EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO EN PAUL TILLICH Y JEAN-LUC MARION

THE ONTOLOGICAL ARGUMENT IN PAUL TILLICH AND JEAN-LUC MARION

Carlos Arboleda Mora[*]

RESUMEN

Se presentan las concepciones sobre el argumento ontológico en Paul Tillich y en Jean-Luc Marion. Paul Tillich no ha creado una propia escuela de pensamiento, pero ha influido sobre muchos pensadores. Abre el camino a posteriores reflexiones, desde diversos puntos metodológicos, sobre el problema ontológico, sobre la realidad de Dios y sobre la relación del Ser con la cultura. Se puede decir que, a partir de él, se abren caminos para pensar el papel de

ABSTRACT

This essay aims at presenting the concepts related to the ontological argument in Paul Tyllich and Jean-Luc Marion. Paul Tyllich did not create his own school of thought but he has exerted his influence on many thinkers. He leads the path to further reflect, from varied methodological stances, on the ontological problem, on the reality of God and on the link between Being and culture. It can be said that, starting with him, new venues are opened to think the role of

[*] Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana; Magister en Sociología de la Universidad Gregoriana de Roma, Master en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es docente investigador y director del Grupo Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana. Dirección electrónica: carlos.arboleda@upb.edu.co

Artículo recibido el día 20 de febrero de 2010 y aprobado por el Comité Editorial el día 19 de mayo de 2010.

la mística en el conocimiento del *Being itself* (el ser mismo), la relación dinámica en la vida del hombre, el darse del Ser como ágape, la correlación entre mística y cultura. Y Jean-Luc Marion lleva a su plenitud las ideas de Anselmo y Tillich: Dios no se piensa sino que se da.

PALABRAS CLAVE
Argumento ontológico, San Anselmo, Paul Tillich, Jean-Luc Marion, El Ser.

mysticism in the knowledge of Being itself, the dynamic relations in man's life, the offering of Being as agape, the correlation between mysticism and culture. Jean-Luc Marion fulfills the ideas of Anselm and Tillich: God does not think of Himself but offers Himself.

KEY WORDS
Ontological argument, Saint Anselm, Paul Tillich, Jean-Luc Marion, Being.

Tillich busca reconsiderar el argumento ontológico tratando de despojarlo de su aspecto ontoteológico que trataba de buscar una deidad teística sobre la base de una idea de esta deidad. Conserva de él la idea implícita del conocimiento universal de algo trascendente en la conciencia del ser humano.

Tillich niega que Dios "exista", o que sea un Ser. Dios es *el* ser mismo, no *un* ser (1951 205-237). La idea que persigue al negar la existencia de Dios o que sea un ser, es afirmar la aseidad de Dios. Ningún aspecto de la realidad finita, ni ninguna categoría de pensamiento puede ser aplicado literalmente a Dios (209-235). Si algún aspecto de la realidad finita se aplica literalmente a Dios, ello significa que ese aspecto es más grande que Dios. Ninguna categoría aplicable a la realidad finita puede encerrar en sí misma a Dios.

Hay una larga tradición judeocristiana de teología negativa[1]. Esta niega que haya conocimiento literal y conceptual de Dios. Sin embargo, permanece un hálito de ser existente en las formulaciones filosóficas o teológicas negativas. Tillich critica ese lenguaje en cuanto Dios es pensado como ser o como entidad individual, ello implica que la categoría sustancia está siendo aplicada a Dios (235). Hablar de Dios como ser es aplicar la categoría de sustancia a Dios y someterlo a ella.

Un gran desafío para la filosofía occidental es precisamente despojarse de esas categorías. Puede ser que la idea de un ser necesario implique ser concebido como un ser. Es un objeto que es parte de la realidad entera y del cual el sujeto tiene un concepto correspondiente. Pero es un ser que hace que él mismo exista, o contiene su propia existencia, más bien que descansar en algo que exista. Este desafío no es claramente afrontado en Tillich, pues él no hace una crítica explícita del ser necesario (Olson 2004). No Obstante, de acuerdo con los comentaristas de Tillich, hay un paso en él de lo griego a lo moderno, de lo estático a lo dinámico, que permitiría entender hacia el futuro una concepción más donativa del ser.

"… va siendo reconocido que el sistema teológico de Tillich representa una ontología dinámica, una ontología en que el proceso y la acción de hacerse son los aspectos centrales del ser, y en la que el paso histórico, más bien que formas eternas y el ser estático, constituye la noción más fundamental.

