

El simbolismo religioso en la teología de Paul Tillich

El lenguaje constituye el acto cultural fundamental por el que el hombre transforma, interpreta y comprende su alrededor. Por el lenguaje el hombre crea un universo de significaciones que le permite comunicarse con sus semejantes, designar y construirse un mundo de objetivos, hacer progresar su conocimiento de las cosas y expresar su encuentro con la realidad. Ahora bien, cada función cultural tiene su propio lenguaje; así, existe un lenguaje político, popular, técnico, científico, poético, religioso. Cada uno de estos expresa una calidad o dimensión diferentes de nuestro encuentro con la realidad, una dimensión específica del ser.

Según Tillich —«teólogo» de la cultura— el lenguaje simbólico es aquella forma cultural por la que el hombre puede expresar su «preocupación última», su encuentro con la «realidad última»; aquella forma cultural que expresa, por tanto, la dimensión específicamente religiosa del hombre. Como toda forma cultural el símbolo —en su capacidad expresiva— es finito: es una forma finita desbordada por el carácter «último» de la realidad que expresa, aquella dimensión que es objeto de nuestra «preocupación última».

No es extraño que el «símbolo» ocupe un lugar central en el sistema teológico de Tillich puesto que en él se encierra el problema de la validez misma de la teología, desde el punto de vista gnoseológico. En «*Reply to interpretation and criticism*»¹ —la respuesta de Tillich a las interpretaciones y críticas de la teología americana al primer volumen de su «*Teología Sistemática*»— hizo

¹ Cfr. en «*The theology of Paul Tillich*», pp. 329-352.

una declaración de capital importancia que confirma el lugar central que, por la misma naturaleza de su sistema teológico, tiene el símbolo dentro de su pensamiento: «El centro de mi doctrina teológica es el concepto de símbolo»². En otra parte y anteriormente, Tillich había definido el símbolo religioso como el objeto de la teología: «El objeto directo de la teología se encuentra en los símbolos religiosos»³.

Tillich ha sintetizado su doctrina sobre el simbolismo en un ensayo publicado en Alemania en 1928⁴. Únicamente advirtió, sin embargo, el lugar central que ocupaba el simbolismo en su sistema después de la publicación del primer volumen de la *Teología Sistemática*, es decir, después de 1951. A partir de este momento se esforzó por remediar la falta de una exposición sistemática de la doctrina del simbolismo religioso, en el primer desarrollo de su pensamiento, mediante una serie de ensayos⁵ —sobre todo en *Dynamics of faith*—. Actualmente poseemos suficiente material para reconstruir una teoría del simbolismo bien estructurada, tanto en sus principios generales como en su aplicación a la teología.

I. EL SIMBOLISMO: TEORÍA GENERAL DEL SIMBOLO

a) *Historia de la doctrina sobre el símbolo*

El término «símbolo» se deriva de la palabra griega *symbolon* que significa, en términos generales, «un signo mediante el cual se conoce alguna cosa»⁶. Aristóteles adoptó el término «símbolo» para expresar la relación entre la palabra hablada o escrita y los conceptos⁷ y entre éstos y las cosas: hablando, el hombre debe adoptar símbolos en lugar de las cosas «que no siempre podemos hacer comparecer en medio de nosotros»⁸.

² *Op. cit.*, p. 333.

³ «*Theology and symbolism*», p. 108.

⁴ Dicho artículo fue publicado en Alemania en *Blätter für deutsche Philosophie*, 1928, B. I., H. 4. En inglés apareció en *Journal of liberal religion*, II, 1940, pp. 13-33, y en *Daedalus*, 1958, pp. 3-21.

⁵ Cfr., ante todo *Theology and symbolism*, en *Religious symbolism*, a cargo de F. E. JOHNSON (Harper, 1955), pp. 107-116; en «Religious symbols and our knowledge of God», en *The christian scholar*, 1955, pp. 189-197; «Existential analysis and religious symbols», en *Contemporary problems in religion*, a cargo de H. A. BASILIUS (Detroit, 1956), pp. 35-55.

⁶ PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XV (1885), p. 87.

⁷ *De interpretatione*, I, 16a, pp. 4ss.

⁸ *De sophycticis e elenchis*, I, 165a, pp. 6-7.

El uso sistemático del concepto de símbolo se inició en teología con Filón Alejandrino quien le adjudicaba dos significados distintos: un significado literal u obvio y otro significado, alegórico o simbólico. Aplicando tal distinción a la interpretación de la Escritura estableció el principio conforme al cual ninguna expresión antropomórfica aplicada a Dios puede ser entendida literalmente. De esta manera, por ejemplo, afirmaciones como «Dios camina», «Dios se inclina», etc., tienen tan sólo significado simbólico y no literal. Otro principio importante de la exégesis bíblica de Filón afirma que en la Escritura todo puede y debe ser interpretado simbólicamente, en caso de que se quiera percibir plenamente su significado: nombres, datos, números, sucesos históricos, leyes...⁹. En fin, ésta es la tesis de mayor importancia de la doctrina simbólica de Filón: ningún término positivo, ni siquiera los términos «bueno», «justo», «sabio», puede ser predicado propiamente a Dios sino sólo simbólicamente. Los únicos términos que, según Filón, pueden ser aplicados a Dios en sentido propio son los términos negativos como «eterno», «incorpóreo», «incognoscible»¹⁰.

Clemente de Alejandría es el primer padre de la Iglesia que da expresión sistemática a la teoría del simbolismo religioso. El fundamento del simbolismo es el origen y la vuelta de todos los seres a Dios «del cual están todos suspendidos como de su razón última; todos se refieren recíprocamente, cada uno a su modo, y por consiguiente unos anuncian a otros, gradualmente, hasta los más ricos y más cercanos a la divinidad; por más que estos últimos permanecen siempre —como finitos y creados— lejanos de la divinidad infinita que ha producido todas las cosas»¹¹. También Clemente de Alejandría, como antes Filón, enseñaba que de Dios se puede únicamente tener un conocimiento simbólico. Los conceptos positivos que adoptamos hablando de Dios deben ser entendidos siempre simbólicamente, nunca propiamente¹². A partir de Filón y de Clemente de Alejandría el simbolismo ha mantenido dos funciones importantes en el campo religioso: abrir el significado recóndito de los hechos y de las cosas en relación a Dios y proporcionar así la clave de interpretación de los textos sagrados.

La categoría de símbolo fue adoptada —con altibajos— por

⁹ Cfr. H. A. WOLFSON, *Philo*, Harvard, 1948, I, pp. 115-138.

¹⁰ H. A. WOLFSON, *Albinus and Plotinus on divine attributes*, en *Harvard Theological review*, 1952, p. 117.

¹¹ C. MONDESERT, *Clement d'Alexandrie*, París, 1944, pp. 151-152.

¹² Cfr. E. F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, p. 32.

todos los padres de la Iglesia y todos los escolásticos. La tentativa de San Agustín de sondear el misterio de la Trinidad a través de los múltiples símbolos trinitarios que se encuentran en la naturaleza y en el hombre es una muestra de ello. La doctrina de San Buenaventura sobre la diversidad de grados del simbolismo religioso —en diversa medida todas las cosas se refieren a Dios— es otra muestra. Después de siglos de nominalismo y racionalismo —dos actitudes mentales que tienen poca simpatía por el simbolismo— durante los últimos años ha ido creciendo el interés por los símbolos, debido sobre todo a hombres como Cassirer, Urban, Niebuhr, Whitehead, Bultmann y Tillich¹³. La razón de este renacimiento es múltiple. La podríamos encontrar en el psicoanálisis (los símbolos ocupan un lugar importante en la exploración del subconsciente), en el existencialismo (que reconoce al mito valor de auténtica filosofía), en el análisis lingüístico (en el que la cuestión del significado simbólico es fundamental), en la exégesis bíblica (donde las cuestiones de la diferencia entre realidad histórica y símbolo, y de la relación del simbolismo con la realidad histórica es básica), en la teología (la cual frente a la ineficacia de los símbolos religiosos tradicionales tiene la responsabilidad de dar al mensaje evangélico nueva expresión simbólica)¹⁴.

¹³ Cfr. E. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Berlín, 1922; *Language and myth*, Nueva York, 1946; W. M. URBAN, *Language and reality*, Nueva York, 1939; R. NIEBUHR, «The truth in myths», en *Nature of religious experience*, Essays in honor of D. C. Mackintosh, pp. 117-136; C. MORRIS, *Signs, language and behaviour*, Nueva York, 1946; R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos*, I, a cargo de H. W. BARTSCH, Hamburgo, 1951, 2.ª ed., pp. 10-48.

¹⁴ La influencia que las distintas concepciones del símbolo han tenido sobre Tillich es difícilmente precisable. Sin embargo, cabe destacar la que han tenido Schelling, el romanticismo alemán y el neo-kantismo filosófico y teológico. Tal vez podríamos decir que en el primer período de su vida aparece el esbozo de su teoría sobre el simbolismo religioso influenciada por la fenomenología de la religión, la obra de R. Otto. Conforme a dichas influencias —expresadas sin duda alguna con suma claridad en su obra «Filosofía de la religión» (1925)— su tesis fundamental es la propia de la filosofía, teología y estética alemanas del siglo XIX: lo incondicionado no puede expresarse más que a través de lo condicionado, lo universal por lo particular, lo infinito por lo finito: «La fe es una dirección (Richtung) hacia lo Incondicionado a través de símbolos que tienen su origen en lo condicionado. Todo acto de fe tiene, pues, un doble sentido: se dirige inmediatamente sobre un objeto sagrado, pero no se refiere al objeto mismo, sino al Incondicionado que está simbólicamente expresado en él». En el último período de su vida aparecen otras influencias: E. Cassirer —a quien reprocha su pan-simbolismo—, Goethe, Rilke y también los trabajos de los filósofos anglosajones del lenguaje, como A. J. Ayer, F. Ferré. Su concepción del símbolo —más matizada, más analítica y más elaborada— se expresa en

Todo esto da a entender que la doctrina de Tillich sobre el simbolismo religioso se ha desarrollado en un momento histórico particularmente propicio: sale al encuentro de una exigencia fuertemente sentida de nuestro tiempo.

b) *Definición de símbolo*

Tillich define el símbolo como algo que remite a una realidad distinta de él mismo (something pointing to something else beyond itself)¹⁵. Tal definición de símbolo pone de relieve la que Tillich llama «función figurativa», que es una de sus características esenciales¹⁶. Sin embargo, no es ésta una definición adecuada: no sólo los símbolos, sino también los signos tienen la cualidad de referirse a algo distinto de ellos mismos. Por tal razón la definición adecuada de símbolo tiene que ser completada con otro elemento que distinga esencialmente el símbolo del signo. Dicho elemento, según Tillich, es la participación. Contrariamente al signo, el símbolo participa de alguna manera en la realidad, en el poder, en el significado de la cosa simbolizada¹⁷. Por ejemplo, las letras del alfabeto tal como se escriben («a», «b»,...) son signos porque no participan¹⁸ del sonido al que se refieren¹⁹. Por el contrario, la

sus obras *Das religiöse Symbol* (1928) y *Natur und Sakrament* (1929). Si se quiere alcanzar una comprensión más cercana del simbolismo de Schelling, cfr. E. BREHIER, *Schelling*, pp. 124-263; V. JANKELEVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, pp. 249-309. Para una visión de conjunto de la doctrina del simbolismo religioso en los siglos XIX y XX, cfr., las tesis de E. BRUNNER, *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*; H. LOOF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religions-philosophie und Theologie*; P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, pp. 152-198.

