcuse) y al retorno al Ser (Heidegger). Thomas afirma que en estas tres reflexiones hay, implícitamente, una preocupación última, planteada en

términos autonómicos (el progreso que lleva a la libertad, en Parsons; y la utopía poscapitalista, en Marcuse), y en términos heteronómicos (el Ser finito, en Heidegger). Como crítica, nos cuestionamos la validez de un juicio de tal envergadura. Este planteamiento requeriría una justificación mayor, a riesgo de encasillar impropriamente a estos autores en categorías religiosas que no les son propias.

En este mismo contexto, creemos que en la valoración de la técnica no corresponde contraponer a Tillich con el optimismo de Parsons y Marcuse, y el pesimismo de Heidegger. Tillich no es ni optimista ni pesimista frente a la técnica, pues la perspectiva de Tillich es religiosa, y como tal reconoce la ambigüedad de la técnica frente a su significado incondicionado.

Una segunda crítica consiste en el modo de relacionar las diversas respuestas a los problemas de las ambigüedades de la técnica. Thomas ordena las diversas manifestaciones de ambigüedades de la técnica que encuentra en los escritos de Tillich, de acuerdo con los tres tipos de ambigüedad mencionados en *Systematic Theology*, pero lo hace sin considerar el propio contexto de donde surgen. Por ejemplo, no hace la distinción de contextos de las soluciones provenientes del Socialismo Religioso con las soluciones surgidas en el contexto de la sociedad norteamericana de la post segunda guerra mundial, o el contexto de la guerra fría. El autor ubica todas estas variadas respuestas bajo el concepto de la teonomía, tal como aparece en la Teología Sistemática. Nosotros hemos comentado que en *Systematic Theology* este concepto es utilizado por Tillich ahistóricamente, mientras en el contexto del Socialismo Religioso este concepto de la teonomía implica una interpretación dinámica de la historia. Pues Thomas se queda sólo con una comprensión estática del concepto de teonomía.

En tercer lugar hacemos notar que este autor ubica la raíz de la ambigüedad de la técnica solamente en el extrañamiento ontológico, tal como fue planteado en *Systematic Theology*. Nosotros, en cambio, identificamos su raíz también en la idea de lo demoníaco. Thomas menciona en varias oportunidades el término *demoníaco*, significando la forma destructiva que se opone a las formas teónomas, pero no profundiza en la comprensión de lo demoníaco como origen de la ambigüedad de la cultura y la técnica en particular.

1.5. Eduardo R. Cruz

El quinto autor es Eduardo R. Cruz, brasileño, doctor en teología por la Escuela Teológica Luterana de Chicago. Su especialidad es la relación entre la religión y la ciencia. Su libro, *A Theological Study Informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American Experience: The Ambiguity of Science*⁵⁹⁹, está basado en su tesis doctoral.

Lo central de este libro está constituido por su análisis del concepto de ambivalencia desde una perspectiva influida principalmente por el pensamiento de Tillich. Para el autor, Tillich es instrumental en este libro “principalmente por el sugerente poder de su pensamiento en esta materia, y la profundidad que otorgan sus conceptos y sus análisis a lo que sabemos y sentimos acerca de la ambivalencia”⁶⁰⁰. Aquí se encuentra nuestro interés por analizar este libro, nos interesa discutir con su autor acerca de la interpretación de la ambigüedad en Tillich, y en segundo lugar, su alusión, aunque escasa, a la ambigüedad de la técnica.

Este libro está formado por cinco capítulos. El primero (*Of ambivalence and its manifestation in science*) está orientado a la comprensión del concepto de ambivalencia, para comprender la situación de la ciencia en el mundo moderno. El autor sostiene que la ambivalencia de la ciencia se enraíza en la naturaleza en general, y en la actividad científica en particular. El segundo capítulo (*Elements for a theological understanding of ambivalence, drawn particularly from Paul Tillich*) se detiene en el concepto teológico de ambivalencia. Este es el capítulo de mayor interés para nosotros, puesto que desarrolla en forma extensa el concepto de ambivalencia (ambigüedad) en Tillich. El tercer capítulo (*The Cross and the Overcoming of Ambivalence*) da un paso más en esta investigación, enfatizando el símbolo de la cruz como revelación final que vence la ambivalencia. El cuarto capítulo (*Utopianism in Science and its ambivalence*) se centra en el utopismo en

⁵⁹⁹ Eduardo Cruz, *A Theological Study Informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American experience: The Ambivalence of Science*. New York: The Edwin Mellen Press, 1996.

⁶⁰⁰ “...chiefly because of the suggestive power of his thought on this subject matter, and the depth which his concepts and his analyses bestow to what we know and feel about ambivalence” (Eduardo Cruz, *A Theological Study informed by the Thought of Paul Tillich ...*, xiv).

relación con la idea del progreso moderno. En este capítulo Tillich vuelve a ocupar un lugar central. La idea de la utopía y el progreso moderno son confrontados con la idea de Tillich sobre la ambigüedad del utopismo. El último capítulo (*Science in Latin America: "The Missionaries are evangelized"*) vuelve a la situación latinoamericana; trata de la ambigüedad en la implementación de la ciencia en América Latina, en sus aspectos económico, político, cultural; también la ambigüedad de la resistencia y su manifestación en la religiosidad popular.

La mayor presencia de Tillich en este libro se encuentra en los capítulos II y IV. En el primero de éstos el autor se refiere detenidamente a la comprensión de la ambigüedad en Tillich, y en el segundo se refiere directamente a la ambigüedad de la ciencia y la técnica.

En el capítulo II, Cruz hace una diferencia entre el concepto de ambigüedad y el de ambivalencia. Para este autor estos dos conceptos no son sinónimos. La ambivalencia se refiere a la coexistencia de valores contradictorios, mientras que la ambigüedad, además de dos valores contrapuestos, significa equivocidad, falta de definición clara, tal como la hemos definido en el primer capítulo de nuestra tesis. Pero, además, este autor agrega al concepto de ambigüedad una connotación ética. Cruz afirma que es cosa de opción sobre cuál de los dos conceptos utilizar. Él opta por el concepto de ambivalencia, por su etimología⁶⁰¹ y porque es menos probable ser malentendida como un enjuiciamiento ético⁶⁰². Sin embargo, el autor percibe que el significado del término ambigüedad, tal como lo utiliza Tillich, y muchos otros teólogos⁶⁰³, no se puede reducir al significado de ambivalencia; es por eso que, a pesar de que el libro trata del concepto de ambivalencia, su autor mantiene el término de *ambigüedad* al referirse a Tillich. Junto con ello hace una distinción entre el período alemán y el período americano en el desarrollo teológico de Tillich. Valoramos tal distinción, pero se queda más en un nivel descriptivo en vez de profundizar en su significado y su raíz. De manera que va identificando una cantidad de sinónimos, o de términos paralelos al término de ambigüedad sin establecer una relación significativa entre ellos. Es así como se refiere al concepto de ambigüedad en el período

⁶⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 25.

⁶⁰² Cfr. *Ibid.*, 65.

⁶⁰³ Cfr. *Ibid.*, 65.

alemán por medio de conceptos como el *conflicto interno* en el socialismo en el libro *The Socialist Decision*⁶⁰⁴, y con el término *lo demoníaco*, en su ensayo *The Demonic*⁶⁰⁵. Y en el período americano menciona los conceptos de *la grandeza y lo trágico*. Ahora bien, el término mismo de la ambigüedad se encuentra propiamente en la Teología Sistemática, aunque ya comienza a aparecer en los escritos de finales de los años veinte⁶⁰⁶, aludiendo a la mezcla de elementos esenciales y existenciales. Es interesante la relación que este autor establece entre el existencialismo y el uso del término y concepto de la ambigüedad. Cruz sostiene que Tillich comienza a utilizar el término *ambigüedad* en el escrito de 1925 *Kairos and Logos*, justo un año después de que escuchara el análisis de Heidegger sobre la existencia humana, en Marburgo. Pues Heidegger hablaba de la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) como una forma de ser inauténtico en el mundo.

Creemos que Cruz hace un aporte en su manera tan amplia de ver la ambigüedad en los escritos de Tillich, manifestada de tantas maneras diversas. Pero creemos que en esta perspectiva amplia el autor cae en el error de ubicar estas diversas ambigüedades en un mismo nivel. Por ejemplo, la ambigüedad manifestada en la grandeza y la tragedia no se puede ubicar en un mismo nivel con la ambigüedad ontológica consistente en la mezcla de elementos esenciales y existenciales. Pues la ambigüedad ontológica es causa de la ambigüedad de la grandeza y la tragedia.

La relación entre lo demoníaco y la ambigüedad merece un lugar especial en nuestro análisis. Cruz se refiere a lo demoníaco como un concepto correlativo a la ambigüedad, al lado de otras formas de expresión de la ambigüedad⁶⁰⁷. Y, además, restringe el concepto de lo demoníaco al ámbito de la religión. En este sentido dice "... lo demoníaco es para Tillich la contraparte religiosa de la ambigüedad"⁶⁰⁸. Se puede pensar que Cruz limita el significado del concepto de lo demoníaco al significado manifestado en *Systematic Theology*, es decir, a la religión demoníaca, y no considera su rico significado desarrollado en el período alemán. En segundo lugar, se manifiesta una confusa y, a

⁶⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 124.

⁶⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, 140.

⁶⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, 114 – 115.

⁶⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 143.

⁶⁰⁸ "... the Demonic is for Tillich the religious counterpart of ambiguity" (*Ibid.*, 139)

primera vista, errónea comprensión de lo demoníaco. De acuerdo con lo que afirma Cruz, lo demoníaco es causado por la ambigüedad de lo sagrado⁶⁰⁹. Creemos que Tillich afirma lo contrario, la ambigüedad de lo sagrado es una manifestación de la ambigüedad de lo demoníaco. Pues lo sagrado no es ambiguo por sí mismo, sino que lo es cuando es manifestación de lo demoníaco, es decir, lo sagrado anti-divino. A esto hay que agregar que Cruz no profundiza en su significado ni lo considera como la raíz de la ambigüedad. Pues cuando Cruz se refiere a la raíz de la ambigüedad en general lo hace desde la perspectiva ontológica, propia de *Systematic Theology*, es decir, como la mezcla de elementos esenciales y existenciales en la situación de extrañamiento del fundamento del ser en la existencia. Pero en ninguna parte menciona a lo demoníaco como raíz de la ambigüedad de la existencia.