---

[1] Apofático indica una técnica de negación. La palabra es relacionada con el griego "*apo-phasko*", "*apo-phemi*", que indica 'no digo', 'niego', y el sustantivo "*apophasis*" que quiere decir 'la negación'. El pensamiento apofático denota una actitud específica hacia el Absoluto completa e infinitamente diferente de todas nuestras palabras, conceptos y nociones; que su alteridad es mejor expresada por la negación y no por la afirmación así esta sea muy elevada. (*Cf.* Kocijancic 2004).

La teología negativa (apofática) rechaza la posibilidad total de un conocimiento o afirmación positivos de Dios. No es posible decir lo que Dios es, sino lo que Dios no es. Decir algo de Dios es hablar de cosas finitas y no de lo infinito que es inabarcable por el concepto. Dios está más allá de los conceptos y las proposiciones del sujeto. Esta teología negativa en el cristianismo se inicia con Clemente de Alejandría, San Agustín y especialmente con Dionisio Areopagita.

Esto puede ser argumentado en varias formas: la vida dinámica y no el descanso, es el símbolo básico para Dios" (Gilkey 1985 314-315). Pero Gilkey acepta en Tillich un lado griego clásico y otro moderno que se presentan simultáneamente. Grigg enfatiza también el elemento dinámico cuando dice que la discusión de la vida en Tillich se enfoca en el elemento dinámico de la misma. Concentrándose en este elemento, Tillich descubre no sólo una mezcla de esencia y existencia, sino también un aspecto de la estructura ontológica no evidente en las partes previas de su investigación (Grigg 1985 80).

Ferrell dice que el Logos eterno de carácter ahistórico tiene un elemento dinámico en el sentido de que se manifiesta en el proceso histórico, pero que, de todos modos, ésto no es claro y consistente en Tillich y por eso sigue siendo un "Tillich esencial" (Ferrell 1992 13).

Aunque Tillich sí critica la concepción de Dios como sustancia necesaria y se puede colegir que es el mismo concepto que el de ser necesario (1951 209), en él se da una implícita concepción ontoteológica en cuanto subrepticiamente aplica una categoría finita a Dios.

Tillich es influenciado por la filosofía de Heidegger especialmente en la cuestión del ser. El hombre es capaz de la pregunta ontológica por el choque del no ser, lo que se denomina la conmoción ontológica. Tillich trata de desarrollar su propio concepto de ser y allí al hablar de fundamento del Ser, todavía queda aprisionado por el horizonte del ser, aunque su Ser no es estático sino dinámico por el movimiento dialéctico que obra en su interior. El fundamento de lo real es una creatividad dialéctica viva que se conquista a sí misma a través de la eterna conquista de su no ser. Allí en el fondo anida una concepción teológica del Ser. Es lo que Rorty llama los resabios metafísicos de la teología de Tillich, especialmente su recurso a la palabra Ser (Rorty 1991 63-77). Pero su aporte principal es que el fundamento del ser (*ground of being)* da significado y profundidad a la existencia, sin ser un ente, aunque sea entendido como el ente más alto o como una Persona.

"Tal ser sería él mismo una sustancia con accidentes y abriría otra vez la cuestión de la misma sustancialidad" (Tillich 1951 209). Dios es la respuesta a la cuestión "¿Qué es el ser mismo?" y es la respuesta a la pregunta "¿Qué es Dios?". Esta es la correlación del símbolo Dios como respuesta a una cuestión universal. Pero no es una definición de un término o la atribución de una propiedad a un sujeto (Klemm 1986 161-162). Está bien, pero si existe ese ser individual debe ser entendido bajo la categoría de sustancia. La aseidad de Dios sólo puede ser sostenida si ese Dios es el ser mismo. Pero esa sustancia, por participación, fundamenta la existencia de los seres. Dios como ser mismo es la fuente de todo, es trascendente, no determinado por la mente, y sin embargo, relacionado con todo lo que es, incluyendo la propia conciencia del sujeto, es el poder que domina el no-ser y lo hace ser. Dios es el Incondicionado en cuanto no puede ser determinado por la mente y trasciende la estructura sujeto-objeto. Pero es importante en Tillich mostrar que algo Incondicionado puede aparecer en el conocimiento (Olson 2004).