¹⁵ Cfr. *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 189; *Theology and symbolism*, p. 108, *Dynamics of faith*, p. 41.

¹⁶ *The religious symbol*, en *Daedalus*, 1958, p. 3.

¹⁷ Habitualmente hasta ahora los dos términos —signo y símbolo— han sido vagamente equiparados. Cfr. J. MARITAIN, *Signe et symbole*, en *Quatre essais sur l'esprit dans la condition charnelle*, París, 1956, pp. 59-124.

¹⁸ Ha habido quien ha entendido la idea de participación en Tillich como residuo de un platonismo no filosófico sino mítico: el hombre gracias a la reminiscencia mítica y al poder evocador de los símbolos podría encontrar su verdadera esencia, su ser auténtico, podría encontrarse, en la plenitud del lenguaje original. Sin embargo, por nuestra parte creemos que Tillich retiene de esta doctrina no la idea de reminiscencia como tal, sino la idea de una unión cognoscitiva entre sujeto y objeto a pesar de la alienación de la existencia respecto de la esencia (platonismo epistemológico): «El hombre en el estado de separación existencial no puede alcanzar el mensaje del Nuevo Ser por la reminiscencia. Este mensaje debe «ad-venir»

bandera es un símbolo: participa del poder de la nación que representa.

Por tal razón, el símbolo puede ser definido como una cosa que remite a otra distinta pero de cuya realidad, poder o significado, participa. De tal definición hace derivar Tillich tres consecuencias: 1) los símbolos tienen un poder innato, intrínseco a su

al hombre, debe serle pronunciado: es objeto de una revelación». Sin embargo a la hora de interpretar con cierta precisión la idea de «participación» en Tillich nos encontramos con cierta vacilación dentro de su propio pensamiento: —por una parte afirma que los símbolos tienen un poder intrínseco (*Selbstmächtigkeit*), más adelante precisa que dicho poder es un poder inherente a la misma naturaleza (*Naturmächtigkeit*); comporta en sí misma tal dinamismo que puede trascenderse a sí misma y abrirse a lo sagrado. El símbolo —dentro de dicho contexto— será un elemento de nuestra realidad finita que por su autotranscendencia se convierte en receptáculo de lo Incondicionado. Tales símbolos naturales, reconoce Tillich, permanecen equívocos o ambivalentes: tanto pueden evocar una realidad divina como demoníaca. Solamente cuando la naturaleza queda integrada dentro de la historia de la salud puede convertirse en signo auténtico de lo sagrado, en verdadero sacramento y símbolo divino. El símbolo puramente natural está siempre amenazado por la magia, el pansimbolismo romántico o la ficción mitológica. Es pues más su carácter «histórico» que su origen «natural» lo que le constituye en auténtico símbolo; —por otra parte afirma Tillich que si el símbolo participa de la realidad significada es en razón de la participación de toda realidad finita en el infinito, en el fondo último del ser. Y en consecuencia la participación del símbolo en la realidad significada tiene que ser comprendida en el cuadro de la doctrina de la analogía del ser: se da una participación de todo lo que es en el Ser mismo. Parangonando esta doble afirmación nos encontramos con que Tillich no acaba de integrar la dimensión «histórica» del símbolo con su carácter «ontológico».

A pesar de esta ambigüedad fundamental de la concepción de Tillich sobre el símbolo podemos afirmar que si por un lado, en el plano puramente semántico, resulta demasiado drástica su distinción entre signo y símbolo; por otro lado, por su análisis ontológico, nos pone ante una realidad sumamente importante: el lenguaje puede situarse a distintos niveles de significación. Puede ser simplemente utilitario e informativo (lenguaje de puros signos) o puede revelar el ser (lenguaje auténticamente simbólico).

¹⁹ Esta frase no debe conducir a pensar que para Tillich la relación entre lenguaje y realidad es puramente convencional. Tillich siempre sostuvo que las palabras no son simples signos convencionales, sino auténticos símbolos. En *The Protestant Era*, p. 98, dice: «The word as breath, as sound, as something else, is a natural phenomenon. At the same time however, a word is the bearer of a meaning. There are two possible ways of understanding the relation between the word as a natural phenomenon and the word as a bearer of meaning. The one possibility is to deprive the word of its intrinsic power and to deny essential relation between the word and the meaning it bears. The power, the significance, the penetrating force of words is then attributed to the meaning which could be expressed as well as by other words. The words are thought of as arbitrarily interchangeable. The other possibility is to consider the sound and the meaning as bound together in such a wall that the natural power of words becomes the necessary bearer of its power of meaning, so that the one is not possible

naturaleza²⁰; por el contrario los signos en sí mismos no tienen dicho poder²¹; 2) los símbolos se forman naturalmente; los signos son productos convencionales²²; 3) los signos pueden ser fácilmente sustituidos; los símbolos, no. Los signos pueden ser invertidos; los símbolos, no²³. Los símbolos pueden, sin embargo, desapare-

without the other. Where this is asserted, words by their natural power are potential bearers of a transcendent power and are suitable for sacramental usage... The «realistic» interpretation alone provides an adequate interpretation of their nature.»

²⁰ No hay filosofía y teología del símbolo que no partan de la diferenciación entre signo y símbolo. Pero es preciso analizar más de cerca si dicha diferenciación es tan adecuada como a simple vista parece. Según Tillich en lógica o matemáticas no se debería hablar de «símbolos» puesto que en ellas no se usan más que signos convencionales. En el plano religioso, por el contrario, no se debería decir que los sacramentos son signos puesto que participan de la realidad significada, son por tanto símbolos. Sin embargo, la misma matemática se ve obligada a distinguir en el interior de su disciplina entre signos puramente operativos (v. g., el signo «más» y el signo «menos») y símbolos que designan contenidos u objetos (v. g., a, b, c, cuando designan magnitudes o los signos químicos H, O, C, que se refieren a cuerpos). Tillich se ve obligado por otra parte a constatar que hay signos que se pueden convertir en símbolos (v. g., los objetos de culto) y símbolos que se pueden convertir en signos (v. g., el signo de la cruz). Esta diferenciación —en el campo mismo del signo—, de tipo semántico, muestra ya el carácter insatisfactorio de la drástica distinción que hace Tillich entre símbolo y signo.

²¹ Cfr. *The religious symbol*, pp. 3-4.

²² *Dynamics of faith*, p. 42; *The Protestant Era*, p. 69.

²³ Los símbolos, dice Tillich, no pueden ser reemplazados arbitrariamente por otros. Pero sorprendentemente añade: la vida de los símbolos está limitada en el tiempo y en el espacio. Nacen y mueren, no son ni universales ni eternos, sino correlativos a una situación. Cuando ésta cambia, los símbolos se transforman. A la dinámica del ser y de la historia corresponde por tanto una dinámica de los símbolos. No se trata de una situación cultural o técnicamente variable puesto que los símbolos no pueden ser destruidos por una crítica puramente racional, científica o histórica. No se trata de un cambio del Ser mismo puesto que el mismo Tillich rechaza la idea de Schelling de una teogonía: «Hablar de un hacerse de Dios desequilibra la balanza entre la dinámica y la forma y sujeta a Dios a un proceso que tiene el carácter de lo fatídico o que está completamente abierto al futuro y que tiene el carácter de un accidente absoluto. En ambos casos la divinidad de Dios ha sido liquidada.» Tampoco se trata de una espontaneidad creativa del inconsciente colectivo puesto que también rechaza Tillich expresamente dicha posibilidad. En realidad pues lo que cambia es la situación existencial del hombre. Situado en una historia, en el transcurso de la misma, no encuentra la realidad última siempre de la misma manera. Estos cambios en las relaciones del hombre con el fundamento de su ser, estas variaciones en la experiencia de lo sagrado, que Tillich llama «cambios en la correlación», en la situación revelatoria, son los que determinan el dinamismo de los símbolos, su nacimiento y su muerte: su destino. La historia de la vida y de la muerte de los símbolos es toda la historia confusa y tumultuosa de las civilizaciones y religiones. Existe, sin embargo, una clave dentro de esta historia: la relación a la realidad última. Sólo es

cer cuando pierden su fuerza simbólica, su carácter referencial²⁴.

En el símbolo se distinguen dos aspectos principales que Tillich apellida a veces empírico y trascendente²⁵, a veces literal y autotranscendente²⁶, en otras ocasiones ordinario y oculto²⁷. El aspecto empírico, literal u ordinario es el mismo material que constituye el símbolo.

El aspecto trascendente, autotranscendente u oculto es el símbolo considerado en su función referencial. Por ejemplo, el humo es símbolo del fuego; el aspecto empírico de este símbolo es la nube de gas producida por la combustión del leño; el aspecto trascendente del mismo es su referencia al fuego. Es importante observar que el humo no es idéntico al fuego en ninguno de estos dos aspectos, ni en el empírico ni en el trascendente. En términos generales el símbolo es distinto de la cosa simbolizada en uno y otro aspecto.