En el Capítulo IV, en la parte subtitulada *Some Elements of Tillich's Thought on Science*⁶¹⁰, el autor se detiene en la ambigüedad de la ciencia y de la técnica. Comienza refiriéndose a la ambigüedad de la técnica aludiendo al ensayo *Logos and Mythos of Technology*, donde solo afirma que la técnica es ambigua, tal como lo es la naturaleza y el espíritu. Pensamos, a este respecto, que no viene al caso que Cruz ahonde en este libro en la ambigüedad de la técnica, puesto que el tema desarrollado en estos párrafos del libro de Cruz es la ambigüedad de la ciencia, no de la técnica. El capítulo continúa con la ambigüedad de la ciencia, presentando algunas críticas generales de la ciencia. Éstas se concretan en tres aspectos: en la irrupción de lo demoníaco en la autonomía y la consecuente ambigüedad del intelectualismo; en la ciencia como responsable de la objetivación de todas las cosas en la sociedad burguesa; y en la ambigüedad de la razón, que surge de la separación entre el sujeto y el objeto⁶¹¹. Estas críticas generales a la ciencia no son explicadas con claridad y no incluyen las interesantes reflexiones provenientes de los escritos de Tillich.

Sobre estas ideas de Cruz hacemos las siguientes críticas: este autor, al comentar las reflexiones de Tillich, no analiza el tema de la ambigüedad de la ciencia con la

⁶⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, 137.

⁶¹⁰ *Ibid.*, 233.

⁶¹¹ Cfr. *Ibid.*, 234.

profundidad y claridad que se merece, dada la profundidad del pensamiento de Tillich y dada la temática de su libro. Tampoco distingue suficientemente la ciencia de la técnica, y menos sus peculiares ambigüedades. Con la intención de aclarar el concepto tillichiano de ciencia y su distinción con la técnica presentaremos, a continuación, en forma resumida lo que desarrolla el mismo Tillich al respecto.

En el ensayo de 1960 *Science and the Contemporary World in the View of a Theologian*, Tillich define la ciencia como “...el acto cognitivo en que el hombre trata de analizar y describir la estructura e interrelaciones de los objetos finitos”⁶¹². Pero para él la ciencia no debe ser restringida a las ciencias naturales, sino que debe incluir todas las disciplinas de investigación académica, como la psicología, sociología e historia⁶¹³. Contrariamente a esto Cruz afirma que Tillich entiende la ciencia estrictamente como ciencia *natural*⁶¹⁴. Por otro lado, la técnica, como hemos visto en nuestra tesis, es definida por Tillich como la utilización de medios para alcanzar propósitos⁶¹⁵. Por tanto, la ciencia pertenece al ámbito de la teoría, y la técnica al ámbito de la praxis. La relación entre ambas se ha estrechado desde el Renacimiento, cambiando la mayor valoración por la ciencia pura heredada de la antigua Grecia por la preferencia por la tecnociencia desde el Renacimiento:

“La técnica es el gran experimento constantemente convincente para la verdad de la ciencia en la cual descansa. Y es, por tanto, al mismo tiempo una continuación de la ciencia. Es una herencia griega cuando la ciencia pura es mayormente valorada que la técnica, porque los griegos buscaban a sabiendas huir de la existencia y querían dedicarse al ser puro, inmutable. Este es el *pathos* de su conocimiento. Pero Occidente desde el Renacimiento, desde Leonardo, quiere moldear la existencia, primero mágicamente,

⁶¹² “[Science is] the cognitive act in which man tries to analyze and describe the structure and interrelations of finite objects” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 176)

⁶¹³ Cfr. *Ibid.*, 161.

⁶¹⁴ Eduardo Cruz, *A Theological Study informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American Experience, The Ambivalence of Science*, 233.

⁶¹⁵ Cfr. Capítulo I de esta tesis.

luego técnicamente, y este es el pathos de su conocimiento”⁶¹⁶

La técnica se ha convertido, en Occidente, en la aplicación práctica de la ciencia⁶¹⁷. Esta última, “en alianza con la producción técnica, ha creado un reino de herramientas y productos que ha ganado una especie de independencia y ha transformado en parte a su propio creador, el hombre”⁶¹⁸. Esta alianza está constituida, en último término, por lo que los une, esto es, el control; el conocimiento controlador representado por las ciencias matemáticas, junto con todos los esfuerzos científicos cuando siguen sus métodos, continúa en la técnica como su aplicación práctica⁶¹⁹. En este sentido Tillich habla repetidamente de la ciencia técnica⁶²⁰.

Sin embargo, a pesar de esta alianza producida en Occidente, la ciencia y la técnica manifiestan ambigüedades distintas, debido a los distintos ámbitos a los que pertenecen, al ámbito de la teoría y al de la praxis respectivamente. En cuanto a la ambigüedad de la ciencia, ésta forma parte de la ambigüedad propia del ámbito del conocimiento. En su ensayo de 1959 *Expressions of Man's Self-Understanding in Philosophy and the Sciences*, Tillich muestra en qué consiste el extrañamiento del hombre en el reino del conocimiento⁶²¹. El hombre se separa del objeto para así conocerlo, creando un *segundo mundo*, el mundo de los objetos conocidos. Es el mundo construido por el poder cognitivo del hombre, mediante la habilidad para observar, abstraer y crear conceptos. En concreto, lo que pasa con la ciencia, en tanto actividad cognitiva, es que ha transformado nuestro mundo en una masa de objetos que uno puede calcular y manejar, y con ello también el hombre ha sido convertido en un objeto entre otros objetos. De manera que el hombre es

⁶¹⁶ “Technology is the great, constantly convincing experiment for the truth of science on which it rests. And it is thereby at the same time a continuation of science. It is a Greek inheritance when pure science is more highly valued than the technical, for the Greeks knowingly sought to flee from existence and wanted to devote themselves to pure, unchangeable being. This is the pathos of their knowledge. But the West since the Renaissance, since Leonardo, wants to shape existence, at first magically, then technically, and this is the pathos of its knowledge” (Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 57).

⁶¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 77.

⁶¹⁸ “[Science] in alliance with technical production, has created a realm of tools and products that has gained a kind of independence and has partly transformed its own creator, man” (*Ibid.*, 176).

⁶¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 69.

⁶²⁰ Cfr. *Ibid.*, 26, 30, 77, 186.

⁶²¹ Publicado en Paul Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, 97 – 107.

reducido a un nivel físico, a átomos y electrones. Una segunda consecuencia es que se pierde la unidad del hombre al ser convertido en una combinación de átomos y procesos químicos. Y la tercera y más grave consecuencia es que el hombre ha perdido su yo centrado, que hace posible tener lenguaje, tomar decisiones, etc, porque es reducido a ser un sujeto pensante (Descartes), separado de todas las cosas que trata de conocer. Por tanto, la ambigüedad en esta esfera del conocimiento reside en el polo de la recepción en la relación del sujeto y el objeto, es decir que esta ambigüedad es producida por el sujeto pensante. Mientras que en la esfera de la praxis, en específico, de la técnica, la ambigüedad es producida por el objeto que es transformado de acuerdo con los conceptos e imágenes del sujeto: “La herramienta que libera al hombre también lo sujeta a las reglas de su producción”⁶²².

La ciencia y la técnica tienen en común que su ambigüedad proviene de la separación entre el sujeto y el objeto en la situación de la existencia, pero en las funciones de la teoría el sujeto trata de superar la distancia por medio de la recepción de los objetos en palabras, conceptos e imágenes, sin llegar nunca a vencer esa separación, la distancia permanece y el sujeto permanece encerrado en sí mismo. Mientras que en las funciones de la praxis sucede lo contrario, el objeto es transformado de acuerdo con los conceptos e imágenes, y es el objeto el que causa el carácter ambiguo de las auto-creaciones culturales⁶²³.

1.6. *Conclusión*

Desde una visión general de estos cinco escritos analizados, salta a la vista una similitud de perspectiva en tres de ellos: Adams, Bulman y Thomas. Éstos se aproximan y valoran la reflexión sobre la técnica realizada por Tillich desde las categorías de la teología de la cultura. El primero de ellos, Adams, lo hace desde los principios básicos de la teología de la cultura, según los cuales la religión es la substancia de la cultura. Muestra

⁶²² “The tool which liberates man also subjects him to the rules of its making” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, 73).

⁶²³ Cfr. *Ibid.*, 72-73.

como ejemplo las reflexiones de Tillich con respecto al arte como expresión cultural. Pero cuando se refiere a la técnica se queda solo en los principios de una teología de la cultura aplicada a la técnica como manifestación de la cultura, pero nunca desarrolla tal análisis tal como lo hace con respecto al arte. Los otros dos autores, Bulman y Thomas, se aproximan al tema de la técnica desde la categoría de la teonomía, entendida como se encuentra en *Systematic Theology*. Reiteramos a este respecto nuestra crítica que estos tres autores se quedan en una *declaración de principios* de los fundamentos de una teología de la cultura. No aplican estos *principios* a la técnica como una manifestación de la cultura. Pues Tillich no desarrolló una teología de la cultura aplicada a la técnica tal como lo hace con respecto al arte. Esta crítica apunta a que estos autores no son conscientes de esto, o no lo manifiestan explícitamente.

Estos tres autores coinciden, también, en la idea de la neutralidad de la técnica. Sin embargo, creemos que, siguiendo a Tillich, no se puede afirmar que la técnica es neutra, sino que es ambigua. Esta idea de la neutralidad de la técnica es consecuencia de concebir la técnica solo como una realidad externa al hombre y no comprender la técnica como una realidad espiritual, y como tal, formando parte de la situación existencial del hombre.

Arnold Wettstein, a diferencia de estos tres autores, concibe la técnica como una realidad espiritual. La línea de fondo de nuestra tesis coincide más con este autor, en cuanto que identifica el problema de la técnica con el problema espiritual del hombre. En este sentido afirma que la técnica no es neutra, aunque se refiere a una no neutralidad ética, un conflicto de valores que se ha hecho presente en las discusiones públicas y políticas en nuestros días⁶²⁴. Pues este autor no profundiza en la ambigüedad ontológica de la técnica.

Por último, Eduardo Cruz no trata directamente el tema de la técnica, pero sí nos ha interesado por sus reflexiones sobre el concepto de la ambivalencia y ambigüedad. Es interesante su aporte con respecto a la comprensión de la ambigüedad, en su diferencia con el concepto de ambivalencia. Además, sus reflexiones sobre la ambigüedad de la ciencia nos obligaron a aclarar su diferencia con la ambigüedad de la técnica.