La identificación de Dios como el Ser mismo o Incondicionado es esencial para una captación reflexiva de Dios en la filosofía y en la teología. Pero Tillich no describe la experiencia inmediata de Dios. El muestra que ésta está fundida con algunas representaciones concretas de Dios que funcionan como símbolos. No excluye, sin embargo, experiencias místicas desprovistas de símbolos concretos. Allí Tillich comienza a hablar un lenguaje oscuro: "Dios es incondicionado, lo que lo hace Dios; pero lo Incondicional no es Dios" (1959 24). En el significado interior de Dios está la Incondicionalidad, pero la totalidad de Dios es más que la idea de Incondicionado. "La palabra Dios es llenada con los símbolos concretos en los que la humanidad ha expresado su preocupación última, su ser asido por algo incondicional" (24-25).

Aquí se plantea el argumento ontológico. El acercamiento ontológico se define por la posición epistemológica de que hay un conocimiento (*awareness*) de lo incondicional dentro de la conciencia. Pero no es la simple síntesis de objetos percibidos por los sentidos y el cuestionamiento de su

origen. La conciencia tiene el conocimiento de algo incondicionado y puede llegar a él. Es como un elemento constituyente de la misma conciencia. Esta llegada a lo incondicionado se hace por las condiciones normales de la experiencia al estilo de Kant[2]. Esto envuelve una deducción trascendental de las condiciones del conocimiento. Por una parte, es indudable que el sujeto sigue una norma de verdad, y por otra, que seguir esa norma involucra el conocimiento de algo incondicionado. Tillich usa el concepto tradicional de verdad como correspondencia entre sujeto y objeto (1957 80).

La norma de verdad, para Tillich, es que hay algo incondicionado que trasciende la distinción entre sujeto y objeto. O también la identidad entre sujeto y objeto (*Id.* 14). Es el ser mismo apareciendo en la función teórica como aquello que está más allá de la subjetividad y la objetividad. Esa norma no es meramente subjetiva, pues el sujeto la usa para afirmar o negar la correspondencia entre los objetos. Y como el sujeto la porta, no puede ser meramente objetiva. Como permite el juicio (síntesis), ella debe tener una identidad entre sujeto y objeto, o fundamentar esa identidad. El sujeto puede usar la norma de verdad y es conciente de que la puede aplicar. Hay una certeza incondicional *("unconditional certainty*") acerca de la norma (23). Lo incondicionado aparece allí como una demanda por conocimiento y verdad. El sujeto está como condicionado por la norma a buscar la verdad y esto indica el camino del proceso científico. Está llevado a ir más allá en la ciencia (Tillich 1981 34-37). Esta demanda de más conocimiento, remite

[2] Tillich a lo largo de su vida no profundizó mucho en la experiencia religiosa mística. Lo hizo al final de su vida. Aquí se refiere a la experiencia religiosa ontológica. El dice que "los argumentos no prueban la existencia de Dios, sino que son expresiones de la cuestión de Dios que está implicada en la finitud humana" (1959 205). Los argumentos no abren la realidad de Dios pero sí colocan una pregunta que debe ser contestada por la revelación (Olson 2004). La experiencia concreta de Dios fusiona dos elementos: lo incondicionado y alguna realidad concreta que simbolice lo incondicionado. Esos símbolos se dan en la revelación histórica que fundamenta una concreta tradición religiosa. Ellos muestran que lo incondicionado está presente en la conciencia, pero no abren plenamente la realidad de Dios. Aunque la religión histórica quiere, a través de sus símbolos, decir algo del Incondicionado, el argumento ontológico, según Tillich, sólo quiere reconocer que el elemento Incondicionado está presente en la estructura de la razón y la realidad (208).

a la profundidad de la razón, o a la presencia de lo incondicionado en el proceso de conocimiento que es "apuntar al infinito poder del ser y de lo últimamente real, a través de las verdades relativas en cada campo del conocimiento" (Tillich 1951 79). Lo incondicionado está en el proceso total del conocimiento. Es presencia (lo últimamente real en las verdades relativas) y es demanda (el inapagable deseo de una completa unidad de la verdad) en la totalidad del proceso del conocimiento (Klemm 1986 160-168). Tillich asume que el ser mismo no puede ser pensado u objetivado. El *Dasein* tiene un interés en el ser mismo en cuanto puede preguntar acerca del significado de su ser. Pero esa pregunta no la puede contestar el mismo ser humano, sino que lo incondicionado rompe a través de la estructura ontológica del mismo ser humano como una dimensión de profundidad.