En el estudio de la naturaleza del símbolo Tillich no insiste suficientemente sobre el doble aspecto del símbolo. No expresa con suficiente claridad la relación entre el aspecto empírico y el trascendente. Incluso considera estos dos aspectos como dos planos semánticos de la misma realidad²⁸. En otras ocasiones los considera como dos realidades diversas²⁹. La consecuencia de dicha ambigüedad es clara: cuando Tillich considera los dos aspectos como dos planos semánticos de la misma realidad, la independen-

esta relación la que permanece-cambiante y basta que un término de la correlación cambie para que toda la correlación cambie al mismo tiempo. Ahora bien, si los símbolos nacen y mueren conforme a los cambios de correlación, se plantea la cuestión siguiente: ¿Son los mismos símbolos los que nacen y mueren o es su contenido, lo simbolizado, lo que nace y muere? La antropología contemporánea no parece confirmar la tesis del nacimiento y muerte de los símbolos. Estos presentan —v. g., para Mircea Eliade, Gilbert Durand, Levi-Strauss— un carácter de universalidad y estabilidad: más bien en la misma humanidad se encuentran los arquetipos fundamentales simbólicos. Es verdad que estos arquetipos engendran materiales y sistemas simbólicos extremadamente variados y diversos. Pero tal diversidad parte de una simbólica arquetípica de significación primordial y universal. Desde el punto de vista de la Revelación bíblica tropezamos también con objeciones importantes a la tesis de Tillich del nacimiento y muerte de los símbolos.

²⁴ *The religious symbol*, p. 4; *Dynamics of faith*, pp. 42-43; *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 192.

²⁵ *The religious symbol*, p. 17.

²⁶ *Systematic Theology*, II, p. 9.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Cfr. *The interpretation of history*, p. 225; profano y sagrado son considerados como dos dimensiones de la misma realidad.

²⁹ Cfr., p. e., *Systematic Theology*, I, pp. 108ss.

cia objetiva y la realidad autónoma de la cosa simbolizada quedan más salvaguardadas; mientras que cuando concibe los dos aspectos como dos realidades, la autonomía de la cosa simbolizada tiende a desaparecer para quedar reabsorbida en la dimensión trascendente del símbolo. Por dicha razón la doctrina sobre el simbolismo de Tillich no se sustrae del todo a cierto panteísmo, como igualmente ocurre con su doctrina del ser.

c) *Origen de los símbolos*

Los símbolos nacen necesariamente y no arbitrariamente por una decisión humana³⁰. Son independientes de la voluntad del hombre porque participan de la realidad del objeto al que se refieren: no son simples creaciones subjetivas. No son creados, sino escogidos por quien los adopte³¹.

Sin embargo, los símbolos —como instrumentos de conocimiento— exigen siempre una relación con algún sujeto cognoscente, con alguien que utilice el símbolo; de otro modo no son símbolos reales, sino tan sólo potenciales. Por tal razón es propio de la naturaleza de aquello que se constituye efectiva y actualmente como símbolo poseer dos polos —uno, objetivo; y otro, subjetivo. El polo subjetivo es su misma relación con el sujeto al que se refiere; el polo objetivo es su misma participación en el objeto al que remite.

Generalmente Tillich reconoce en el símbolo estos dos polos. Pero, también en algunas ocasiones parece sacrificar el polo objetivo y con ello reducir el símbolo a una invención del hombre a la que le faltaría el poder de hacer partícipe al símbolo en la realidad de la cosa simbolizada. Así, por ejemplo, afirma que «los símbolos son creaciones del hombre... son creados por el inconsciente colectivo»³². Tales afirmaciones, sin embargo, aparecen en su primer ensayo sobre la cuestión simbólica. No representan realmente el pensamiento más maduro de Tillich sobre el origen del símbolo:

³⁰ Cfr. *Religious symbol*, p. 4; *Dynamics of faith*, pp. 42-43; *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 192.

³¹ Cfr. *Dynamics of faith*, pp. 43 y 58.

³² Cfr. *Religious symbols and our knowledge of God*, pp. 190-191; *Dynamics of faith*, pp. 42-43; *Theology and symbolism*, p. 109; *The religious symbol*, pp. 5ss. En su artículo *Symbol and analogy: Tillich and Thomas*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1958, pp. 208-210, G. F. McLEAN subraya el peligro de subjetivismo que afecta a la concepción de Tillich sobre el símbolo.

forman parte de una formulación todavía imperfecta de su pensamiento.

d) *División de los símbolos*

No encontramos en la obra de Tillich una división sistemática de los símbolos. Los enumera de distintas maneras, basándose o bien sobre el material que constituye a aquellos símbolos o bien sobre el fin por el cual son adoptados como tales³³. La primera enumeración es la más frecuente. Entre los símbolos principales cita los cuadros, las palabras, los sonidos, las plantas, los animales³⁴. Mientras que la enumeración conforme al segundo canon distingue dos grandes grupos de símbolos: símbolos prácticos y

³³ Según ciertos pasajes de algunos de sus primeros estudios sobre el símbolo religioso cabría afirmar que en realidad Tillich no ha hecho más que transponer ontológicamente algunas tesis fundamentales de la psicología de Jung: p. e., la valoración del carácter numinoso de los arquetipos, la diferenciación entre signo y símbolo, la tendencia iconoclasta del protestantismo, la teoría terapéutica de la afirmación de sí mismo por sí mismo, la teoría de la aparición heterónoma y destructora de ciertos arquetipos, etc. A pesar de la verdad de este punto de partida, creemos que en realidad lo que Tillich aprovecha de la influencia de Jung es en definitiva la idea de que los símbolos nacen en un inconsciente colectivo y arcaico. Tal vez la diferencia más fundamental entre dicho origen antropológico de los símbolos y la teoría ontológica de Tillich sobre el simbolismo radique en esto: el dinamismo divino no se coloca en el mismo plano que el dinamismo demoníaco (fuerzas irracionales y colectivas que viven en el hombre). Hay analogías entre los dos planos: ambos expresan una irrupción de una realidad de fondo en las estructuras del ente condicionado; el primero, rompiendo, en una especie de «ex-stasis», estas estructuras con el fin de sanarlas y reconciliarlas con su propio fundamento; el segundo (demoníaco) rompiendo estas mismas estructuras en un «ex-stasis» de signo invertido, para destruirlas o, por lo menos, para dirigir las polaridades mismas de dichas estructuras unas contra otras. Sin embargo, estos dos dinamisismos no tienen el mismo estatuto ontológico. El primero (divino) corresponde al poder mismo del Ser que no cesa de superar y vencer el no-ser que hay en él; el segundo no existe más que al nivel de lo creado, al nivel de la ruptura entre esencia y existencia. No es lo demoníaco como tal lo que explica la caída de la esencia en la existencia.

Es más bien esta caída la que permite que lo demoníaco se actualice. La caída de la esencia en la existencia no es de por sí un acto malo: sólo es la consecuencia inevitable de una libertad finita que no llega a actuar-se más que separándose del fundamento de su ser. Sólo después de este acto de separación el dinamismo demoníaco puede realizar su obra. En la medida en que Dios reúne la creación al fundamento de su ser, se reconcilia con ella; entonces el dinamismo demoníaco no puede más que desaparecer.

³⁴ Cfr. *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 191; *Dynamics of faith*, pp. 42-43; *The religious symbol*, p. 4; *The Protestant Era*, pp. 103-108; McLEAN, *op. cit.*, pp. 224-226.

símbolos cognoscitivos³⁵. Otra enumeración, más bien genérica, contrapone los símbolos a los símbolos-signo (sign-symbols). Los símbolos-signo están formados por aquellas cosas que inicialmente eran meros signos pero que con el uso se convierten en símbolos³⁶. En su ensayo *The religious symbol* distingue Tillich aquellos símbolos «que expresan algo invisible que sólo tiene existencia en el símbolo —como, por ejemplo, las creaciones culturales, las obras de arte, los conceptos científicos y las formas legales—» de aquellos otros que expresan una cosa que tiene una existencia autónoma, por ejemplo, la bandera como símbolo de una nación: la nación es una entidad que tiene una existencia diversa de la de la bandera³⁷.

La primera parte de esta diversificación de los símbolos no resulta admisible por la misma razón por la que antes rechazábamos la tesis conforme a la cual la realidad simbolizada se puede reducir al aspecto trascendente del símbolo; es decir, dicha tesis, en el caso del simbolismo religioso, no puede eludir cierto panteísmo. Más allá de tal apreciación crítica, creemos que la admisión de un grupo de símbolos que tuvieran como punto de referencia algo «que no tiene ninguna existencia más allá, fuera del mismo símbolo» se opone a la definición misma inicial del símbolo, el cual remite necesariamente a una realidad distinta de él mismo³⁸.

e) *La verdad de los símbolos*

En su libro *Dynamics of faith* propone Tillich como criterio de verdad para el símbolo la adecuación (adequacy)³⁹. Dado que los símbolos tienen dos aspectos —objetivo y subjetivo— la adecuación que revalida a una cosa como símbolo debe referirse también a ambos.

Se da adecuación en el aspecto subjetivo del símbolo si éste desvela en el hombre una dimensión que corresponde a aquélla a la que

³⁵ *Dynamics of faith*, pp. 117ss.

³⁶ *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 156.

³⁷ *The religious symbol*, pp. 4-5.

³⁸ La fuente de error en Tillich procede de la falta de distinción entre los varios planos de realidad a los que los símbolos se pueden referir. Los símbolos se pueden referir a algo que puede existir únicamente en nuestra mente, pero también a algo que puede existir fuera de nosotros como realidad material o espiritual.

³⁹ *Dynamics of faith*, pp. 96-97 y 42-43; *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 196; *Existential analysis and religious symbols*, p. 55.

el símbolo se refiere. Y se da tal adecuación en el aspecto objetivo si el símbolo se refiere a una dimensión de la realidad que no puede ser conocida de otra manera y, por tanto, que es revelada así efectivamente ⁴⁰.

En términos generales podemos decir que Tillich afirma que la validez del símbolo depende del «poder que tiene de expresar la relación del hombre y su mundo con la realidad última. Los símbolos nacen de esta relación y perecen con su extinción» ⁴¹.

La adecuación como criterio de verdad simbólica es perfectamente coherente con la tesis de Tillich, conforme a la cual los símbolos son entidades relacionales, cuya función consiste en hacer entrar al sujeto que los adopta en relación con la cosa simbolizada. Sin embargo, en los escritos de Tillich se encuentran numerosas afirmaciones que pueden llamar la atención. Frecuentemente identifica la adecuación con el aspecto subjetivo con la pura y simple aceptación de aquel símbolo ⁴². El hecho de que un símbolo sea aceptado constituye un motivo suficiente para afirmar que aquel símbolo es subjetivamente verdadero: basta con que sea aceptado para que sea verdadero. De esta manera, mientras un símbolo es vivo, es también verdadero; y viceversa, si un símbolo está muerto, es decir, ha perdido su fuerza y su elocuencia simbólicas, es falso ⁴³. Como puede adivinarse, en esta consideración unilateral de la verdad del símbolo ya no se trata de la correspondencia entre dimensión objetiva y subjetiva del símbolo: la dimensión objetiva ha quedado totalmente desdibujada. Nos encontramos con un criterio subjetivo de verdad, según el cual los símbolos que están vivos son verdaderos, mientras que aquellos que están muertos son falsos ⁴⁴. Sin embargo, tal criterio resulta incompatible con la inten-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Art and ultimate concern, *Cross currents*, 1960, p. 3.