⁶²⁴ Cfr. John Carey (ed.), *Theonomy and Autonomy*, 116 – 117.

En general valoramos positivamente los comentarios de estos cinco autores, en cuanto que ubican a la técnica como un tema a investigar dentro de la teología de Tillich. Pero notamos la ausencia de la reflexión en torno al concepto de lo demoníaco como raíz de la ambigüedad de la técnica. Cuando estos autores investigan sobre la raíz de la ambigüedad de la técnica lo hacen solamente referida a la situación ontológica de extrañamiento con respecto a su propio fundamento, es decir, se basan en el análisis que encontramos en *Systematic Theology*, pero ninguno menciona a lo demoníaco como la raíz de tal ambigüedad ni presenta una explicación verdaderamente comprensible sobre el concepto de lo demoníaco y sus implicancias.

Pero, a pesar de estas limitaciones, creemos que su aporte es valioso en vista de la tarea de investigar en forma cada vez más completa y significativa sobre el tema de la técnica en la teología y filosofía de Paul Tillich.

2. Dos teólogos católicos

Centraremos nuestra atención ahora en el trabajo de dos teólogos católicos que se han preocupado del tema de la técnica, ubicándola en un lugar importante en sus reflexiones teológicas. Primeramente Sergio Silva Gatica, teólogo chileno que, tal como lo hemos mencionado en la introducción, se ha dedicado por muchos años a la investigación y reflexión teológicas sobre la técnica. También el teólogo Romano Guardini, quien con su amplia visión teológica y filosófica, ha hecho presente la técnica como un tema importante en su larga trayectoria intelectual.

2.1. Sergio Silva Gatica

Sergio Silva es un teólogo con más de treinta años de docencia e investigación en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus áreas de investigación ha ocupado un lugar central el tema de la técnica. Nos basaremos en dos

artículos, donde plasma sus reflexiones originales: Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia⁶²⁵ y La teología ante la modernidad científico-técnica⁶²⁶.

Las reflexiones de Silva parten de la constatación de la progresiva influencia de la tecnociencia en el modo de vida, en la política, y también en el “mundo interior de las personas- en sus afectos, en su modo de pensar, en sus actitudes y valores, que va siendo modelado a imagen y semejanza de la tecnociencia, sin pretenderlo y casi sin que nos demos cuenta”⁶²⁷. Actualmente presenciamos un *tecnopositivismo*, que hace de la eficacia el valor supremo, de manera que lo que funciona es lo verdadero y lo bueno. La eficacia técnica (lo que funciona) se ha convertido en el criterio último que determina la verdad y la bondad.

Además de esta constatación de la omnipresencia de la técnica hoy en día, queremos destacar lo que nos parece el aporte principal de Silva a la reflexión teológica sobre la técnica, este es: la toma de conciencia de la historicidad de la técnica.

En efecto, el tema de la historicidad de la técnica aparece mencionado en el artículo La teología ante la modernidad científico-técnica. Aquí se refiere a la historia y la libertad por medio de la categoría de la *autonomía*. Silva fundamenta teológicamente esta autonomía porque Dios nos creó libres, “sin cortapisas a nuestra acción”⁶²⁸, sigue afirmando, “...no hay límite externo, heterónomo, para la acción técnica del ser humano, sino un límite interior, que viene de este llamado a amar como Cristo; es el amor el que descubre el camino técnico adecuado y sabe discernir desde dentro lo que es según la voluntad de Dios”⁶²⁹. La historia es ejercicio de la libertad: “...pienso que la historia no tiene un fin prefijado, al cual se encamine necesariamente. La historia va donde la llevamos”⁶³⁰.

Siete años más tarde, en su artículo Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, Silva expresa que le parece central reflexionar sobre la historicidad de la técnica. Se puede hablar de una técnica histórica en el sentido de que “es fruto de opciones y decisiones que

⁶²⁵ Sergio Silva, Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, *Erasmus* 6/1 (2004), 119-133.

⁶²⁶ Sergio Silva, La teología ante la modernidad científico-técnica, *Teología y Vida* 38/1-2 (1997), 81-101

⁶²⁷ Sergio Silva, Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia, 120.

⁶²⁸ Sergio Silva, La teología ante la modernidad científico-técnica, 95.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ *Ibid.*

la humanidad ha ido tomando libremente en la historia”⁶³¹. Desarrollando esta idea Silva distingue cuatro instancias en que la humanidad ha ido tomando decisiones libremente en la historia. La primera de éstas es la instancia del consumo. La mayoría de la humanidad consume, compra, sin alguna decisión que haya sido fruto de una reflexión crítica sobre el proceso tecnocientífico que lo produjo. Pudiera ser que un grupo humano que reflexione sobre la tecnociencia influya finalmente en alguna decisión determinada. La segunda instancia es la producción misma. Aquí quienes toman las decisiones no son los consumidores, y estas decisiones están guiadas habitualmente por el criterio del lucro, los planes de desarrollo económico, social o político, etc. La tercera instancia se encuentra en la investigación tecnocientífica. Aquí las decisiones sobre qué y cómo investigar las toman los investigadores, que generalmente están condicionados por las instituciones donde trabajan y por quienes financian tales investigaciones. La cuarta instancia es, para Silva, la más decisiva, y la menos tomada en cuenta, ésta es la constitución misma de la tecnociencia.

En esta última instancia (la constitución de la tecnociencia) se han tomado decisiones. La primera de ellas es la de “hacer ciencia de la naturaleza solo a partir de los datos cuantificables”⁶³². Se ha tomado la decisión de hacer ciencia de la naturaleza abarcando solo el aspecto cuantificable de la naturaleza, se trata de un corte de la naturaleza que no agota lo que es la naturaleza misma. La segunda decisión es la de hacer ciencia útil, en vistas al dominio de la naturaleza. Este dominio es necesario, pero el problema es que se ejerce de manera despótica como si tuvieramos el derecho de hacer con la naturaleza lo que nos da la gana. La tercera decisión es la opción por la analítica, es decir, la relación solo de algunas variables para las investigaciones, manteniendo las otras variables reales constantes. Descartes formuló esta opción con mucha claridad. El problema está en los efectos secundarios al traer a la vida real lo que se experimentó en el ambiente aislado de un laboratorio. Otra opción es la separación del sujeto y el objeto. La objetividad del conocimiento científico busca eliminar la subjetividad humana, para librarse de cualquier

⁶³¹ Sergio Silva, *Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia*, 126.

⁶³² *Ibid.*, 127.

distorsión por parte del sujeto. Pero el problema es el precio que se paga por ello, puesto que el hombre es parte de la creación. Por último, otro rasgo constitutivo de la tecnociencia es “la priorización de la eficacia sobre otros valores”⁶³³. La eficacia ha llegado a ser la fuente de la verdad y la bondad. Según Silva, ha influido en esto la crítica de Popper al neopositivismo del Círculo de Viena. Puesto que, con esta crítica, al perder la ciencia su aura de ser la vía privilegiada para llegar a la verdad, entonces el criterio de la verdad ha pasado al funcionamiento técnico eficaz. Popper ha contribuido, entonces, a que se consolide una especie de tecnopositivismo.

Ahora bien, se pregunta Silva por lo que podemos hacer desde una fe reflexionada teológicamente con respecto a la historicidad de la técnica y el rumbo que ha tomado la técnica a causa de las decisiones ya tomadas.

En primer lugar, la orientación desde la fe cristiana debe comenzar por la firme convicción de la historicidad del ser humano, y por tanto, también de la técnica. Esta historicidad se fundamenta en la valoración positiva de la libertad humana. Silva cita Deut. 30,15 -19, la escena cuando Moisés, luego de proponer al pueblo la alianza con Dios pone delante del pueblo la opción de la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia. Un segundo elemento es la fe en un Dios Trino, es decir, un Dios comunión de personas, un Dios que crea no por necesidad, sino por amor. Dios crea no para desentenderse del mundo creado, sino que quiere establecer con sus creaturas una relación de amor recíproco. Esta idea cristiana debería corregir las tendencias aislacionistas y analíticas de la técnica. Finalmente, para Jesús la realización personal no depende de la posesión y el dominio, sino todo lo contrario, de la entrega de sí: “El que quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y me siga. El que quiera salvar su vida, la perderá; quien la pierda por mí y por la Buena Noticia, la salvará. ¿De qué le vale al hombre ganar todo el mundo si pierde su vida?” (Mc 8, 34b-37). Jesús afirma, entonces, que el hombre encontrará su plenitud y su felicidad, no en el egoísmo, no en acaparar, sino en el darse generoso. Esto es justamente lo contrario al espíritu dominador y posesivo de la tecnociencia.

⁶³³ *Ibid.*, 124.

Silva finaliza su artículo con la pregunta ¿qué hacer? Responde que en primer lugar hay que luchar contra la *invasión* de la tecnociencia, como David luchó contra el filisteo Goliat (1 Sam 17,38-39b). Estas armas serían, primero la reflexión crítica presentada en todos los foros posibles; en segundo lugar, la acción mancomunda de la mayor cantidad posible de personas, en las instancias donde se toman las decisiones sobre tecnociencia: “Habrá que buscar las decisiones que permitan purificar el enorme potencial acumulado en la tecnociencia de algunas escorias de su pecado, para ponerlo al servicio de relaciones de comunión (o solidaridad) entre personas, clases y pueblos y entre nosotros y la naturaleza”⁶³⁴.

Silva menciona, en concreto, dos opciones que pueden ayudar a reorientar la tecnociencia por el camino iluminado por la fe. La primera es la opción por el respeto por la naturaleza y por la persona de los trabajadores. El respeto por la naturaleza significa evaluar el impacto en la naturaleza causado por los procesos productivos y sus productos finales; también significa considerar tales evaluaciones en las decisiones que se toman en las cuatro instancias antes mencionadas. Con respecto a los trabajadores, esta opción significa incorporar la perspectiva del bienestar de los trabajadores y empleados. Bienestar tanto físico como también en lo referente al desarrollo de sus capacidades creativas. La segunda opción es la opción preferencial por los pobres. Esta opción se debería concretar en las decisiones respecto de los temas prioritarios de investigación.