Dado el poder que da al proceso de conocimiento, Tillich no llama al argumento ontológico de esa manera, sino "análisis del pensamiento humano" o "descripción racional de la relación de nuestra mente con el ser como tal" (1959 15). Critica a San Anselmo, pues simplemente propone moverse de algo conocido (una idea de Dios en la mente) a algo desconocido (la realidad de Dios fuera de la mente) (15). Dios permanece desconocido y no experimentado. Es una idea, y un posible objeto que puede acomodarse a un posible concepto, pero no algo presente en el sujeto. Pero a pesar de su rechazo de la forma argumentativa de San Anselmo, Tillich agradece la vuelta al sujeto para encontrar a Dios. Así lo anota Olson:

> Hablando afirmativamente del enfoque anselmiano en el Proslogion, él dice "Antes que el pensamiento vaya fuera de sí mismo al mundo, él debe estar seguro de Dios". Esta forma de argumentar soluciona los problemas inherentes al enfoque cosmológico, que mira a Dios como un objeto cuestionable y que mira primero al mundo o algunas de sus características, para determinar si Dios existe. Como el argumento trascendental de Tillich muestra, el sujeto toma una conciencia de Dios en el mundo, una conciencia presente en el proceso de conocimiento (2004 162).

En esta forma, Tillich trata de escapar a la ontoteología encubierta en los argumentos cosmológicos y prefigura la manifestación del don a través del

sujeto, aunque todavía no como manifestación pura del don, como lo hará Marion. Pero sí se vislumbra la capacidad de recibir ese fenómeno por parte del sujeto. Otro momento en el que Tillich ve aspectos positivos en Anselmo es cuando dice: "la afirmación anselmiana de que Dios es un pensamiento necesario y que por tanto esta idea debe tener realidad objetiva y subjetiva es válida pensando en cuanto, por su misma naturaleza, implica un elemento incondicional que transciende subjetividad y objetividad, es decir, un punto de identidad que hace la idea de verdad posible" (1951 207). El problema de San Anselmo es creer que Dios es un ser por encima del hombre y que éste tiene un concepto correspondiente de él, o sea que hay una preconcepción pensada de Dios o una idea innata del principio de infinitud, o en otro caso, la idea de Dios en Anselmo correspondería a un resultado de una fuerte intencionalidad especulativa. En este sentido, Tillich plantea la manifestación de la dimensión de la profundidad, cosa que sucede en una situación extática como un estado del espíritu que es extraordinario en el sentido de que la mente trasciende su situación habitual. Es llegar a la dimensión de la profundidad por una conmoción ontológica en que las estructuras de la razón son sacudidas por la conciencia del último límite.

Tillich presupone así el ser como la esencial unidad entre el pensador y lo que es pensado, superando el paso del pensamiento a la existencia que se da en el argumento anselmiano. Dios no es una idea en la mente que pasa a ser realidad fuera de ella. Parece, sin embargo, que en el fondo, Tillich supone que sobre el sujeto-objeto hay una realidad más allá y que hay que dar un salto epistemológico para asirlo. Hay un neoplatonismo en su argumento, pues apunta a la "intuición" de un fundamento absoluto. Si hay un fundamento ontológico, es muy difícil probarlo por la razón. Más bien es un supuesto o una realidad asequible por otro medio como la donación fenomenológica, pero hasta allá no llega Tillich. Pero es importante que se fijen las condiciones con las cuales se puede llegar a las últimas fases del conocimiento que permitan el darse de esa realidad. Y que permitan explicar el mecanismo de la unidad entre el pensador y lo que es pensado (y cómo se da este pensamiento). Esa es la obra que realizarán Marion, Henry