⁴² *Dynamics of faith*, pp. 96-97; *The religious symbol*, p. 4.

⁴³ *Dynamics of faith*, pp. 96-97.

⁴⁴ Posteriormente Tillich matiza su análisis sobre el criterio de validez de un símbolo. Un símbolo siempre es algo inadecuado. Por tanto, no debemos juzgar la no-verdad de un símbolo en función de su inadecuación con una realidad empírica o histórica o en función de una crítica puramente racional. La inadecuación, la no-verdad de un símbolo se constata en el hecho de que ya no es capaz de expresar existencialmente nuestra relación con lo Último. E inversamente la adecuación o verdad de un símbolo no deriva de su conformidad con una realidad empírica, sino de su capacidad de expresar la realidad última en correlación (correspondencia) con nuestra existencia humana. Es decir, debemos juzgar de los símbolos esencialmente en función de su capacidad o incapacidad por expresar a la vez la realidad última y la situación existencial del hombre. A pesar de esta matización en el análisis del criterio de validez del símbolo, no desaparece en el pensa-

ción explícita de Tillich de profesar una teoría «objetiva» sobre el simbolismo⁴⁵. Parece evidente que la afirmación «los símbolos muertos son falsos» carece de sentido. De hecho los símbolos muertos no son ni verdaderos ni falsos. No son ya símbolos. Para que un símbolo sea falso es preciso que esté vivo pero sea incapaz de abrir en el sujeto aquella dimensión de realidad que corresponde a la dimensión del objeto al que se refiere y del que habla. En una palabra: sólo el criterio de adecuación, entendido como correspondencia y no como aceptación, es compatible con la teoría «objetiva» del simbolismo que intenta profesar Tillich⁴⁶.

II. EL SIMBOLISMO: EN EL AMBITO RELIGIOSO

Todo lo que Tillich afirma del símbolo en general se aplica a aquellas expresiones simbólicas propias de la esfera religiosa del hombre. Nos detenemos, sobre todo, por tanto, en aquellos puntos que son indispensable para una elucidación adecuada de la teoría de Tillich sobre el símbolo «religioso».

Existen, según Tillich, dos maneras distintas de enfrentarse con el problema de la expresión religiosa a través del símbolo: un ca-

miento de Tillich cierta vacilación. Por una parte, lo comprende dentro de la correlación pero por otra parte, al variar un polo de ésta —la situación existencial del hombre—, varía *ipso facto* la validez simbólica del símbolo que la expresa. Una vez más nos encontramos con la ambigüedad fundamental del pensamiento de Tillich —expresado con mayor matización a medida en que estructuraba su sistema teológico sobre el símbolo—: la incapacidad por integrar orgánica y fundamentalmente la dimensión histórica, existencial, subjetiva de la expresión simbólica con la dimensión objetiva, metahistórica, del contenido simbólico.

⁴⁵ Tillich rechaza la interpretación subjetiva de los símbolos porque es «specially dangerous for religious symbols, since the latter... intend to express a reality and not merely the subjective character of a religious individual». Cfr. *The religious symbol*, p. 5. Sobre la división de las teorías del simbolismo religioso en el pensamiento de Tillich, cfr. B. MONDIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, Nijhoff, La Haya, 1963, pp. 124-125.

⁴⁶ Rechazar la reducción de la adecuación a la aceptación no implicó aceptar el criterio de verdad propio de la verificación experimental. Reconocer —por parte de Tillich— las diversas dimensiones de realidad objetiva equivale a proteger la dimensión religiosa frente a la crítica del neopositivismo. Lo importante en el caso de Tillich consiste en haber dado prioridad al polo objetivo del símbolo. Únicamente el reconocimiento de este polo puede salvar a su teoría sobre el simbolismo del subjetivismo y del idealismo. Tal postura —poco clara a los comienzos de su elaboración de la teoría sobre el símbolo religioso— fue adoptada posteriormente por Tillich en la época de la publicación del primer volumen de su *Teología Sistemática*.

mino filosófico y otro teológico⁴⁷. El primero se ocupa de los símbolos en abstracto; en cambio, el segundo, concretamente. La filosofía pregunta qué sentido puede tener el símbolo religioso en general. La teología, en cambio, estudia los símbolos como «símbolos religiosos para nosotros»; no se interroga sobre su significado en general, sino que se detiene en poner de relieve qué relación guardan de hecho con nuestra preocupación última. Al ocuparse de la simbología religiosa, el filósofo conserva cierta distancia, un acercamiento abstracto; se esfuerza por unificar conceptos generales y formular una teoría general, válida para todos los símbolos religiosos, independientemente de las condiciones espacio-temporales que acompañan de hecho a cada símbolo tal como se encuentra en la experiencia. En cambio, el teólogo, en su reflexión sobre el símbolo, se encuentra envuelto en el objeto de su investigación. Reflexiona sobre los símbolos religiosos con pasión, con temor.

Su «amor» no es el *eros* —dice Tillich—; o sea, la pasión por la verdad objetiva sino que parte del *agape*, pasión por la verdad personal que salva. El acercamiento propio del teólogo es la dedicación o entrega al contenido del símbolo religioso del que se ocupa. La distancia, el análisis —que también se dan en su reflexión— resultan inconcebibles en caso de que representen un contraste radical con la naturaleza del contenido del símbolo religioso. El acercamiento del teólogo respecto del símbolo es «existencial»⁴⁸.

Sin embargo, en virtud del principio de correlación que regula las relaciones entre filosofía y teología, ningún estudio del símbolo religioso puede ser completamente abstracto ni completamente concreto. No es posible un análisis puramente filosófico o puramente teológico; mucho menos en el caso del símbolo religioso que por naturaleza es una realidad que se encuentra en la frontera entre filosofía y teología.

Tillich se ha ocupado del símbolo religioso como teólogo; ha hecho teología y no filosofía; pero una teología que tiene como método y como principio supremo el principio de correlación, según el cual se exige que todos los problemas teológicos tengan una formulación filosófica⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. *Systematic Theology*, I, pp. 9-10, 20-25; *The protestant Era*, pp. 84-89.

⁴⁸ *Systematic Theology*, I, pp. 22-23; *The protestant Era*, pp. 85-87; *Dynamics of faith*, pp. 90ss.

⁴⁹ Siempre entendió Tillich que ocupándose del simbolismo religioso hacía teología. Su estudio —lo afirma reiteradamente— se sitúa dentro del círculo teológico. En *Dynamics of faith*, p. 99, repite que todo lo afirmado

a) *Principios básicos de la teología sobre el simbolismo religioso*

La teología de Tillich sobre el simbolismo religioso está fundada en algunos principios de índole universal⁵⁰.

El primero de ellos consiste en que, siendo Dios el fundamento del ser, toda la realidad participa de El⁵¹. El segundo podría

sobre el símbolo religioso «is derived from the experience of actual faith». (Cfr., pp. 58-59). Es preciso no olvidar esta intención de Tillich si se quiere dar un juicio objetivo sobre su obra. No podemos, por tanto, suscribir el comentario de Cochrane sobre la *Systematic Theology* cuando afirma que no se trata más que de una filosofía sistemática: «a book which is not a witness to Christ but to "being itself"» (A. C. COCHRANE, *Existentialists and God*, p. 91).

⁵⁰ Para elaborar su doctrina sobre la revelación y sobre el conocimiento religioso, parte Tillich no sólo de la influencia filosófica de Schelling, sino también de su experiencia personal ante la obra de arte. Desde que la tuvo intensamente no cesó nunca Tillich de comprender los símbolos religiosos por la analogía respecto del lenguaje del arte. Así como hay ciertas dimensiones de la realidad que no pueden ser comunicadas más que a través del lenguaje artístico, así también el encuentro con la realidad última no puede ser comunicado más que en un lenguaje figurativo y simbólico. No es posible rechazar del todo tal analogía: es verdad que el lenguaje científico describe un mundo de objetos o de relaciones objetivas; es verdad que el hombre no llega a expresar efectivamente su experiencia más profunda del ser y de la existencia, sino a través del lenguaje más rico y más indeterminado de los símbolos. Mientras el lenguaje no simbólico describe e indica, el simbólico sugiere y expresa, comunica verdaderamente «el sentido». Según G. Durand, basado en los trabajos de Piaget, el sentido figurativo sería anterior al sentido literal. El lenguaje no simbólico no es más que una conquista «segunda» de la humanidad. El primitivo, el niño, y en realidad toda reflexión, incluso la científica, piensan a partir de imágenes y símbolos. Lo imaginario aparece así constitutivo de toda representación. Esto abre perspectivas interesantísimas para el teólogo. Se podría decir que la Escritura no tiene ante todo un sentido literal y después otro figurativo, sino que por el contrario es ante todo «figura»; y luego, letra. Es por ello por lo que Tillich puede decir que «lo literal no es, es menos que lo simbólico». El sentido literal, en esta perspectiva, es una objetivación de un sentido figurativo y no el sentido primero y fundamental. A pesar de esto, no se puede identificar el lenguaje del arte con el lenguaje religioso. Este comunica —como reconoce Tillich— una experiencia original, un «suceso» fundante, una realidad constitutiva de todas las demás. El lenguaje religioso no se limita a comunicarnos una dimensión más profunda de las cosas; nos comunica lo que es «el fundamento de todas las otras dimensiones», «el nivel del ser mismo» o del «poder último del ser», lo que podríamos llamar «la dimensión de lo sagrado».