Queremos terminar con un breve comentario sobre estas reflexiones recién expuestas. Nos parece interesante la relevancia del aspecto histórico de la técnica. Tomar conciencia de que esta técnica que nos invade es fruto de una cadena de decisiones que han sido tomadas y se siguen tomando en distintas instancias. La técnica no es algo que nos llega naturalmente, es fruto de la libertad del hombre. Notamos que en el pensamiento de Tillich ha faltado esta perspectiva. Pues aunque para Tillich la historia también es esencialmente decisión⁶³⁵, no desarrolla un planteamiento de la técnica moderna como parte de la historia de las decisiones tomadas libremente. En Tillich la técnica es, sobre

⁶³⁴*Ibid.*, 132.

⁶³⁵Cfr. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 138.

todo, algo ya dado que hay que redimir. Y, por otro lado, vemos que, desde la perspectiva de Tillich, en las reflexiones de Sergio Silva no se encuentra el elemento de la ambigüedad como un aspecto determinante de las decisiones humanas. Pues para Tillich las decisiones no escapan de la ambigüedad del hombre. Este último no está posibilitado de realizar decisiones finales, inequívocas, a favor de Dios, a favor de lo Incondicionado, como tampoco en contra de Dios absolutamente. Las decisiones concretas del hombre son ambiguas respecto de lo Incondicionado. Se trata de una marca de su existencia concreta. En Tillich encontramos un mayor pesimismo con respecto a las posibilidades humanas concretas de solucionar el problema de la técnica. La solución tiene que venir de la Gracia, que puede llevar la existencia humana hacia una nueva situación de teonomía. Mientras que para Sergio Silva sí tenemos las posibilidades de superar los problemas de la tecnociencia tomando buenas decisiones orientadas por el respeto a la naturaleza, por mejores condiciones de los trabajadores y por la opción por los pobres.

2.2. Romano Guardini

Guardini (1885 – 1968) es un teólogo difícil de clasificar. Fue multifacético. Su estudio doctoral lo hizo sobre Buenaventura. Escribió mucho sobre literatura. Tiene varios escritos sobre liturgia, espiritualidad y filosofía de la religión, entre otros temas. Buscó, a fin de cuentas, lograr una mirada sobre la existencia humana en su conjunto. No escribió un Volumen exclusivamente sobre la técnica, pero ella estuvo presente desde el comienzo de su actividad como escritor y docente. Pero en tres de sus escritos sí trata directamente el tema, éstos son: *Cartas del lago de Como* (1927), y *El Poder* (1952) y *El Ocaso de Modernidad* (1950). Estos tres libros los tomaré en consideración.

Cartas del lago de Como es una compilación de nueve cartas escritas entre 1923 y 1925, de las cuales ocho fueron escritas en el lago de Como, en Italia, y la última en Alemania. En estas cartas Guardini escribe sus reflexiones, al tiempo que estampa sus impresiones ante la presencia de la técnica y la nueva civilización que rompen la armonía con la hermosa naturaleza del lago. Estas cartas expresan las serenas reflexiones sobre el

cambio de una cultura en que se vivía en armonía con la naturaleza a otra cultura que rompe esa armonía. Estas reflexiones no son propiamente teológicas, sino que son reflexiones sobre la cultura, la conciencia, la historia, el arte, la naturaleza, desde una perspectiva cristiana. En este contexto la técnica constituye un tema central.

Guardini comienza sus reflexiones constatando la invasión de la máquina, de las fábricas y las chimeneas que rompen con las líneas armónicas de la naturaleza en esos paisajes del lago italiano. Esta percepción refleja la situación actual en que el hombre y la naturaleza se alejan cada vez más entre sí. Antiguamente también había técnica, pero se trataba de artefactos técnicos que se ubicaban dentro de los límites de la naturaleza, como por ejemplo el velero, que se movía con la fuerza del viento y a la velocidad que lo impulsaba la naturaleza, distinto del lanchón con motor que supera la velocidad, emite ruidos y despidе olores fétidos. El hombre en el barco a vela se encontraba ligado con la naturaleza, el hombre utilizaba la técnica, pero sumergido en una existencia natural. El hombre vivía en medio de una cultura natural, mientras que en un vapor moderno el hombre vive en una situación totalmente artificial⁶³⁶. Guardini utiliza la imagen de la casa moderna y la antigua casa de campo. En las antiguas casas italianas de rancio abolengo, sobre todo en el campo, se puede encontrar un hogar al aire libre, atrapando así el fuego para el servicio de sus habitantes. Es cierto que al vivir en estas casas se producía un alejamiento de la naturaleza, pero a pesar de todo se siente la proximidad de la naturaleza porque se trata del fuego real, se ve y siente la llama del fuego. Mientras que en las casas modernas se reemplaza ese fuego natural por la calefacción eléctrica, donde nada arde, más bien se trata de un hilo (el alambre de cobre) que recorre por toda la casa y hace que un artefacto expulse calor en cualquier parte de la casa. Es decir, se han quebrado los lazos que nos unían con la naturaleza.

Esta imagen de la casa *artificial* nos recuerda las reflexiones de Tillich sobre la ciudad técnica. Tanto la casa moderna como la ciudad técnica nos separan de la naturaleza. Estas imágenes reflejan una percepción de pérdida causada por la técnica moderna. Ahora bien, la técnica en sí no es puramente negativa. También tiene efectos positivos, la técnica es

⁶³⁶ Cfr. Romano Guardini, *Cartas del Lago de Como*, 25.

ambigua. Produce más pan, pero deshumaniza:

“¿Y si pasamos del arado, conducido por la mano, al tractor? ¡He aquí una obra admirable de la técnica! Proporciona más pan y unos ingresos más saneados para la nación. Pero así como el labrador tras el arado podía todavía ser ‘hombre’, resulta imposible sobre el asiento de un tractor”⁶³⁷.

Guardini acentúa el aspecto de la desvinculación con la naturaleza que produce la técnica. La máquina ha roto los vínculos con la naturaleza. Y esta desvinculación con la naturaleza está directamente asociada con el surgimiento de un modo de conocimiento instrumental desde el Renacimiento. Pues Guardini, al igual que Tillich, distingue dos modos de conocer. Uno es el conocimiento que nos sumerge en las cosas, que Tillich denomina como razón ontológica, y el otro es el conocimiento que consiste en aprehender, descomponer, clasificar y tomar posesión de los objetos, que Tillich denomina como razón técnica:

“...el conocimiento moderno descubre las leyes y las fórmulas por las que se rigen los acontecimientos; las transforma en técnica, en dispositivos, en métodos; y mientras el hombre ha perdido su consistencia interior derivada de un sentimiento orgánico de la medida y de las formas naturales, mientras permanece en su interior privado de equilibrio, sin orientación, establece arbitrariamente sus fines y obliga a las fuerzas de la naturaleza, que él mismo sometió, a convertirlos en realidad”⁶³⁸.

Este tipo de conocimiento ha tenido como resultado una comprensión racional de las leyes que rigen la naturaleza. Guardini compara la función de la técnica con la función de los conceptos. Así como por medio del concepto dominamos las cosas de la realidad a través de la abstracción, rompiendo la relación vital con lo individual, por medio de la

⁶³⁷ *Ibid.*, 28

⁶³⁸ *Ibid.*, 76.

técnica también dominamos las cosas creando vida artificial. Es así que define la técnica como un “concepto de acero”⁶³⁹. Si bien siempre ha existido esta tendencia a la abstracción en el pensamiento conceptual y en la técnica, en la era moderna aquel carácter abstracto ha cobrado un impulso decisivo. Así, las fuerzas naturales son utilizadas por la razón a modo de instrumentos y, consecuentemente, la voluntad es liberada de todo vínculo orgánico y puede así fijar sus fines arbitrariamente.

Guardini trata el tema de la técnica en relación con otros temas, como el conocimiento, los conceptos, la naturaleza, la sociedad. En otras palabras, la técnica es parte de la cultura, del conocimiento, de la sociedad y de la historia, es decir, es parte del hombre mismo. Esto nos aproxima a un aspecto importante de considerar: la historia. La técnica tiene su historia, que está marcada por un límite que separa dos épocas. Este límite se encuentra entre los años 1830 y 1870. El tiempo anterior a esta fecha “se caracteriza por la misma actitud fundamental del hombre, ligado por la misma medida humana, en íntima unión con la naturaleza que conservaba todavía su hegemonía”⁶⁴⁰. Y lo que sigue es guiado por una actitud muy diferente, una actitud guiada “por una voluntad que pretende fijar sus fines con plena autonomía, rompiendo todos los lazos orgánicos, sobre la base de las fuerzas descubiertas por la razón y puestas al servicio de una voluntad soberana por la obra de las máquinas”⁶⁴¹.

En la última de las cartas, la carta IX, se aprecia un cambio, no solo porque fue escrita esta vez en Alemania, sino porque se orienta al futuro. Esta carta comienza con un diagnóstico, similar al de Sergio Silva y otros autores que hemos mencionado, este es que “la creación de la técnica es ante todo, un fenómeno que ha invadido la vida íntima del hombre. Por ello nos sentimos sin patria, es decir, reducidos a la barbarie”⁶⁴². Lo que sigue de la carta corresponde a lo que nosotros hemos llamado *solución* al problema de la técnica. Llama la atención en esta última carta el cambio de actitud con respecto a la técnica moderna. El autor manifiesta aquí un optimismo que resulta difícil de articular

⁶³⁹ Cfr. *Ibid.*, 39 – 40.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, 114 – 115.

⁶⁴¹ *Ibid.*, 114

⁶⁴² *Ibid.*, 117.

con las ocho cartas anteriores. Guardini no propone que limitemos la técnica, sino, al contrario, propone más técnica, pero más sensible y más humana: “...no pretendemos reducir la técnica, sino fomentarla. Y más exactamente, fomentar una técnica más poderosa, más sensible, más humana”⁶⁴³. Este autor dice que vivimos en un momento histórico en que comienza un nuevo orden de cosas, en que se requiere un *nuevo hombre* que tiene que nacer. Se trata de un nuevo tiempo y un nuevo mundo que no debe ser visto como anticristiano, pues la ciencia y la técnica no habrían sido posibles sin un sujeto cristiano que se siente distinto al mundo que lo rodea. Esto puede suceder solamente en el cristianismo. Hemos de prestar una adhesión clara a estos nuevos tiempos, porque son nuestro suelo donde tendremos que vivir. Por tanto “la solución no ha de proceder de los sistemas e ideas, sino que ha de partir del hombre nuevo. Importa, pues, que surja una humanidad nueva, libre, fuerte, bien formada, que esté en consonancia con aquellas fuerzas”⁶⁴⁴. Guardini encuentra la solución, entonces, en una nueva era que está por venir, un acontecimiento universal cuyo punto de partida no podemos conocer exactamente, se trata de un nuevo estadio en la evolución de la conciencia⁶⁴⁵. Y Guardini ya está percibiendo los indicios de este nuevo tiempo y nuevo hombre: “Una nueva vida llena de profundidad, empieza a brotar en el hombre”⁶⁴⁶. Él menciona en este sentido el movimiento juvenil, nuevas tendencias en arquitectura, en el arte.