y Levinas especialmente: mostrar cómo se da esa realidad al sujeto en el proceso del don. Marion mismo pone en duda el carácter ontológico del argumento. Sostiene Marion que el argumento aparece en las discusiones antes del problema ontológico tal como lo entiende la metafísica moderna (1992 201-218). Establece que cuando Kant creó el sintagma "argumento ontológico" (1973 269), lo entendió como "inferir la existencia de una suprema causa absolutamente a priori de los meros conceptos" (Marion 1992 203). Para que el argumento sea verdaderamente ontológico, debe probarse la existencia a partir de puros conceptos y de puros conceptos de esencia. ¿Ahora, hay un concepto que pueda comprender la esencia de Dios? Descartes lo denomina el supremo ser o ser supremamente perfecto. Pero este concepto no habla de la esencia sino de la diferencia (*Id.* 205). Y no queda claro en Descartes cómo a la esencia pueda sumarse la existencia. Pero es un concepto perfectamente ontológico. Por otra parte, Anselmo parte de la fe (*"fides quaerens intellectum" y "exemplum de ratione fidei*", San Anselmo *Proslogium* 1451), o sea que se trata de racionalizar lo que la fe ha dado. La fe es la condición de la especulación y el último horizonte de la comprensión. De ahí que Dios sea el punto de partida y el punto de llegada.

"Entonces, atrapado entre la presuposición de la fe y la inaccesibilidad de Dios, el argumento de Anselmo se demuestra bastante incapaz de mostrar cualquier concepto de Dios, o esperar por alguno. Es más, este argumento nunca implica tal concepto porque descansa precisamente en la imposibilidad de cualquier concepto de Dios en absoluto. La base del argumento no es la confianza en el concepto, sino en un no concepto, reconocido como tal" (Marion 1992 208).

Aún más, continúa Marion, si Dios existe, puede sólo ser pensado como algo que no se puede concebir. El concepto no puede con lo trascendente. Como concepto, Dios admite sólo la trascendencia de todo concepto concebible. Tan pronto como algo pueda ser concebido dentro de límites fijos, este concepto no alcanza a Dios de ninguna manera. Inversamente, el pensamiento se abre a sí mismo sólo cuando alcanza los límites superiores

de sí mismo (*Ibíd*). La única evidencia de que el pensamiento puede tratar con la cuestión de Dios se da cuando trasciende todos los conceptos y experimenta los límites de su poder de concebir conceptos. Sólo cuando se experimenta el máximo de lo que no puede captar, más allá del concepto, se puede encontrar a Dios. Este aparece solamente cuando el pensamiento no puede ir más allá, o donde los conceptos se detienen. El "*id quod majus cogitari nequit*" ni da un concepto de Dios, ni da acceso a un ser trascendente[3]. El sólo indica los límites de los esfuerzos por llegar a Dios desde el concepto. En esta forma, y en ésto están de acuerdo Tillich y Marion, el argumento trata más de la finitud humana que de Dios. En otra forma, trata de la imposibilidad de la concepción de Dios y de la finitud del pensamiento humano. El problema del argumento anselmiano no es de Anselmo, sino de sus críticos que no lo han entendido.

"Se equivoca quien trate de entender el argumento anselmiano con la prueba cartesiana o leibniziana... que parten de la idea de Dios como *ens perfectissimum*, la idea de lo más perfecto...En efecto en Anselmo no se trata del análisis de un concepto como lo hacen la mayor parte de los defensores del argumento ontológico, sino, más bien, de un análisis de nuestra manera de comprender a Dios que la de un simple concepto" (Viola 1972, ctd Marion 1992 209).

---

[3] El texto completo de San Anselmo es: «Certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, ic ipsum quo majus cogitari non potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re.» -"Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad" (San Alselmo 1458). Es importante señalar cómo la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, trata de mostrar la mutua relación y circularidad que se da entre Filosofía y Teología, recurriendo de manera especial a San Agustín y a San Anselmo.