⁵¹ Tal afirmación es postulada por el mismo principio de correlación, el cual exige que —estando el condicionado en correlación con el Absoluto— participe de su realidad. Por eso en Tillich el simbolismo es una consecuencia del principio de correlación. «Where correlation is the fundamental principle of reality, as in Tillich's system, symbolism is its necessary consequence. Where the finite is correlated to the infinite in such a way that every finite participate in the infinite and everything points to the ground

enunciarse de la siguiente manera: por más que toda cosa participa de Dios, ninguna se identifica con El. Puesto que nada adecua el poder infinito del ser divino, nada puede ser tomado como expresión o manifestación literal de Dios. Este trasciende infinitamente toda realidad finita. Por dicha razón ninguna realidad finita puede ser tomada como expresión directa o propia de Dios. La realidad finita puede constituir solamente un símbolo de Dios, un *medium*, un vehículo de su revelación⁵². El tercer principio diría así: si toda realidad participa de Dios, no hay nada en el mundo que no lleve consigo una referencia a lo divino⁵³. Por tanto, toda realidad es potencialmente símbolo de Dios⁵⁴.

of being, it is natural that anything is capable of being a symbol of the ultimate, a medium for the revelation of the ultimate. Symbolism, in this view of reality, does not require any further justification. It is required by the principle of correlation.» Cfr. B. MONDIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, p. 133.

⁵² «That which is the true ultimate transcends the realm of finite reality infinitely. Therefore, no finite reality can express it directly and properly.» *Dynamics of faith*, p. 44; *Systematic Theology*, I, pp. 118ss, 239-240.

⁵³ «Todo lo que existe en el tiempo y en el espacio se ha convertido, en un momento dado de la historia de las religiones, en un símbolo de lo sagrado. Es natural que haya sido así, puesto que todo lo que existe descansa en el fundamento último del ser.» Es evidente que aquí aborda Tillich el problema del simbolismo religioso no a partir de una perspectiva bíblica y teológica, sino dentro del cuadro general de la historia de las religiones y de la filosofía y fenomenología de la religión. Se podría pensar que, cuando Tillich habla del lenguaje religioso como de un lenguaje ordinario pero transformado por el poder de lo que se expresa o como del «mito desbordado por el suceso revelatorio», como una «palabra ex-statica», habla del lenguaje bíblico; sin embargo, en el fondo éste no es para Tillich más que un caso particular del lenguaje religioso. De nuevo tropezamos aquí con la ambigüedad fundamental del pensamiento de Tillich. Por esta vez, en el plano de las relaciones «naturaleza»-«historia de la salud». Es verdad que Tillich es consciente de que el suceso cristológico transforma profundamente los símbolos por los que se expresa. El contexto cultural y religioso en el que se desenvuelven históricamente los símbolos cristológicos, la manera con que han sido utilizados por la tradición, la transformación que han sufrido para expresar dicho suceso, la deformación que han padecido por la interpretación literalista, popular y teológica... todo esto son condicionamientos que dan rostro —clara u oscuramente— a la simbolización histórica del suceso Jesús como el Cristo. Pero en el fondo dicho suceso no está ligado con un símbolo concreto y particular. Con lo que tropezamos con una relativización sustancial del lenguaje bíblico. Tillich no conoce en su teoría del símbolo más que dos polos: por una parte la relación a lo Último y la manifestación del Nuevo Ser, y por otra parte, el inmenso material del lenguaje religioso, un almacén caótico de símbolos que nacen y mueren en función de la situación existencial del hombre. Tal concepción puede satisfacer al fenomenólogo de la religión. Pero desde un punto de vista teológico difícilmente no suscitará la sospecha de pansimbolismo que niegue de hecho la originalidad histórica de la revelación bíblica. Tal postura tiene su origen, a nuestro modo de ver, en el pansim-

Estos son los principios fundamentales en los que se basa la posibilidad del simbolismo religioso. Se pueden formular dos principios más: uno, referente a la naturaleza, y otro, relativo a la actualización del símbolo religioso.

El cuarto principio —que define la naturaleza del símbolo religioso— afirma que «se da una rotura entre lo que es expresado y lo que expresa. Pero se da también un punto de identificación entre ambos elementos. Es propio del enigma y de la profundidad de la expresión simbólica que revele y oculte al mismo tiempo. Por ello, si afirmamos que el universo es expresión de la realidad última, decimos al mismo tiempo que el universo revela y esconde al mismo tiempo dicha realidad última. Dicha realidad debería permanecer lejana tanto de la glorificación religiosa del mundo como de la profanización antirreligiosa del mismo. Es verdad que dicha realidad se da en esta piedra, en este árbol, en este hombre. Estos son traslúcidos respecto de aquélla; pero también opacos. Impiden que dicha realidad refulja a través de su mediación. Intentan excluirla»⁵⁵.

El quinto principio —que determina la actualización del símbolo— afirma que por más que cualquier cosa sea símbolo potencial de Dios, ninguna de ellas se convierte en símbolo actual si no es por la acción de Dios. No compete, por tanto, al hombre transformar los símbolos potenciales en símbolos actuales, «porque Dios se revela únicamente por medio de Dios»⁵⁶.

bolismo de E. Cassirer y del romanticismo alemán. H. Loof dice: «Cristo para Tillich sólo es exponente de la revelación fundamental.» Cree Loof que Tillich es incapaz de ver a Cristo en su realidad concreta. No lo considera más que como un principio general y universal de una trascendencia que se encarna siempre de nuevo en la historia. Lo que en realidad busca Tillich es una intuición de Dios fuera de la obediencia de la fe: «intencionalmente —dice Loof— sólo quiere alcanzar de hecho una visión esencial de Dios». Este comentario —tal vez demasiado duro— contiene, sin embargo, una verdad irrenunciable respecto de la valoración crítica de la teoría sobre el simbolismo religioso de Tillich: su ahistoricidad.

⁵⁴ «If nature is interpreted in this realistic and, at the same time, historical way, natural objects can become bearers of transcendent power and meaning, they can become sacramental objects... No realm of such objects is, in principle, excluded from a sacramental consideration... Any object or event is sacramental in which the transcendent is perceived to be present. Sacramental objects are holy objects, laden with divine power.» *The protestant Era*, pp. 102, 106, 108. Y también *Religious symbols and our knowledge of God*, pp. 192-193; *Systematic Theology*, I, p. 118; *The permanent significance of the catholic Church*, en *Protestant Digest*, 1941, página 29.

⁵⁵ *Art and ultimate reality*, p. 2.

⁵⁶ *Systematic Theology*, II, p. 16. Y *Dynamics of faith*: «In relation to

Estos principios pueden pertenecer todos ellos al momento filosófico del estudio sobre el símbolo. Si Tillich se hubiera detenido en este momento no hubiera podido afirmar que su doctrina del símbolo es teológica. Avanzando, por tanto, un paso más adelante se introduce en el círculo teológico. Llegados filosóficamente a este punto, la filosofía se plantea esta cuestión: ¿Se ha manifestado de hecho Dios a través de la realidad, sí o no? A tal pregunta, según Tillich (en virtud de su teoría, según la cual, en la dimensión existencial de la realidad, la filosofía únicamente puede levantar preguntas a las cuales sólo puede dar respuesta la teología), únicamente puede responder la fe. Este es, por tanto, el sexto principio enunciado por la respuesta de la fe: Dios se encuentra continuamente manifiesto en la naturaleza y en la historia, primero en símbolos preparatorios y después en el símbolo definitivo y conclusivo, Jesús el Cristo. Este suceso, llamado «revelación última», no es un suceso aislado. Presupone una historia de revelación (a revelatory history) que lo ha preparado y recibido. De hecho no podía ser recibido sin ser esperado y no podía ser esperado si no hubiera estado precedido de otras revelaciones⁵⁷. El sujeto que ha recibido la revelación última es la iglesia cristiana. El sujeto de las revelaciones preparatorias es el pueblo judío y todas las otras religiones no cristianas⁵⁸.

La revelación de Dios en el símbolo Jesús el Cristo es la revelación decisiva, perfecta, insuperable y, por tanto, la medida y criterio de toda otra revelación y, en consecuencia, de todo símbolo también⁵⁹.

b) *El símbolo religioso definitivo: Jesús, el Cristo, muerto*

Antes de seguir adelante nos parece oportuno aclarar el significado de dos términos que Tillich adopta frecuentemente al tratar el problema del simbolismo religioso: mito y sacramento. Sacramento es usado como sinónimo de símbolo. Ambos son definidos como objetos o sucesos en los que el trascendente es percibido

the ultimate we are always receiving and never giving. We are never able to bridge the infinite distance between the infinite and the finite from the side of the finite.» Cfr., también *Systematic Theology*, I, p. 64.

⁵⁷ *Systematic Theology*, I, p. 137.

⁵⁸ *The Protestant Era*, XIX, pp. 46-47; *Dynamics of faith*, pp. 48, 50, 70.

⁵⁹ *Systematic Theology*, I, pp. 135 ss.; II, pp. 158 ss.; *Dynamics of faith*, pp. 104, 125; *The Protestant Era*, p. 102.

⁶⁰ *The Protestant Era*, p. 108; *Art and ultimate reality*, p. 3; *Systematic Theology*, I, pp. 80-81; III, pp. 121-123.

como presente, portador de un poder divino, partícipe del poder del ser. Por su parte, el término «mito» es definido como constelación o grupo de «símbolos»⁶⁰.

A partir del principio general del simbolismo religioso Jesús el Cristo es el símbolo fundamental. «En el pensamiento cristiano —dice Tillich— ningún sacramento puede ser comprendido si no es en relación con el nuevo ser que se manifiesta en Jesús como el Cristo»⁶¹. Jesús es el símbolo fundamental, el criterio y la medida de todo otro símbolo porque ha tenido el poder de renunciar a su finitud sin aniquilarse. Jesús ha superado las condiciones de su finitud sacrificándolas. De este modo ha testificado ser el portador de la revelación última, puesto que se ha convertido en alguien completamente transparente respecto del infinito, respecto del misterio que ha revelado de este modo. Jesús ha podido renunciar completamente a sí mismo porque se poseía a sí totalmente; y se poseía y, por tanto, se abandonaba a sí mismo completamente porque estaba unido al fundamento del ser y del sentido sin separación ni rotura⁶². Lo que convierte a Jesús en el símbolo de la revelación última es la cruz. «La aceptación de la cruz, tanto durante la vida como al fin, es la prueba decisiva de su unión con Dios, de su total transparencia respecto del fundamento del ser... Jesús de Nazareth es el *medium* de la revelación final porque se ha sacrificado totalmente a Jesús como Cristo»⁶³. Cristo en la cruz es la figuración más alta de la persona que niega su tensión respecto de la existencia en favor de la instancia incondicionada que le posee.