Nos llama la atención que la solución a los problemas planteados en las cartas anteriores se encuentre en el advenimiento de un nuevo tiempo. Pareciera que la solución no proviene de la voluntad y libertad del hombre, no proviene de decisiones en contra de la tendencia pecaminosa del hombre, ni de la gracia divina que actúa en el mundo, sino que proviene fundamentalmente de la evolución histórica de la conciencia como un proceso impersonal inevitable. Sin embargo para Guardini Dios no está ausente en este proceso. Se trata de una oleada que viene de Dios⁶⁴⁷. Dios está actuando en estas fuerzas: “Me parece que siento la presencia de todas estas fuerzas en plena actividad. Una

⁶⁴³ *Ibid.*, 24.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, 127.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, 125.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 139.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, 140.

ascensión prodigiosa [...] siento que el hombre descubre una nueva vida en lo más íntimo de su ser [...] no puedo decir sino que creo desde lo más profundo del corazón que Dios está actuando”⁶⁴⁸.

Otro libro donde Guardini trata el tema de la técnica es *El Poder*. Esta es una obra escrita el año 1952. Veintisiete años después de las Cartas arriba referidas. Esta obra repite varios temas tratados en las Cartas, y su estructura general es, de alguna manera, similar, es decir, se detiene en un análisis de la historia de la técnica, para llegar a los efectos de la técnica en el mundo de hoy, y luego termina con las posibilidades futuras de solución. Esta obra ha enriquecido el tratamiento del tema de la técnica por el aporte de la perspectiva del poder. La técnica es la manifestación más clara del despliegue del poder del hombre, con la característica que se trata ahora de un poder en el cual el hombre sucumbe, ya no controla, a menos que se forme un nuevo hombre, con características apropiadas para los tiempos que comienzan.

En primer lugar, Guardini entiende el poder como una fuerza, o energía, que es determinada por una capacidad de decisión, por una voluntad. El poder en sí no es ni bueno ni malo, porque depende de esa voluntad, hacia donde conduce esa fuerza. En este sentido, solo hay poder en el hombre. Solo el hombre tiene poder porque fue hecho a imagen y semejanza de Dios; pero a causa del pecado el hombre ha cambiado su sentido, desde la obediencia y el servicio hacia la *hybris*. Pero Jesús ha redimido al hombre y el mundo estableciendo un nuevo comienzo: crea un nuevo plano de la existencia, una nueva forma del bien y una nueva fuerza de realización. En Jesús el poder es expresado bajo la forma de humildad.

Luego de definir el concepto de poder y su significado bíblico, Guardini se refiere al desarrollo del poder en la historia de la humanidad, y junto con ella, la historia de la técnica. Es interesante el encuadre histórico que este autor da al tratamiento del tema de la técnica. La técnica es parte de la historia de la humanidad, cuyo comienzo lo encontramos en el mismo comienzo adámico de su historia, y ha marcado los grandes hitos de su historia. Tal como lo hizo en las Cartas, Guardini divide la historia de la técnica en dos

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 141.

partes, la Edad Media y la Edad Moderna. En la Edad Media también hubo técnica, pero ésta no rompía lo orgánico, no quebraba las estructuras de la naturaleza. Lo más característico de la Edad Media era su armonía, lo orgánico, y la técnica no lo rompía, sino que estaba sometida a las ligazones con lo orgánico. Pero en la Modernidad esto cambia, la ciencia y la técnica juntas permiten analizar la naturaleza en forma exacta. Cambia la relación con la naturaleza:

“...hoy el conocimiento y la técnica rompen las estructuras naturales. Los elementos están a disposición de la intervención humana. La naturaleza ha dejado de ser un orden lleno de grandeza y al mismo tiempo cobijador, y se transforma en un conjunto de energías y materias primas de las que dispone el hombre [...] y mientras en la Edad Media el hombre se consideraba a sí mismo como un miembro de esta naturaleza, hoy brota el sentimiento de que puede apoderarse de ella con una libertad que no está predeterminada por nada, y puede hacer con ella lo que quiera, tanto para bien como para mal”⁶⁴⁹.

En la época moderna surge la máquina, que se distingue de la herramienta en que la máquina se desliga de la conexión operativa del cuerpo humano. Luego, las máquinas relacionadas van a formar la industria. Este proceso va a tener consecuencias en la relación del hombre con la naturaleza y con su sociedad. Algunas de ellas son que el hombre mismo es dominado por el hombre, el hombre es objetivado, se empobrece, con la ciencia y la técnica el hombre ahora no solo dispone de la naturaleza, sino del mismo hombre también; éste se transforma en el consumidor de la producción cada vez mayor; se nivela a los hombres como todos iguales. Otra consecuencia es que el hombre ahora no vivencia lo que conoce y hace. Ahora el hombre es un operador de las máquinas, mientras que antes el hombre vivenciaba lo que hacía con sus manos.

Pero Guardini no se queda en las consecuencias que ya se presentan, apunta también a los peligros de un futuro en que se pierda el dominio del creciente poder técnico del

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 88-89

hombre. El peligro viene de una tendencia nacida en la misma Edad Moderna. Esta última aspiró a conseguir el poder sobre la naturaleza mediante el conocimiento racional y la técnica exacta. Este poder creciente se puede traducir en la destrucción violenta, es decir, en la guerra, pero se trataría de una guerra que afectaría a toda la humanidad.

Frente a estas consecuencias negativas de la técnica moderna y sobre todo ante los peligros futuros de un poder que se escapa de las manos del hombre, Guardini presenta algunas soluciones. Son varias soluciones, que se concentran en una fundamentalmente: el advenimiento de un nuevo tipo de hombre adecuado para los desafíos futuros. Esta es la misma solución planteada en las Cartas, pero aquí especifica más claramente cuáles son los rasgos de este nuevo hombre que ya comienza a surgir. Este nuevo tipo de hombre siente el peligro de la técnica moderna, tiene miedo pero no sucumbe en este temor; es responsable, “sabe que el mundo está en manos de la libertad, y por ello siente responsabilidad por él”⁶⁵⁰; este tipo de hombre admite el elemento absoluto en su vida, en este sentido no es liberal; sabe mandar y obedecer; tiene dominio sobre sí mismo; es solidario; por último, sería un hombre con una actitud religiosa basada en una piedad realista, en el sentido más puro, una piedad que se movería en la realidad misma, en obediencia a la esencia de las cosas, puesto que la realidad, en su plenitud, es una realidad creada y sostenida por Dios; además, esta actitud religiosa se basaría en el misterio cristiano de la humildad, el cual se convertiría en una energía que sería el punto de arranque para la complicación de nuestra existencia⁶⁵¹.

A diferencia de las reflexiones contenidas en las Cartas, aquí Guardini centra la solución no solo en el nuevo hombre que va a venir como un paso necesario del proceso de la evolución de la conciencia, sino que la historia es concebida como lo que transcurre fruto de las decisiones libres del hombre. Ahora bien, el hombre tiene que tener cuidado de que estas decisiones no sean arbitrarias, sino que estén en conexión con las normas proveniente de la verdad del ente⁶⁵². Pues el hombre “no vive y obra por necesidades de tipo histórico o metafísico, sino desde sí mismo; es libre [...] la historia no transcurre por

⁶⁵⁰ *Ibid.*, 104.

⁶⁵¹ *Ibid.*, 107 – 108.

⁶⁵² *Ibid.*, 112 – 113.

sí misma, sino que es hecha, y ello no sólo en las decisiones aisladas, no sólo en ciertos períodos y en ciertas esferas, sino en su dirección total y en todas las épocas”⁶⁵³. El hombre debe conducir la historia con responsabilidad, para ello tiene que “volver a encontrar la verdadera relación con la verdad de las cosas, con las exigencias de su intimidad más honda y, en último término, con Dios”⁶⁵⁴.

Finalmente, Guardini propone tres caminos concretos de acción: es necesario que el hombre vuelva a meditar y a rezar; en segundo lugar, debemos plantear de nuevo la pregunta elemental por la esencia de las cosas, conocer la esencia de la amistad, de la propiedad, el trabajo, etc.; dominarnos a nosotros mismos, en el sentido ascético, pues no podemos pretender dominar el mundo si no nos podemos dominar primero a nosotros mismos; relacionarnos con Dios, porque el hombre no está acabado en sí mismo sino en relación con Dios, pues “Dios es la realidad que fundamenta toda otra realidad, incluso la humana. Cuando no se le hace justicia, la existencia enferma”⁶⁵⁵.

La tercera obra a la que estamos aludiendo es *El Ocaso de la Era Moderna*, escrita en 1950. En esta obra se detiene en la situación actual y el porvenir, expresando cierto pesimismo con respecto a la situación actual. El presente está marcado por el surgimiento de un tipo de hombre masa, determinado por la técnica y la planificación. Los hombres son tratados como objetos porque están subordinados al carácter funcional de la máquina. La situación actual es el caos, pero le sigue otro caos: el caos del poder. Pues la ciencia y la técnica tienen ahora un alcance que abarca toda la Tierra. Ahora no hay acontecimientos aislados, todo afecta a todo. Este poder se manifiesta sobre todo en las posibilidades catastróficas del uso de la ciencia y la técnica: “Ciencia y técnica han puesto a nuestra disposición tanto las energías de la naturaleza como las del hombre, y ello en tal forma que pueden sobrevenir catástrofes de dimensiones inconcebibles”⁶⁵⁶. Pero, al mismo tiempo, este poder que siente el hombre le exige responsabilidad por el mundo. Ante este desafío Guardini propone algunos caminos de solución. Estos caminos son

⁶⁵³ *Ibid.*, 112.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 113.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 123.