El no concepto de Dios implica la impotencia del pensamiento humano de fijarlo en un concepto. La trascendencia del *majus* significa que puede existir *in re* pero trasciende los límites trascendentales. ¿Pero como podría lo que no está en el pensamiento (trascendental) estar en el ser trascendente? Marion dice que en el pensamiento de Anselmo, el "*id quod majus cogitari potest*" no se refiere a un mínimo sino a un máximo, trastornando los grados del ser distinguiendo tres diferentes niveles. Hay seres en el entendimiento que no están en la realidad (el cuadro que el pintor tiene en su mente pero todavía no en su lienzo). Está el ser que está en el entendimiento y en la realidad (*in intellectu et in re*). Y está el ser que es pero que no está en el entendimiento (*in re et non in intellectu*). Marion cita una oración de Anselmo: "Oh Dios, no solamente eres aquello que algo más grande no puede ser pensado, sino también algo más grande de aquello que puede ser pensado" (*"Ergo Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit"*) (Marion 1992 212). Cuando Anselmo va más allá: "*Id quo nihil melius cogitari potest"* (*Proslogion* XIV/111 9/102-103), aparece el bien como elemento fundamental en la definición de Dios. El bien excede la esencia y el concepto, pues puede ser pensado sólo como dado, sin medida ni concepto. El cambio a "*melius*" indicando el sumo bien no indica un límite sino el ir más allá del límite. "Oh inmensa bondad que excedes todo intelecto" *("O immensa bonitas quae sic omne intellectum excedis"*) (*Proslogion* X/107 26-27). El amor va más allá del intelecto pues el amor desea lo que permanece desconocido, mientras que el conocimiento no alcanza lo que permanece desconocido. Substituyendo bien por esencia, Anselmo aleja su argumento de toda interpretación ontológica. Marion concluye: "Si Dios ha de ser conocido, lo será únicamente en el horizonte del Bien" (1992 217). Así Marion hace una interpretación no ontológica del argumento anselmiano, aunque reconoce que es difícil convencer a muchos de que es difícil hacer argumentos sin darle preeminencia al ser como ha sido costumbre en la filosofía, y preguntándose cómo puede un argumento no metafísico ser válido, pero afirmando que Anselmo mismo creía que su argumento no era metafísico.

Tillich no ha creado una propia escuela de pensamiento, pero ha influido sobre muchos pensadores (Parrella 1993 ctd Halme 2002). Abre el camino a posteriores reflexiones, desde diversos puntos metodológicos, sobre el problema ontológico, sobre la realidad de Dios y sobre la relación del Ser con la cultura. Se puede decir que, a partir de él, se abren caminos para pensar el papel de la mística en el conocimiento del *Being itself* (el ser mismo), la relación dinámica en la vida del hombre, el darse del Ser como ágape, la correlación entre mística y cultura...

Tillich aporta un elemento neoplatónico que será recogido por los filósofos posteriores. La revelación se da por la "razón extática" que es similar al éxtasis de Plotino. Tillich menciona el éxtasis en la Teología sistemática unas 25 veces indicando que hay pecado y alienación entre lo humano y lo divino y por eso el Espíritu Divino debe invadir el espíritu humano: "Si el Espíritu divino irrumpe en el espíritu humano, lo lleva fuera de sí mismo. El espíritu es llevado a una exitosa autotranscendencia; es agarrado por algo último e incondicional. Éxtasis es el término clásico para este estado del ser arrebatado por la Presencia Espiritual. Describe la situación humana bajo la presencia espiritual exactamente" (Tillich 1951 111-112 ctd Cooper 2002 326). Esa experiencia sólo se puede expresar mediante el lenguaje simbólico y no en el lenguaje de la analogía como lo hace Santo Tomás, ya que el símbolo y la analogía no son la misma cosa. Dos términos son análogos por razón de una esencia en ambos, pero si no son de la misma esencia, se debe usar el símbolo, pues hay otro nivel ontológico, un nivel más imaginativo. Propone así Tillich una especie de participación mística en el fundamento de la realidad (*ground of reality*).

Además, Tillich niega que haya un contenido de conocimiento en los símbolos religiosos: "El elemento no simbólico en todo conocimiento religioso es la experiencia de lo incondicional como el límite, el fundamento, y el abismo de todo lo condicional. Esta es la experiencia-límite de la razón humana y por lo tanto es expresable en términos racionales negativos. Pero el incondicional no es Dios. Dios es el concepto afirmativo que señala más

allá del límite de los términos negativos racionales y por lo tanto es un término positivo simbólico" (1941 2030).

El símbolo representa una verdad existencial para Tillich (Adams 1965 247-251), verdad con la que no puede mantener una actitud de espectador sino a la que debe rendirse el yo, idea que tomará Jean-Luc Marion. El símbolo no da conocimiento objetivo sino que crea una conciencia del misterio, un camino místico para entender la decisiva experiencia de la revelación. Tillich se sitúa así en el camino de los místicos como Boehme, Plotino y Eckhart, entre otros. Esta experiencia es el éxtasis. El éxtasis apunta a un estado de la mente en que la razón está más allá de sí misma, más allá de la estructura subjeto-objeto (Tillich 1951 111-112). Sólo que en Tillich este éxtasis es inducido por una conmoción ontológica (*ontological shock*), la experiencia de que puede haber algo y no nada, distinto al hecho de la donación del fenómeno saturado que da la fenomenología radical. Queda claro sí que el éxtasis no es producto de la razón ni destruye la razón (Tillich 1951, ctd Cooper 2002 330; Cooper ctd Baine 2002 330-331; Pastor 1997 267-308; Guerra 1983 501-542).