Ante todo, en la cruz, Cristo se convierte en el vehículo de la revelación, en el símbolo en el que se actualiza la revelación última. «Jesús —dice Tillich en un sermón— podía convertirse en un ídolo, en un héroe nacional y religioso, fascinante y atrayente. Esto es lo que los discípulos y las masas quisieron hacer de él... Estos se adhirieron a aquello que debía ser sacrificado para que Dios pudiera ser visto a través, por medio de un ser mortal. Cuando se sacrificó a sí mismo, le volvieron las espaldas, desesperados, del mismo modo como aquéllos a quienes se les derrumba un ídolo o una imagen. Pero él era demasiado fuerte; los atrajo nuevamente hacia sí, y esta vez, a sí mismo crucificado. Pudieron sostener la mirada porque con él y por medio de él habían visto al Dios que era verdaderamente Dios. Quien le ha visto a El, ha visto al

⁶¹ *The Protestant Era*, p. 102.

⁶² *Systematic Theology*, I, pp. 133ss.

⁶³ *Systematic Theology*, I, p. 136.

Padre; esto es verdad únicamente del crucificado. Pero de éste, es verdad»⁶⁴.

El crucificado tiene dos características que le califican como símbolo por excelencia: la conservación de la unión con Dios y la total negación de sí. En la cruz, Cristo gritó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», e inmediatamente después: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Mt. 27, 46; Lc. 23, 46). La primera frase expresa el estado de ánimo de un hombre cuyas esperanzas y cuyos sueños se han hundido; la segunda refleja el estado de ánimo de quien está en perfecta comunión con Dios y acepta incondicionalmente hacer su voluntad. Este es un hombre unido a Dios, en el cual Dios se manifiesta. En el crucificado Dios se revela a los hombres. El crucificado es, por tanto, el modelo, el símbolo ideal para toda la humanidad. «Representa para aquéllos que viven en las condiciones de la existencia aquello que es esencialmente el hombre y, por consiguiente, aquello que debería ser en tales condiciones»⁶⁵.

De este modo «colma el vacío infinito que se da entre finito e infinito»; realiza la «re-unión» entre el hombre y Dios⁶⁶.

El valor del símbolo de la cruz radica en su carácter universal: representa la situación de todos los hombres; una situación caracterizada por el hecho de que están condicionados, que son finitos y, por tanto, destinados a morir; situación caracterizada también por la posibilidad de que el incondicionado los transforme en algo nuevo e incondicionado. La cruz es un símbolo que tiene valor normativo porque constituye un criterio para juzgar otros símbolos. Dicho criterio consiste en que un símbolo es verdadero o falso, según exprese o no tanto la conservación de la unión con Dios como la total negación de sí mismo⁶⁷.

Probablemente a lo largo de las líneas anteriores haya surgido la pregunta acerca de la verosimilitud o aceptabilidad de esta doctrina sobre el simbolismo religioso, sobre la afirmación de que el Crucificado es el símbolo religioso principal.

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que símbolo y sacramento son términos sinónimos. Ningún teólogo tendrá dificultad en aceptar la proposición de que Jesús el Cristo,

⁶⁴ *The New Being*, pp. 133-134; *Systematic Theology*, I, pp. 135ss.; II, pp. 158ss; *Dynamics of faith*, pp. 104-125.

⁶⁵ *Systematic Theology*, II, p. 93.

⁶⁶ *Systematic Theology*, II, p. 112.

⁶⁷ *Systematic Theology*, III, pp. 111-112, 120ss, 190, 400.

maximalmente el Crucificado, es el símbolo religioso principal. Jesús el Cristo es «el» sacramento, analogado principal, causa eficiente y ejemplar de todo otro sacramento. Dentro del sistema de Tillich, sin embargo, dicha proposición adquiere un valor singular en el sentido de que en su sistema se afirma que el «devenir» de la realidad finita (particularmente del hombre) se produce en tres momentos: el momento inicial de la unión de la realidad finita con el Absoluto, el segundo momento de la alienación y el tercer momento de la «re-unión». Ahora bien, en el segundo momento, los símbolos tienen una tarea decisiva: son los *mediums* que hacen posible la superación de la alienación y la recuperación de la unión.

Preparan el tercer momento que acontece cuando la realidad finita supera su finitud y se «re-une» con el Absoluto, a fin de que éste pueda revelarse⁶⁸. Esto ha sucedido de modo perfecto únicamente en un símbolo religioso, el del Crucificado. Solamente Jesús en la cruz ha abandonado completamente su finitud. Los otros símbolos religiosos hacen lo mismo en la medida en que imitan al

⁶⁸ Esta es la «tesis absoluta» para juzgar de la validez y verdad del símbolo religioso. La Cruz de Cristo es el criterio último, absoluto de todos los otros símbolos religiosos. Es el que funda y juzga a todos los demás. Es superior a éstos por cuanto que expresa de manera radical el rechazo de toda idolatría. Todo símbolo religioso tiende por sí mismo a identificarse con lo sagrado de tal manera que no sólo constituye una vía de acceso a lo sagrado, sino simultáneamente una pantalla u obstáculo para ello. En la cruz de Cristo nos encontramos con un símbolo que es perfectamente transparente y nos refiere sin ninguna ambigüedad a Dios mismo. Esta tesis absoluta sobre la verdad del símbolo religioso resulta tan sólo medianamente satisfactoria para la teología: desde un punto de vista de epistemología teológica cabría preguntarse cuál es el criterio de verdad por el cual no sólo reconocemos en el símbolo de la Cruz de Cristo la realización formal de un concepto de símbolo filosóficamente establecido, sino también reconocemos que el contenido simbolizado, históricamente revelado en dicho símbolo, es un contenido que nos «habla» de Dios mismo. En otras palabras: una cosa es que la Cruz de Cristo realice en sí misma, como símbolo, la expresión simbólica fundamental y perfecta, y otra cosa distinta es que la Cruz de Cristo, como culminación de la vida mortal de Jesús de Nazareth, exprese por sí misma la revelación de Dios. Desde un punto de vista dogmático el símbolo de la Cruz de Cristo, como símbolo perfecto de revelación, nos orienta hacia una «theologia crucis» a la que, sin embargo, le falta una dimensión y un dinamismo: la dimensión de la vida mortal de Jesús de Nazaret y el movimiento de la cruz hacia la resurrección y la parusía. Esta dimensión y este dinamismo no están del todo ausentes de la teología de Tillich. Es verdad; pero deberían haber quedado integrados dentro de la tesis absoluta como criterio de verdad del símbolo religioso. El lenguaje bíblico está desbordado doblemente: por una parte, por la acción de Dios en Jesús de Nazaret, y por otra parte, por la espera escatológica en donde el equívoco del lenguaje simbólico desaparecerá.

Cristo crucificado. Sin embargo, aunque válida en sí misma y coherente con los principios fundamentales de todo el sistema, la doctrina del Crucificado como símbolo perfecto no siempre alcanza formulaciones adecuadas. Por ejemplo, cuando Tillich afirma que Jesús ha hecho posible la manifestación de Dios porque ha «abandonado», «sacrificado» su propia finitud. Estos términos parecen sugerir que la revelación de Dios, la superación de la alienación, la «re-uni6n» con el Absoluto se han realizado únicamente mediante la aniquilaci6n de lo finito. No creemos que se pueda admitir. Si lo finito es aniquilado, ya no es posible hablar ni de revelaci6n, ni de reconciliaci6n, ni de «re-uni6n»⁶⁹.

c) *Los otros s6mbolos religiosos*

El s6mbolo fundamental es Jes6s, el Cristo. Pero toda otra realidad puede constituir un s6mbolo religioso, ya que puede manifestar el fundamento del ser, puesto que participa de 6l. En su ensayo *Theology and symbolism*, Tillich divide los s6mbolos en tres grupos: trascendente, sacramental y lit6rgico. Al primero de dichos grupos pertenecen los s6mbolos que se refieren a Dios y a sus atributos. Al segundo, aqu6llos que se refieren a la manifestaci6n de lo sagrado en el tiempo y en el espacio, y al tercero, aqu6llos que son elevados a un poder simb6lico (vgr.: el agua, la luz, las candelas, el incienso...) ⁷⁰. En *Religious symbols and our knowledge of God* estos grupos son reducidos mediante su fusi6n en s6mbolos sacramentales y lit6rgicos. Al primer grupo pertenecer6an, por tanto, los s6mbolos trascendentes (Dios y sus atributos, nombres, acciones...).

Al segundo, los s6mbolos inmanentes (las manifestaciones de Dios en el tiempo y en el espacio, los sacramentos...) ⁷¹. En estas clasificaciones hay algo que no podemos perder de vista: quedan incluidos entre los s6mbolos religiosos tambi6n las palabras, los t6rminos y los conceptos teol6gicos. Los conceptos de Dios y de sus atributos tienen valor simb6lico. Punto sumamente importante dentro de la teolog6a de Tillich: 6sta tendr6 un canon de interpreta-

⁶⁹ Cfr. *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, pp. 136-137.

⁷⁰ *Theology and symbolism*, pp. 114-115. Otra divisi6n tripartita se encuentra en *Dynamics of faith*, pp. 45-48. Por el contrario, en *Art and ultimate reality* Tillich distingue cinco tipos de s6mbolos religiosos que corresponden a los cinco tipos de experiencia religiosa: sacramental, mística, prof6tica, idealista y est6tico-espiritual. Cfr. *Cross currents*, 1960, pp. 1-14.

⁷¹ *Religious symbols and our knowledge of God*, pp. 114-115.

ción conforme al cual todo lo que se dice en teología tiene que ser interpretado simbólicamente y no literalmente. Con la consecuencia lógica capital: el lenguaje teológico, de valor simbólico, está sometido a todas las leyes del símbolos, sin excluir, por tanto, la de la desmitificación.

d) *Los símbolos religiosos y la tarea de la teología*

La tarea de la teología respecto de los símbolos religiosos podría resumirse de esta manera: conceptualización, explicación y crítica ⁷².

Uno de los aspectos más importantes de la tarea crítica consiste en proteger los símbolos del peligro al que están expuestos: el literalismo y el misticismo.

El literalismo interpreta los símbolos según su significado inmediato. Usa el material simbólico, tomado de la naturaleza o de la historia o del lenguaje, en su significado propio incluso cuando se refiere a su significado simbólico. Identifica «el significado» simbólico con el «material» simbólico. Desconoce el carácter del símbolo: referirse a algo distinto de sí. El literalismo, por ejemplo, localiza la caída de Adán en un momento del tiempo, en un punto geográfico y la atribuye a un individuo singular; entiende el nacimiento virginal en sentido biológico, y la resurrección y la ascensión como sucesos físicos ⁷³. Al eliminar el significado simbólico del material simbólico, cae en la idolatría. El mal de ésta es común: los símbolos en virtud de su participación en aquello a lo que se refieren, tienen la tendencia a ponerse en lugar de aquello que simbolizan. La idolatría consiste esencialmente en la absolutización de los símbolos de lo sagrado y en su identificación con éste ⁷⁴.