⁶⁵⁶ Romano Guardini, *El Ocaso de la Era Moderna*, 119.

nuevas condiciones para el hombre⁶⁵⁷: una de ellas es que el hombre acepte sus límites, se trata de la medida que no sea impuesta desde fuera, sino que surja como un imperativo desde dentro; también que se reconozca como imagen de Dios. Las condiciones para Dios son esperar que se abra una nueva capa o zona de profundidad en el hombre, desde la cual éste pueda controlar y dominar este nuevo mundo. Y las condiciones para la fe cristiana son que la fe deberá ganar en decisión, esto significa ganar en confianza y audacia, una relación más obediente con Dios, se acentuará el carácter escatológico de la fe, etc.

Como reflexión general podemos decir que Guardini enriquece la reflexión teológica y filosófica sobre la técnica al conducirla en la perspectiva de la idea del poder. El hombre tiene el don del poder porque es hecho a imagen y semejanza de Dios. Por medio del poder el hombre completa la creación. Pero el poder no es un derecho propio del hombre, sino que es obediencia y servicio. La técnica, entendida como una manifestación del poder, es originalmente buena. La técnica como destructiva y peligrosa es entendida como una consecuencia del pecado del hombre. Por tanto, la solución a este aspecto negativo de la técnica se logra con la vuelta del hombre a su esencia, con la vuelta a Dios. En esta perspectiva, la técnica tiene su historia, que es parte de la misma historia del hombre. Y la solución que propone Guardini proviene tanto de la voluntad del hombre en sí mismo, como también de un acto de Dios mismo. La solución se encuentra en las decisiones que el hombre debe realizar, porque es un ser libre, como también en el acercamiento a Dios, y por tanto, también a la esencia de las cosas.

Como crítica podemos decir que en estos tres escritos, *Cartas del lago de Como*, *El Poder* y *El Ocaso de la Era Moderna*, se presenta como solución la nueva imagen de hombre que está por venir. Pareciera que se refiere aquí a una nueva era, una nueva conciencia, un nuevo hombre con características óptimas para conducir la historia y solucionar también los problemas de la técnica. Guardini habla en este sentido de una utopía: “Esta descripción no es desde luego suficiente, pues se trata, como es obvio, de algo que todavía está por hacer. Así, pues, lo dicho hasta aquí es una utopía, pero quizá

⁶⁵⁷ *Ibid.*, 135 – 142.

una utopía que corresponda a la realidad”⁶⁵⁸. Aunque no se puede decir que la solución viene exclusivamente de una nueva era, porque Guardini también menciona a Dios que actúa en este *nuevo hombre*, sí se puede afirmar que hay una tendencia a poner el futuro en un nuevo tipo de hombre que ha de venir, como un movimiento impersonal de la historia.

Creemos que hay que tener una consideración especial con Romano Guardini. Aunque Guardini no ha escrito más páginas que otros autores cristianos sobre este tema, ubica a la técnica en un lugar importante de sus reflexiones, en conexión con las dimensiones de la historia, la antropología, la cultura, la filosofía y la teología. La técnica es vista tanto desde lo humano como desde Dios. Así pues, el origen de la técnica se encuentra en la libertad del hombre como en el mandato de Dios; y la solución a los problemas actuales de la técnica se encuentra también tanto en lo humano como en Dios, es decir, tanto en el transcurso propio de la historia del espíritu del hombre como también en su relación imprescindible con Dios.

⁶⁵⁸ Romano Guardini, *El Poder*, 109.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

La presente tesis tiene como hipótesis de fondo que la ambigüedad es la perspectiva desde donde se comprende la técnica en su mayor profundidad y amplitud. Luego del largo recorrido realizado hasta aquí podemos afirmar que tal hipótesis se cumple. Creemos que esto es así porque la ambigüedad es el aspecto que permite realizar una verdadera reflexión teológica sobre la técnica, y en el ejercicio de esta reflexión teológica, la técnica revela su dimensión religiosa, es decir, su dimensión de profundidad, su relación con el significado último, incondicionado. Ahora bien, lo recién dicho solo se entiende desde la particular comprensión de la actividad teológica que desarrolló Tillich. Por esto, vemos necesario revisar, brevemente, la noción tillichiana de la teología.

La reflexión teológica está constituida, para Tillich, por dos polos correlativos: la situación presente y el mensaje cristiano. El análisis de la situación presente conforma uno de los dos polos que conduce al planteamiento de preguntas que van a ser respondidas por el mensaje cristiano. El solo análisis de la situación, sin su correlativa respuesta en la teología, quedaría incompleto. La respuesta en la teología y la pregunta en el análisis de la situación se correlacionan. En este sentido, el análisis de la técnica, en cuanto situación, es parte del quehacer teológico porque esta última constituye uno de los polos de la reflexión teológica.

En este marco teológico debe ser comprendida la hipótesis del presente trabajo, que sostiene que la ambigüedad es la perspectiva que nos permite comprender la técnica en su mayor profundidad y extensión, en la reflexión teológica de Tillich. En efecto, para nuestro autor la profundidad de las cosas no se encuentra en las cosas mismas, sino que se encuentra en su relación con lo incondicionado, con Dios, es decir, en su significado ante lo Incondicionado. Desde esta premisa, la ambigüedad es, entonces, la perspectiva desde la cual la técnica es comprendida más profundamente porque la ambigüedad es tal con respecto a lo último, lo incondicionado.

En efecto, el aspecto de la ambigüedad nos conduce a la dimensión de profundidad de la técnica, es decir, a su dimensión religiosa. Esto se aprecia en su mayor expresión

cuando llegamos, en el capítulo III de esta tesis, a la raíz de la ambigüedad en las profundidades de Dios mismo, en su abismo fecundo. También la perspectiva de la ambigüedad nos permite tomar el tema de la técnica en su máxima amplitud, pues el tema de la ambigüedad de la técnica se encuentra presente ya desde los inicios del desarrollo teológico de Tillich, es decir, desde su primer desarrollo de la teología de la cultura en el contexto del socialismo religioso en Alemania antes del año 1933, hasta sus últimas reflexiones en Estados Unidos en los '60, en el contexto de la guerra fría. A lo largo de todos estos años Tillich mantuvo siempre su atención sobre la técnica ambigua como un aspecto importante de la situación.

Pero la hipótesis se comprueba, sobre todo, en el significado que cobra la técnica para el hombre a partir del análisis de su propia ambigüedad. Pues a Tillich no le interesa realizar un análisis de la técnica como un objeto externo y neutro. Le interesa la técnica en cuanto tiene consecuencias para él y en cuanto la ambigüedad de la técnica manifiesta la propia ambigüedad del hombre en la existencia. La técnica tiene un significado ambiguo, es creativa y destructiva para el hombre. La técnica ha liberado al hombre de la esclavitud del trabajo forzado y lo ha protegido de la frialdad de la naturaleza, pero también ha determinado una sociedad cuya cultura no transparenta su significado incondicionado, esta es la cultura autónoma que se manifiesta en la sociedad técnica.

Además, la técnica, vista desde su ambigüedad, cobra su mayor significatividad porque el concepto de la ambigüedad como tal ocupa un lugar nuclear en la teología de Tillich. Es por esto que para comprender el significado de la ambigüedad de la técnica fue necesario analizar el concepto de ambigüedad en una mirada más amplia que la sola ambigüedad de la técnica. En efecto, la ambigüedad constituye un tema transversal en todo su desarrollo teológico, de manera que también encontramos los temas de la ambigüedad de la religión, del lenguaje, y de la vida en general. Incluso el concepto de ambigüedad supera su mismo término, tal como lo comentamos en el segundo apartado del primer capítulo de esta tesis, en relación con los términos *tragedia* y *conflicto*. Pero la importancia nuclear del concepto de ambigüedad en Tillich no se debe a la amplitud de campos que abarca, sino que se debe a que es la expresión de la situación radical en que se encuentra el ser humano y su

existencia. Se trata de una situación de tal seriedad que solo Cristo, el Nuevo Ser, puede vencer. Así, el tema de la ambigüedad de la vida es llevado a su mayor seriedad teológica en el misterio de Cristo. Cristo vivió la situación de extrañamiento existencial sin que enturbie su relación esencial con su Padre y consigo mismo, constituyéndose en el Nuevo Ser. Entonces, como podemos ver, el tema de la ambigüedad de la técnica no se desarrolla como un tema aislado, sino, al contrario, se inserta dentro del tema fundamental de la situación ambigua radical propia de la existencia humana.

Ahora bien, para entender el otro polo, es decir, la respuesta en la teología, es necesario ubicar esta respuesta en el contexto de toda su reflexión teológica. En este sentido hemos contextualizado este análisis en el mismo ser protestante de Tillich, que queda resumido en el llamado principio protestante de la justificación por la fe. Hicimos notar que la respuesta en la teología se encuentra marcada por el principio protestante. En esta línea Tillich afirma siempre que solo la Gracia, o la Presencia Espiritual, puede solucionar el problema de la ambigüedad de la existencia. Hicimos, en su oportunidad, una observación crítica a este respecto, señalando el vacío que deja Tillich en cuanto a respuestas más concretas, al alcance del hombre, de cualquier hombre, aun del no creyente. En este sentido también se puede criticar a Tillich que a pesar de su seria intención de hablar tanto al creyente como al ateo, la solución definitiva en la Gracia es significativa solo para el creyente. Es decir que Tillich se hace universalmente comprensible en el análisis del problema de la técnica, pero no en la solución. Le faltó presentar soluciones realizables por todos los hombres. Pero es necesario hacer una distinción a este respecto, entre sus dos períodos, el alemán y el americano. En el período alemán se presenta una solución más universal: el socialismo, también realizable por un ateo, pero en el período americano la solución es la Presencia Espiritual (*Systematic Theology*), la fe absoluta (*The Courage to Be*) y la orientación en la dimensión vertical, ¿qué puede significar esto último para un ateo, o agnóstico? Cabe contrastar esta tendencia en Tillich con los dos teólogos católicos vistos en el último capítulo. Éstos, sin desconocer a Dios como la salvación definitiva, presentan posibilidades de solución a los problemas causados por la técnica en el hombre mismo, en las decisiones humanas y en un nuevo tipo de hombre.