En consecuencia, hay dos elementos neoplatónicos importantes en Tillich y que iluminan el camino hacia la fenomenología francesa: la experiencia y el éxtasis. Tillich niega toda revelación no basada en la experiencia (aunque luego pasa muy rápido a la teología cristiana para hablar del logos cristiano -el poder del símbolo de Cristo-). La filosofía pregunta las cuestiones fundamentales de la vida y encuentra las respuestas en la Teología, no sólo en la doctrina sino también en la razón extática. Así lo plantea John Charles Cooper al hablar de la influencia de Plotino y de sus éxtasis unitivos en Tillich. Lo que sucedió a Plotino cuatro veces y a Porfirio una vez, Tillich lo plantea para los cristianos como el poder inmenso del símbolo de Cristo, pero sólo Marion lo lleva al culmen: Dios es el don. e

Bibliografía

Adams, James Luther. *Paul Tillich´s philosophy of culture, science, and religion*. New York: Harper and Row, 1965.

Cooper, John Charles. "Paul Tillich´s system and neoplatonism". *Neoplatonism and contemporary thought*. Ed. Baine, Harris, R. New York: State University of New York Press, 2002.

Ferrell, Donald R. *Logos and existence. The Relationship of Philosophy and Theologhy in the Thought*, New York: Peter Lang, 1992.

Gilkey, Langdon. "The New Being and Christology". *The Thought of Paul Tillich. San Francisco: An American Academy of Arts and Sciences Book*. Eds. James Luther Adams & Wilhelm Pauck & Roger Lincoln, Shinn. Harper & Row, 1985.

Grigg, Richard. *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Post-theistic System*. Macon: Mercer University Press, 1985.

Guerra, Santiago. "Luteranismo y mística en la teología de Paul Tillich". *Revista de Espiritualidad*. 42 (1983): 501-542.

Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa, 1973.

Klemm, David E. *Hermeneutical inquiry. The interpretation of existence*. Atlanta: Scholars Press, 1986.

Kocijancic, Gorazd. Apophasis: uncertain theses about the knowledge of god. En: Convegno internazionale Rivelazione e conoscenza. Abadía de Rosazzo. Ponencia presentada en el Convegno Internazionale Rivelazione e conoscenza. Abadía de Rosazzo (Italia). Istituto Internazionale Jacques Maritain, 2004. 18 may. 2007 <http://www.maritain.org/eventi/Rosazzo/Resources/Materiali.pdf>.

Marion, Jean-Luc. "Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant". *Journal of the History of Philosophy.* 30. 2 (1992): 201-218.

Olson, Duane. "Paul Tillich and the ontological argument". *Quodlibet Journal*. 6. 3 (Jul.-Sept., 2004). 14 jun. 2007 <http://www.Quodlibet.net>.

Parrella, Frederick J. "Introduction. Paul Tillich's theological legacy: Spirit and community, XV-XXIII. International Paul Tillich conference". *The polarity of dynamics and form. The basic tension in Paul Tillich's thinking. Disertación académica para el doctorado en teología* New Harmony, 17-20 June 1993. Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 73. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1995. Ed. Halme, Lasse. University of Helsinki, Department of Systematic Theology, Faculty of Theology. Enero 2002 <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/syste/vk/halme>.

Pastor, Félix Alejandro. "La cuestión de lo incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich". *Gregorianum.* 78 2 (1997): 267-308.

Rorty, Richard. *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers.* Cambridge: Cambridge, 1991.

San Anselmo. *Proslogium*, 1451. <www.multimedios.org/docs/d001525/p000003.htm>.

Tillich, Paul. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row, Publishers, 1957.

_____. "Symbol and knowledge". *Journal of Liberal Religion*. 2 (1941).

_____. *Systematic Theology I,* Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

_____. *The Sistems of the Sciences according to Objects and Methods*. London and Toronto: Associated University Press, 1981.

———. *Theology of culture*. New York: Oxford University Press, 1959.