El misticismo es el peligro opuesto. Nace de hecho como reacción al literalismo. Mientras éste deforma los símbolos identificándolos con el Absoluto, el misticismo, para salvaguardarlo, elimina todo símbolo. El místico, en su esfuerzo por unirse a Dios, busca desligarse de toda creatura. Pero de esta manera compromete igualmente el carácter concreto de la revelación de Dios y la convierte en algo irrelevante para nuestra situación presente ⁷⁵.

⁷² Sintetizadamente cfr. *Systematic Theology*, I, pp. 239-241.

⁷³ *Dynamics of faith*, pp. 51-52; *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 196.

⁷⁴ *Dynamics of faith*, pp. 52-54; *The Protestant Era*, pp. 62-65.

⁷⁵ *Systematic Theology*, I, p. 140; *Mythos und Mythologie*, p. 364; *The*

Tillich propone ciertos correctivos frente a estos dos peligros que amenazan a la expresión simbólica, ontológica y epistemológicamente correcta, del Absoluto. Por su parte, el mismo Tillich ha sabido evitar el primer peligro —el literalismo—. Pero no aparece tan claro que podamos decir lo mismo del segundo peligro —el misticismo—. Partiendo de su exposición de la doctrina del símbolo de la cruz y de los ejemplos que cita para ilustrar el peligro de literalismo puede deducirse que Tillich, para evitar dicho peligro, tiende a eliminar el material simbólico. Por ejemplo, el aspecto real del nacimiento virginal, de la caída de Adán, de la resurrección, de la ascensión... Por más que Tillich acepte que el símbolo de Jesús como el Cristo exija el hecho de Jesús de Nazareth, sin embargo prescinde demasiado, en el plano teológico, del hecho de Jesús de Nazareth, los sucesos históricos de Jesús, hasta el punto de poner en duda la identidad personal de Jesús con el Cristo ⁷⁶. A Tillich le preocupa eminentemente mantener el significado simbólico de todo lo que la tradición ha conservado de la vida de Jesús sin preocuparse de su valor histórico. En este sentido podríamos decir que pertenece a la tradición protestante, en su aspecto teológico-epistemológico ⁷⁷.

La cristología de Tillich —reconocemos con el profesor G. Tavad— es, en este sentido, deficiente: su defecto principal es la grave amenaza de docetismo ⁷⁸. El origen de dicho peligro es precisamente el concepto mismo de simbolismo religioso; en virtud de dicha doctrina, Tillich se ve obligado a sostener que «los concilios y toda otra autoridad eclesiástica —que ha formulado los dogmas tradicionales— no ha descubierto, en su percepción de los sucesos revelatorios de Cristo, nada más que símbolos o grupos de símbolos que se refieren al mensaje cristiano. Los han formulado en proposiciones y afirmaciones racionales combinando conjuntamente diversos símbolos de tal forma que han ido construyendo los mitos cristianos. Por esta razón, los «credos» con su «recon-

interpretation of history, p. 102 ss.; *Dynamics of faith*, pp. 60-62; *Art and ultimate reality*, pp. 5-7.

⁷⁶ *Systematic Theology*, II, p. 114.

⁷⁷ Al protestantismo también porque el «dogma» fundamental de éste consiste en excluir los «intermediarios» entre el hombre y Dios. Esta es también la doctrina del misticismo que busca establecer una unión directa e inmediata con Dios. Por tal razón Tillich, haciendo suyo un acercamiento místico con los símbolos, se mantiene fiel al principio primero del protestantismo.

⁷⁸ G. TAVARD, *Paul Tillich and the christian message*, Schribners, Nueva York, 1962.

figuración» de lo divino, que desciende en la carne y asciende de nuevo al cielo después de haber pasado a través de la muerte y haberla vencido, son «épica mitológica». Su verdad no reside en la exactitud histórica de cada elemento particular del cuadro total, sino en la capacidad de dichos símbolos por expresar al Incondicionado que se manifiesta bajo las condiciones de la existencia. Tienen, por tanto, valor para la Iglesia en el momento en que es percibido su significado simbólico. Los mitos dogmáticos deben ser entendidos simbólicamente. Entendidos literalmente comprometen la dimensión religiosa que tienen»⁷⁹.

Este comentario nos parece esencialmente justo. Expresa lo que antes indicábamos: el permanente peligro de «misticismo» que amenaza a la interpretación teológica que hace Tillich de los símbolos religiosos.

Frente a los peligros de literalismo y misticismo propone Tillich las siguientes precauciones: el estudio del objeto de la teología se ocupa de interpretar, explicar y criticar los símbolos religiosos de tal forma que queden preservados de esta doble amenaza. Este cuidado, según Tillich, es propio no de la Iglesia ni del magisterio eclesiástico, sino de la teología. A ésta le corresponde preservar en su vida los símbolos, procurando que expresen la trascendencia de lo sagrado en tensión con su inmanencia. La teología, sin embargo, no debe ocuparse únicamente de salvaguardar los elementos esenciales del símbolo en abstracto. Debe ocuparse, sobre todo, de aclarar su significado simbólico. Tarea, por lo demás, difícil. Tal tarea se realiza cuando un símbolo o todo un sistema simbólico pierde su inteligibilidad y, en consecuencia, su eficacia; cuando ciertas cosas, sucesos o palabras, para cierto tipo de personas o para todos los hombres de una determinada época o cultura, resultan ya inexpresivos, se han convertido en algo puramente material y, por tanto, efectivamente, inadecuado para la automanifestación de lo divino. Ante este fenómeno histórico-cultural, la tarea de la teología —según Tillich— consiste en desmitificar tales estructuras sim-

⁷⁹ O. c., p. 116. Más adelante dice Tvard: «Después de este largo examen de la interpretación que hace Tillich del dogma cristológico, no cabe duda de que en este campo su teología difícilmente se mantiene dentro del ámbito de la ortodoxia. No es bíblica. No está de acuerdo con las formulaciones tradicionales de los primeros concilios. Es incompatible con la teología de los padres de la iglesia y doctores de la edad media. Es inconciliable con la fe de los reformadores protestantes del siglo XVI. Hoy parece como un producto del protestantismo liberal del siglo pasado, con la inserción de un principio ontológico en lugar del énfasis moral de aquél.» (p. 137).

bólicas, transformar los símbolos pasados en nuevos símbolos en los que el mensaje de salud —conservado íntegramente— puede hablar nuevamente de forma clara y creíble.

A nuestro juicio, el simbolismo de P. Tillich ramite a un doble problema. Desde el punto de vista de la teología protestante es cierto que las estructuras simbólicas del cristianismo se encuentran en crisis⁸⁰. Este hecho remite a un problema íntimamente relacionado con la teología católica. Inevitablemente tenemos que abordar el tema: ¿Qué relación existe entre el simbolismo de la teología de Tillich y la analogía, presupuesta en el dogma católico?

III. SIMBOLISMO Y ANALOGÍA: ANÁLISIS COMPARATIVO

Las relaciones entre el fundamento epistemológico de la teología de P. Tillich y la teología católica son distintas que las existentes entre la teología de K. Barth y la teología católica⁸¹. Tillich, una y otra vez, habla en sus escritos de la afinidad (incluso equivalencia) entre su doctrina sobre el símbolo y la doctrina —propia de la teología católica— de la analogía. En una carta al P. Weigel escribía Tillich: «Yo hablo de conocimiento simbólico y con dicha expresión intento exactamente lo que entiende Santo Tomás con su analogía entis.»

«El motivo por el que adopto más bien el simbolismo que la analogía reside en la diferencia metodológica que existe entre mí

⁸⁰ Sobre este hecho hoy existe un acuerdo. Es la premisa de la que ha partido el Vaticano II acerca de la situación crítica en la que se encuentra el simbolismo religioso, cfr. *The Protestant Era* (p. 94): «Many ministers who are in a position to judge the situation as it really is remark with anxiety the «death of the sacraments.» Nor are strong countertendencies visible, not even in theology. Yet the problem of the sacraments is a decisive one if protestantism is to come to its full realization. A complete disappearance of the sacramental element (not the same thing, be it noted, as the particular sacraments) would deal to the disappearance of the cultus and finally to the dissolution of the visible church itself.»

En *The New Being* razona Tillich dicha crisis de la siguiente forma: «When we ask why our message of the word of God is rejected, we often find that one does not reject that for which we stand, but the way in which we stand for it. Many of those who reject the word for God reject it because the way we say it is utterly meaningless to them. They know the dimension of the eternal, but they cannot accept our names for it.» (p. 121).

⁸¹ Sobre la doctrina barthiana de la analogía. Cfr., las obras de H. Bouillard, H. Urs von Balthasar y Hamer.

y Santo Tomás»⁸². En el primer volumen de su *Teología Sistemática* se lee: «El conocimiento de la revelación, directo o indirecto, es el conocimiento de Dios y, por tanto, conocimiento analógico o simbólico. La naturaleza de este modo de conocimiento depende de la naturaleza de las relaciones que existen entre Dios y el mundo. Solamente puede ser discutida (la naturaleza de dichas relaciones) en el contexto de la doctrina sobre Dios. Es preciso recordar desde ahora y evitar dos posibles malentendidos: Si el conocimiento de la revelación es llamado «analógico», se refiere indudablemente a la doctrina clásica de la analogía entis entre el finito y el infinito. Sin esta doctrina no se puede decir nada sobre Dios. Pero la analogía entis no es, en absoluto, apta para crear una teología natural. No es un método para descubrir la verdad respecto de Dios: es la forma en la que encuentra su expresión cualquier conocimiento de la revelación. En este sentido, la analogía entis, del mismo modo que el símbolo religioso, se refiere a la necesidad de adoptar material tomado de la realidad finita para dar contenido a la función cognoscitiva de la revelación»⁸³. Ante estas afirmaciones explícitas de Tillich, lo primero que se impone es servirse seriamente de ellas para descubrir por qué razones ha creído él poder identificar la doctrina clásica de la analogía entis con su doctrina del simbolismo religioso⁸⁴.