Por otra parte, llama la atención la coherencia en el planteamiento de Tillich sobre la ambigüedad de la técnica a lo largo de sus reflexiones. Decimos que Tillich es coherente en el sentido de que él basa sus reflexiones sobre una cierta estructura constituida por las tres ambigüedades fundamentales descritas en el capítulo II de esta tesis: la ambigüedad persona y cosa, la ambigüedad medios y fines, y la ambigüedad libertad y limitación. Pues las reflexiones de Tillich sobre la técnica no constituyen una acumulación de pensamientos aislados, inconexos, sino que conforman un cuerpo de reflexiones ordenadas en torno a una estructura proporcionada por *Systematic Theology*: las tres ambigüedades de la técnica y su solución en la Gracia. Efectivamente, esta clasificación de los tres tipos de ambigüedad que encontramos explicitada en *Systematic Theology* se encuentra presente desde sus primeros escritos hasta los últimos, destacando una de ellas sobre las otras dos de acuerdo con los contextos de la vida y las preocupaciones de Tillich. Así, en el período alemán, centrado en el Movimiento Socialista Religioso es preeminente la ambigüedad persona y cosa; en el período americano es preeminente la ambigüedad medio y fin; y en el contexto de la guerra fría y las exploraciones espaciales sobresale la ambigüedad libertad y limitación.

Por otro lado se puede decir también que Tillich mantiene una gran coherencia con respecto a su método teológico de la mediación, como lo indicamos en la Introducción, expresado en la correlación entre la forma y el significado y entre la pregunta en la existencia y la respuesta teológica. Así, el tratamiento del tema de la técnica no está fuera de su modo de reflexionar teológicamente. Sus reflexiones sobre la técnica se encuentran en el centro de su quehacer teológico porque contribuyen al desarrollo mismo de su método teológico de la mediación. Es decir que Tillich trae la técnica al centro de la actividad teológica.

Ahora nos referiremos al aporte de Tillich a la reflexión teológica sobre la técnica. Éste consiste, en primer lugar, en haber colocado el tema de la técnica en un lugar importante en la reflexión teológica. Un aporte de gran importancia, porque la técnica es una realidad que se encuentra cada vez más presente en la configuración de nuestro mundo y nuestra cultura, y no pensar en ella teológica y filosóficamente contribuye a darle poderes

ilimitados para que se haga efectivo el lado destructivo de su propia ambigüedad. La reflexión tillichiana sobre la técnica nos hace ser conscientes de su ambigüedad, en un mundo que nos muestra solo su lado positivo. Este aporte de Tillich, la mayoría de las veces desconocido, aun para el mundo teológico, se hace relevante dada la escasez, o mejor dicho, ausencia, de una teología de la técnica.

En lo que se refiere al contenido mismo de la reflexión tillichiana sobre la técnica y en la perspectiva de sus aportes frente a las reflexiones realizadas por otros pensadores cristianos podemos destacar los siguientes puntos:

El primer punto a destacar es que Tillich desarrolla como ningún otro autor el aspecto de la ambigüedad de la técnica. Esta es la perspectiva básica desde donde se acerca al tema de la técnica, y por tal razón es, como se ha dicho anteriormente, el tema de esta misma tesis. Es cierto que los autores que hemos mencionado en la Introducción y el último capítulo de la presente tesis son conscientes de la ambigüedad de la técnica, y se refieren a ella y sus consecuencias. Ellos reconocen lo positivo de la técnica y también las consecuencias negativas de la técnica moderna, como por ejemplo la despersonalización del hombre en la sociedad actual, los peligros del desarrollo de la técnica atómica, etc., pero no realizan un planteamiento en la forma sistemática y en la profundidad como lo hace Tillich. Con respecto a una de estas ambigüedades, de la persona y la cosa, nos parece un aporte muy original la conciencia que tiene Tillich de lo que le pasa a las cosas mismas cuando son utilizadas para la producción técnica. Para él los objetos de la naturaleza tienen su subjetividad, su vitalidad intrínseca⁶⁵⁹, su significado interno⁶⁶⁰, que son violados al ser éstos destruidos en su unidad cuando son utilizadas técnicamente para propósitos ajenos a su misma naturaleza. Un desarrollo similar lo podemos encontrar en las reflexiones de Guardini cuando habla de la máquina que somete las fuerzas procedentes de la naturaleza, sacándolas de sus vínculos orgánicos y poniéndolas al servicio de una finalidad determinada por la razón⁶⁶¹. Pero Guardini no llega a la idea sobre la propia dignidad de las cosas de la naturaleza y su violación por la técnica

⁶⁵⁹ Cfr. Paul Tillich, *The Religious Situation*, 145.

⁶⁶⁰ Cfr. Paul Tillich, *The Protestant Era*, 121-122.

⁶⁶¹ Cfr. Romano Guardini, *Cartas del Lago de Como*, 110.

moderna.

Otro punto a destacar sobre el aporte de Tillich es su aproximación propiamente religiosa al tema de la técnica. Recordemos que la religión para Tillich es la orientación a lo Incondicionado, o el significado último. En el trasfondo de toda la reflexión sobre la técnica se encuentra esta noción de religión. Pues la ambigüedad de la técnica se entiende fundamentalmente como la ambivalencia y simultaneidad de los elementos creativos y destructivos frente a lo Incondicionado. Y la solución fundamental que propone Tillich también es entendida desde el concepto de religión: ubicar la técnica en el significado último.

En efecto, creemos que la comprensión del significado de la técnica, de su ambigüedad y su solución, en la perspectiva de la noción de la religión, es el mayor aporte de Tillich a la reflexión sobre la técnica. Como lo hemos afirmado anteriormente en esta tesis, la mayor parte de los autores cristianos que han reflexionado sobre la técnica lo hacen desde una aproximación ética, y no se detienen en el mismo ser de la técnica ni en su dimensión propiamente religiosa. Tillich también tiene un acercamiento ético a los problemas de la técnica porque responde a la pregunta por el qué hacer, por ejemplo en la solución de limitarse en la producción de la técnica atómica y la carrera armamentista, pero estas decisiones son consecuencias de una reflexión más profunda que tiene que ver con el ser de la técnica y su relación con lo incondicionado. Preguntarse por la relación de la técnica con el significado último, o subordinar la técnica a la dimensión vertical, la dimensión de profundidad, en vez de la dimensión horizontal (autonomía), o responder a la amenaza de la despersonalización en la sociedad técnica por medio de la fe absoluta es poner la técnica en el centro mismo de la dimensión religiosa del hombre. En concreto, esto significa tener que preguntarnos continuamente si tal o cual tipo de producción técnica, la manera de utilizar algún objeto técnico, o su producción misma nos acerca al significado incondicionado de nuestra existencia, o nos aleja de ese significado; o preguntarnos si tal o cual técnica nos hace más personas. En definitiva, la perspectiva religiosa significa comprender la técnica en su relación con su significado incondicionado y orientar las decisiones técnicas a la preocupación última.

Ahora bien, el aporte de Tillich en esta línea no queda solo en la interpretación de su presente y de su pasado, sino que también ilumina nuestro presente y nuestro futuro. Él nos llama a preguntarnos dónde se manifiesta la ambigüedad de la *maravillosa* técnica que nos deslumbra hoy. Vivimos en un mundo con una creciente presencia de la técnica, sin a veces darnos cuenta. Se podría hablar del *ambiente de la técnica*. Para las nuevas generaciones la técnica constituye su ambiente normal, es su oxígeno, sin ser muy conscientes de ello. La misma política se ha reducido a una administración técnica en el nivel económico, denominada por algunos como la tecnocracia. Tillich nos proporciona una perspectiva especial desde donde mirar el fenómeno de la técnica hoy, nos proporciona una mirada de la técnica en su relación con lo Incondicionado, donde se hace patente su carácter ambiguo.

El análisis de las tres ambigüedades de la técnica desarrollado por Tillich sigue vigente en el mundo de hoy, en los comienzos del siglo XXI. La despersonalización, producto de la ambigüedad persona y cosa, sigue haciéndose presente, aunque no tanto por causa del manejo mecanizado de las máquinas de producción, sino sobre todo por la masificación en la utilización de los nuevos medios técnicos de comunicación. La ambigüedad de medios y fines se hace presente en la obsesión por el perfeccionamiento de los medios técnicos. Y la ambigüedad libertad y limitación se manifiesta en las posibilidades destructivas de armamento atómico en manos de los poderosos y de agrupaciones violentistas, y en las posibilidades *infinitas* de la biotecnología. Pero somos testigos de algo nuevo a este respecto, la técnica está cada vez más omnipresente en nuestra sociedad y en nuestra vida privada y familiar. En esta nueva situación nos atrevemos a proponer, siguiendo la clasificación de Tillich, una cuarta ambigüedad, proveniente justamente de esta omnipresencia de la técnica en nuestras vidas. Esta ambigüedad consiste en la carrera interminable de mejoras técnicas para solucionar los problemas causados por la técnica, sin salir del círculo de la misma actividad técnica. Los problemas provienen de la técnica y su solución se busca también en la técnica. Tales problemas, como por ejemplo la contaminación ambiental, el agotamiento de las fuentes naturales de energía, o el efecto invernadero, son solucionados con nuevas técnicas, y los nuevos problemas que surgen de

estas últimas son solucionados otra vez por nuevas técnicas. Esto lleva a una cadena interminable que nos impide llegar a la raíz misma del problema de la técnica: el problema del hombre y su propia ambigüedad. Y así estamos impedidos de llegar a la raíz del problema y a la raíz de la solución: la situación de extrañamiento del hombre, y Dios como fuente del significado de toda la realidad. En este sentido surge la misma pregunta que se planteaba Tillich: ¿una mejor técnica para qué?

Terminaremos esta conclusión volviendo al punto de partida para una reflexión teológica sobre la técnica hoy: la preocupación por la presencia cada vez más determinante de la técnica en el mundo actual y las preguntas básicas que nos plantea Tillich.

Esta preocupación puede formularse de la siguiente manera: la omnipresencia de la técnica se hace patente en especial en los medios de comunicación técnicos y la informática, de tal manera que el mundo se ha convertido en la nueva *ciudad técnica*. En sus primeras reflexiones sobre la técnica Tillich veía en la ciudad técnica un lugar donde la creatividad humana ha permitido convertir el espacio frío e inhóspito en un hogar, pero que al mismo tiempo ha mostrado su lado destructivo: ha alejado al hombre de su contacto con la naturaleza, y la ciudad técnica se fue convirtiendo, poco a poco, en un lugar inhóspito e inhumano. Se podría decir que hoy la ciudad técnica es el planeta entero. Lo hemos dominado técnicamente y lo hemos convertido en un hogar hipercomunicado, en una *aldea global*; pero, al igual que la ciudad técnica, el mundo entero se ha convertido en un lugar inhóspito y en muchos aspectos inhumano. La comunicación técnica instantánea ha convertido, paradójicamente, al hombre en una persona más aislada, menos comunicada humanamente, menos conectada emocionalmente con el otro. La explotación técnica ha contaminado nuestro hogar (el planeta) sin tener otro lugar a donde huir. Tillich siempre ha negado la solución romántica de una vuelta a la premodernidad, pero ha sostenido siempre la solución de cambiar el deseo insaciable de avanzar en la dimensión *horizontal* por un desarrollo de la dimensión *vertical*, la dimensión de profundidad, la dimensión de la religión.