Ambas doctrinas tienen estos dos puntos de convergencia:

a) La premisa gnoseológica: tanto el simbolismo como la analogía presuponen que Dios no puede ser conocido inmediatamente, sino tan sólo mediatizadamente, a través de las creaturas; y que el lenguaje ha sido inventado para hablar de las creaturas y únicamente en un segundo momento ha sido aplicado a Dios.

b) La base ontológica: la participación de la creatura en el ser mismo.

c) La estructura lógica: la distinción que en ambas doctrinas se hace entre *res praedicata* y *modus praedicandi* (en la doctrina de la analogía) y entre sentido literal y sentido simbólico (en la doctrina sobre el simbolismo religioso)⁸⁵.

⁸² La carta fue publicada en *Theological Studies*, 1950, p. 201.

⁸³ *Systematic Theology*, I, p. 131.

⁸⁴ La divergencia básica que existe entre analogía y símbolo radica en el hecho de que el símbolo refleja estructuralmente una discontinuidad ontológica fundamental, mientras que la analogía en su versión clásica —sobre la que se apoya la posibilidad misma de la teología— requiere una cierta continuidad ontológica irrenunciable.

⁸⁵ Cfr. *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, pp. 144-145.

d) El objetivo de ambas doctrinas: hacer posible un cierto conocimiento de Dios sin comprometer la trascendencia.

Ahora bien, ¿es verdad que estas convergencias autorizan para creer —como afirma Tillich— que se da cierta identificación entre simbolismo y analogía?⁸⁶

Creemos que no. La analogía no es únicamente una; es un conocimiento analíticamente diversificado: analogía de proporcionalidad propia y metafórica, y analogía de atribución intrínseca y extrínseca. De estas cuatro, sólo dos pueden conseguir el objetivo de hacer posible un cierto conocimiento de la naturaleza divina sin comprometer la trascendencia: la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución intrínseca⁸⁷.

Pues bien, debemos a continuación estudiar a qué tipos de dichas analogías corresponde el simbolismo de Tillich.

Ante todo es preciso recordar que la analogía se funda en la participación, pero no únicamente en la participación simplemente (como hace Tillich) sino en la participación y en el principio *omne agens agit simile sibi*: es decir, la participación en cuanto causa eficiente (*agit*) genera algo semejante a sí. Ahora bien, tal proceso no sucede siempre. Únicamente cuando se trata de una causa principal y *per se*. Y no sucede siempre del mismo modo: el efecto se asemeja a la causa, mucho o poco, con una semejanza estrecha (cuando aquél pertenece al mismo género o especie) o con una semejanza mínima (cuando, no). En este último caso la semejanza se llama analogía. Se da la semejanza estrecha cuando la causa es unívoca; se da la semejanza de analogía cuando la causa es equí-

⁸⁶ Debemos distinguir en la teoría simbólica de Tillich entre la función religiosa del símbolo y su subsiguiente uso dentro de una teología filosófica. Tillich se concentra ante todo en la función religiosa del mismo. El símbolo es portador de algo que nos concierne incondicionalmente. Esta función religiosa del símbolo es la que motiva la objeción básica: el símbolo en tal caso tiene una referencia fundamentalmente subjetiva.

⁸⁷ Es probable que Tillich no conociera suficientemente la complejidad de la doctrina tomista de la analogía. Para él la esencia de dicha doctrina consistía en la distinción entre *via affirmationis*, *via negationis* y *via eminentiae*: «The *via eminentiae*... needs as its balance the *via negationis* and the unity of both is the *via symbolica*. If one says that God has personality in an eminent, namely, an absolutely perfect sense one must add that this very assertion implies the negation of personality in God in the sense of «being a person» («Reply to interpretation and criticism», en *Theology of P. Tillich*, p. 334). Por otro lado después de haber afirmado que los símbolos religiosos son la base indispensable para hablar de Dios, Tillich añade que «a symbolic expression is one whose proper meaning is negated» (*Systematic Theology*, I, pp. 239-240). Considera pues a la analogía «more negative-protesting than positive-affirming» (cfr., la carta al P. Weigel en *Gregorianum*, 1956, p. 54).

voca. Dios es causa de todas las creaturas, pero es causa equívoca: las creaturas no pertenecen al género ni especie divinos. Por eso, entre Dios y las creaturas existe una semejanza mínima: una semejanza de fondo que se refiere a la *res praedicata* y no al *modus praedicandi*. Esto último sucede únicamente cuando se trata de perfecciones simples. Los nombres de estas perfecciones —en cuanto a la *res praedicata*— se pueden aplicar a Dios no sólo simbólicamente sino también propiamente. Por tanto, la analogía es aquel proceso dialéctico con el que por una parte se excluye de Dios el modo finito según el cual se realizan también en las creaturas las perfecciones más altas y, por otra parte, se afirman de él aquellas perfecciones que para existir no tienen necesidad de la materia, o sea, las perfecciones simples. Estas perfecciones —en cuanto a la *res praedicata*— se atribuyen a Dios literalmente y no simbólicamente⁸⁸.

De todo este cuadro de la analogía aparece claro que el simbolismo de Tillich —quien afirma que nada de lo que constituye al símbolo puede ser predicado literalmente de Dios— no puede corresponder ni a la analogía de atribución intrínseca, ni a la de proporcionalidad propia porque en éstas la atribución del mismo nombre a las creaturas y a Dios (por ejemplo, «bondad», «sabiduría», «vida») —respecto a la *perfectio praedicata*— sucede en sentido literal⁸⁸.

Los motivos que pueden haber impedido a Tillich aceptar del todo como suya la doctrina de la analogía, tal como hemos brevemente expuesto, pueden reducirse a los siguientes:

- a) El temor de que esta doctrina comprometa la trascendencia divina, y
- b) la falta de profundización en las implicaciones causales de la doctrina de la participación.

Así, pues, el simbolismo de Tillich no puede corresponder más que a una de las dos o a las dos formas de analogía que restan. La más pobre de significado es la analogía de atribución extrínseca, según la cual de uno de los términos se dice todo y del otro nada, aunque existe cierta relación entre ambos términos. La analogía de proporcionalidad metafórica afirma algo más. Revela una semejanza

⁸⁸ Una excelente síntesis de la doctrina de Santo Tomás se encuentra en la *Summa contra gentiles*, I, cc. 29-30. Cfr., también B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, París-Louvain, 1963; H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the world*, Uppsala, 1952.

de orden dinámico entre los sujetos a los que se atribuye el mismo nombre. ¿A cuál, pues, de estas dos formas de analogía corresponde el simbolismo de Tillich?

La insistencia con que Tillich afirma que los símbolos manifiestan algo de Dios, dado que El es su fundamento, puede justificar la tesis de que su doctrina sobre el simbolismo corresponde a la analogía de proporcionalidad metafórica⁸⁹. Pero la decisión con que excluye que el hombre pueda tener de Dios cualquier conocimiento verdadero, el vigor con que afirma que los símbolos se refieren a Dios sin dar de El ningún concepto parecen justificar la tesis de que su doctrina sobre el simbolismo corresponde a la analogía de atribución extrínseca. Por lo demás se trata de una cuestión de coherencia. Tillich se profesa fiel discípulo de Lutero y éste reconoce como única forma de predicación teológica la atribución extrínseca⁹⁰.

Dicha interpretación viene confirmada por la cercanía de Tillich a la doctrina católica sobre la sacramentalidad. Lo que se pone de manifiesto en esta cercanía es el hecho de que Tillich muestra mayor sensibilidad que otros teólogos protestantes por ella. Sin embargo, se trata la suya de una vecindad congelada por la crítica. Según Tillich, la Iglesia católica «transforma los sacramentos de símbolos en cosas que se pueden manejar»: «con la doctrina del *opus operatum* deforma los sacramentos en actos no personales de técnica mágica»⁹¹; «sustrae la dependencia de la vida en todas sus dimensiones —incluida la religiosa— del juicio divino»⁹². Todas estas críticas serían injustificadas si Tillich aceptase verdaderamente la doctrina de la analogía entis, puesto que la doctrina de los sacramentos no hace más que transferir al plano sobrenatural lo que la analogía entis afirma respecto del plano natural, es decir: en las cosas —en virtud de su participación en el ser divino— se da una semejanza efectiva con Dios. En los sacramentos, tal participación y semejanza se encuentra infinitamente potenciada históricamente. De tales críticas de Tillich nos es permitido inducir indirectamente que no entiede la analogía entis como analogía propia e intrínseca. Esta conclusión no debe, sin embargo, impedir ver y

⁸⁹ Cfr. McLEAN, art. cit., pp. 208-209.

⁹⁰ No cabe duda que en cualquier caso Tillich entiede el símbolo según el principio de la analogía de proporcionalidad metafórica. Cfr. *Systematic Theology*, III, p. 225. Cfr. McLEAN, art. cit., p. 211.

⁹¹ *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, páginas 103-107.

⁹² *Systematic Theology*, III, p. 123.

aceptar los aspectos positivos de la doctrina sobre el simbolismo religioso. La teología católica reconoce a la analogía de atribución extrínseca y de proporcionalidad metafórica funciones importantes: son los modos más comunes de hablar de Dios.

Pero el simbolismo de Tillich está afectado de un límite a nuestro entender grave: querer dar consistencia ontológica al mensaje cristiano y, al mismo tiempo, mantener el principio protestante acerca de la exclusión de todo lo que puede en alguna manera reducir la infinita trascendencia divina. Este límite se traduce en el conflicto —que afecta a todo el sistema teológico de Tillich— entre base ontológica y estructura lógica, conflicto agravado por el hecho de que la base ontológica otorga al símbolo un sentido realista pero, dada la ambigüedad de la doctrina de la participación, se inclina al panteísmo: por el contrario, la estructura lógica salva la trascendencia pero —por su exagerado extrinsecismo— se inclina hacia el agnosticismo⁹³.

A pesar de estos elementos susceptibles de una apreciación crítica del sistema de Tillich, su doctrina supone un avance dentro del campo de la teología protestante⁹⁴. «En cuanto esfuerzo de colocarse más allá de los simples signos y de recuperar una participación en la realidad representada, la doctrina de Tillich representa un paso significativo hacia la noción de la analogía, tal como se presenta como intraestructura ontológica y epistemológica del conocimiento teológico. Representa la conciencia del hundimiento de la filosofía al que ha conducido el positivismo absoluto y la conciencia de la necesidad de elaborar un método para penetrar dentro de la noción de ser y para salir del ser mismo»⁹⁵.

Facultad de Teología, San Cugat del Vallés

FERNANDO MANRESA, S. I.

⁹³ *O. c.*, p. 121.

⁹⁴ *O. c.*, p. 122.

⁹⁵ McLEAN, art. cit., pp. 214 s.