Tillich nos llama a ubicar el tema de la técnica en un lugar importante en la reflexión

teológica, y preguntarnos: ¿Qué implicaría orientar nuestro mundo hacia la instauración de una teonomía?, ¿qué significado tienen los avances técnicos frente a lo Incondicionado?, ¿cómo orientar las técnicas hacia el significado último del hombre y su existencia?

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía está ordenada alfabéticamente

1. OBRAS DE PAUL TILLICH

1.1. LIBROS:

Biblical Religion and the Search for ultimate Reality. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

Christianity and the Encounter of World Religions. New York: Columbia University Press, 1963. 97 p.

Dynamics of Faith. New York: Harpen and Row, 1958. 136 p.

Love Power and Justice. New York: Oxford University Press, 1954. 125 p.

Morality and Beyond. New York: Harper & Row, 1963. 95 p.

Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God. Chicago (USA): The University of Chicago Press, 1951. 300 p. 1 vol.

Systematic Theology: Existence and the Christ. Chicago (USA): The University of Chicago Press, 1957, 187 p. 2 vol.

Systematic Theology: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God. Chicago (USA): The University of Chicago Press, 1963. 434 pp. 3 vol.

The Courage to Be. Londres (England): Yale University Press, 1952. 197 p.

The Religious Situation [Die Religiöse Lage der Gegenwart], Translated by Richard Niebuhr. U.S.A.: Meridian Books, 1956. 219 p.

The Socialist Decision [Die sozialistische Entscheidung]. Translated by Franklin Sherman. New York: Harper and Row, 1977. 185 p.

The System of the Sciences according to Objects and Methods [Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden]. Translated and introduced by Paul Wiebe. USA: Associated University Presses, 1981. 231p.

The World Situation. New York: Meridian Books, 1956. 51 p.

1.2. COLECCIONES DE ENSAYOS, SERMONES Y LECCIONES:

1.2.1. COLECCIONES DE ENSAYOS EDITADAS POR EL MISMO TILLICH

The Interpretation of History. Translated by N. A. Rasetzki and Elsa L. Talmey. New York: Charles Scribner's Sons, 1936. 284 p.

The Protestant Era. Translated by James Luther Adams. Chicago (USA): The University Chicago Press, 1948. 233 p. Seventh Impression 1973.

1.2.2. COLECCIONES DE SERMONES EDITADAS POR EL MISMO TILLICH

The Eternal Now. New York: Charles Scribner's Sons, 1962. 185 p.

The New Being. New York: Charles Scribner's Sons, 1955. 179 p.

The Shaking of the foundation. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. 186 p.

1.2.3. COLECCIONES DE ENSAYOS Y LECCIONES EDITADAS POR OTROS

A History of Christian Thought, From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. Carl E. Braaten (ed.). USA: Touchstone Book, 1968. 550 p.

Gesammelte Werke. R. Albrecht (ed.). Stuttgart. 1959 – 1975.

Band IV: *Philosophie und Schicksal*

Band VIII: *Offenbarung und Glaube*

Band XIII: *Impressionen und Reflexionen*

Band XIV: *Register und Bibliographie*

My Search for Absolutes. Ruth Nanda Anshen (ed) Credo Perspectives. New York: Simon & Schuster, 1967. 143 p.

Political Expectation. James Luther Adams (ed.). Translated by Charles W. Fox, James Luther Adams. USA: Mercer University Press, 1971, 188 p.

The Future of Religion. Jerald C. Brauer (ed). New York: Harper and Row, 1966. 93 p.

The Irrelevance and Relevance of the Christian Message. Durwood Foster (ed.).USA: The Pilgrim Press, 1996. 73 p.

The Spiritual Situation in Our Technical Society. J. Mark Thomas (ed.). Georgia (USA):Mercer Press, 1988. 213 p.

Theological Writings. Carl Heinz Ratschow (ed.). New York: De Gruyter, 1992, Main Works 6 vol.

Theology of Culture. Robert C. Kimball (ed.). New York: the University of Chicago Press, 1959, 213 p.

Ultimate Concern: Tillich in Dialogue. D. Mackenzie Brown (ed.). New York: Harper and Row, 1965. 234 p.

What is Religion?. Translated and edited by James Luther Adams. New York: Harper Torchbook, 1973. 182 p

Writings in the Philosophy of Culture. Michael Palmer (ed.). Berlín: De Gruyter, 1990. 382 p. Main Works 2 vol.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

ADAMS, James Luther (ed.). *The Thought of Paul Tillich*. New York: Harper and Row, 1985.

ADAMS, James Luther. *Paul Tillich´s Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: Harper and Row, 1965.

AMBRUSTER, Carl J. *La vision de Paul Tillich*. París: Aubrier, 1971.

BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*.Chile: San Pablo, 2009.

BOEHME, Jacob. *Mysterium Magnum*. Traduit par Nicolas Berdiaff. Paris: Bibliotheque Philosophique, 1945.

- BÖHME, Jakob. *Sämmtliche Werke*. K.W. Schiebler (ed.). Leipzig, 1842. 4. Band.
- CAREY, John. *Paulus Then and Now*. Georgia: Mercer, 2002.
- CAREY, John (ed). *Theonomy and Autonomy: Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture*. U.S.A: Mercer, 1984.
- CAREY, John (ed.). *Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*. USA: Mercer, 1978.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Traducción de Ana Domenech. Barcelona: Ariel, 2004. 7 Vol.
- CHURCH, F. Forrester. *The Essential Tillich*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- CLAYTON, John. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin – New York: De Gruyter, 1980.
- CRUZ, Eduardo. *A Theological Study Informed by the Thought of Paul Tillich and the Latin American experience: The Ambivalence of Science*. New York: The Edwin Mellen Press, 1996.
- FERRELL, Donald R. *Logos and Existence: The Relationship of Philosophy and Theology in the Thought of Paul Tillich*. New York: Peter Lang, 1992.
- GUARDINI, Romano. *Cartas del lago de Como* [Briefe von Comer See], Versión española por Victor Bazterrica, San Sebastián: Ediciones Dinor, S.L., 1957.
- GUARDINI, Romano. *El Ocaso de la Edad Moderna: un intento de orientación* [Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung], traducido al castellano por José Gabriel Mariscal. 2da ed. Madrid: Guadarrama, 1963.
- GUARDINI, Romano. *El Poder: un intento de orientación* [Die Macht: versuch einer wegweisung], traducido al castellano por Andrés-Pedro Sanchez Pascual. 3ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- HAMILTON, Kenneth. *The System and the Gospel*. Michigan: William B. Erdmans, 1963.
- HUMMEL, Gert (ed.). *The Theological Paradox*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

HUMMEL, Gert (ed.). *God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*. New York: Walter de Gruyter, 1989.

KEGLEY, Charles (ed.). *The Theology of Paul Tillich*, New York: The Pilgrim Press, 1982.

KELWAY Mc, Alexander. *The Systematic Theology of Paul Tillich*. 2d. Edition, New York: New York Dell, 1964.

KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Seconde Édition. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1971.

LEIBRECHT, Walter (ed.). *Religion and Culture: essays in honor of Paul Tillich*. New York: Books for Libraries, 1972.

MAHAN, Wayne. *Tillich's System*. Texas: Trinity University Press, 1974.

NEWPORT, John. *Paul Tillich: Serie Makers of the Modern Theological Mind*. U.S.A: Hendrickson Publishers, 1984.

NOEMI, Juan. *Interpretación teológica del presente: el ensayo de Paul Tillich en su primer período (1919-1933)* Tesis (Doctorado en Teología). Santiago (Chile): Ediciones Paulinas, 1976. Anales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica 26 vol. (1975).

NUOVO, Victor. *Visionary Science: A translation of Tillich's "On the Idea of a Theology of Culture with a Interpretive Essay"*. Detroit: Wayne State University, 1987.

PAUK, Wilhelm & Marion. *Paul Tillich: His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1976. 1 vol.

POMEROY, Richard M. *Paul Tillich: A theology for 21st century*. San José: Writer's Showcase. 2002.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie der Offenbarung*. Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974. 2. Band.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Antropos, 1989. Edición bilingüe.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie de la Révélation*. Traduction sous la direction de Jean-Francois Marquet et Jean-Francois Courtine. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. Livre II. Premiere Partie.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie de la Révélation*. Traduction sous la direction de Jean-Francois Marquet et Jean-Francois Courtine. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. Livre III. Deuxieme Partie.

SCHRADER, Robert. *The Nature of Theological Argument: A study of Paul Tillich*. Missoula: Scholars Press, 1975.

SILVA, Sergio. Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia. *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* (Argentina). 2004, año VI, N°1, p.119 – 134.

SILVA, Sergio. La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20. *Teología y Vida*. 2003, vol. 44, n.4, p. 444-488.

SILVA, Sergio. La teología ante la modernidad científico-técnica. *Teología y Vida*. 1997, vol. 38, n. 1-2, p. 81-101.

STENGER, Mary Ann. *Dialogues of Paul Tillich*. Macon: Mercer, 2002.

STOUDT, John Joseph. *Jacob Boehme: His life and Thought*. Oregon (USA): Wipf and Stok Publishers, 2004.

STUMME, John. *Socialism in Theological Perspective: A Study of Paul Tillich 1918-1933*. Missoula: Scholars Press, 1978.

THATCHER, Adrian: *The Ontology of Paul Tillich*. USA: Oxford University Press, 1978.

THOMAS, J. Mark. *Ethics and Technoculture*. USA: University Press of America, 1987.
USA: Edwards Brothers, Inc, 1978.

THOMPSON, Ian E. *Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

TILLICH, Hannah. *From Place to Place: travels with Paul Tillich*. New York: Stein and Day, 1976.

TILLICH, Hannah. *From Time to Time*. New York: Stein and Day, 1973.

ZIZEK, Slavoj and SCHELLING, F.W.J. *The Abyss of Freedom /Ages of the World*.
English translation by Judith Norman. U.S.A.: The University of Michigan Press, 1997.

