

## **EL PENSAR SACRAMENTAL: FUNDAMENTACIÓN Y LEGITIMIDAD**

*El autor en un artículo anterior titulado "O pensar sacramental: sua estrutura e articulação" (I) (REB, septiembre 1975, 515-541) ha analizado la estructura de la concepción sacramental cristiana como respuesta, necesaria en todo pensamiento teísta, al problema de la conexión inmanencia-trascendencia. Evidentemente no se trata de una cuestión marginal, sino de una forma global de comprensión de la realidad del mundo. Frente al pensamiento primitivo, para el que todo es hierofanía, o al hebreo para el que la realidad es instrumento de la acción de Dios, o al helénico para el que el mundo es señal de lo trascendente, el pensamiento sacramental cristiano afirmará que las cosas son señal e instrumento de gracia. Lo realmente nuevo del sacramento cristiana es la transparencia erística y eclesial del mundo; "la realidad está repleta de Cristo y de Iglesia", en frase de S. Ambrosio. En un mundo como el nuestro, ampliamente secularizado e interpretado de forma científica y objetivante, resulta absolutamente necesario legitimar esta forma de concebir el mundo como un gran sacramento, porque a primera vista parece una reminiscencia simbólica o mítica, "primitiva" en una palabra, más propia de una antropología y una psicología prehistóricas que de un espíritu evolucionado.*

*O pensar sacramental: Sua Fundamentaça e Legitimidade (II), Revista Eclesiástica Brasileira, 36 (1976) 365-402*

### **FUNDAMENTACIÓN BASADA EN LA HISTORIA DEL ESPÍRITU HUMANO: TRES ESTRUCTURAS DE COMPRENSIÓN DEL MUNDO**

La historia de la comprensión del mundo se desarrolló, a nuestro entender, en tres etapas contenidas ya en germen en la interpretación sacramental. Esta reposa sobre la transparencia, que sin identificarse con la trascendencia ni con la inmanencia, hace presente cada una de ambos aspectos en el otro. En otras palabras, la transparencia es la tensa unión entre la trascendencia y la inmanencia. Según se acentúe la transparencia-, la inmanencia o la trascendencia, cada una de estas perspectivas puede convertirse en principio de interpretación. De hecho en la historia del pensamiento humano, se acentuó primero la transparencia, y el mundo fue interpretado sacramentalmente; luego la trascendencia, y fue el momento metafísico, y, finalmente, la inmanencia en el momento científico e histórico. Cada elemento adquirió su propia densidad temática y la unidad originaria se fragmentó.

#### **a) El proceso de superación e integración de las estructuras del pensar**

El tránsito de una fase a otra provocó un cambio en la historia del mundo y fueron desvelados nuevos extractos de realidad y consiguientemente nuevas estructuras de comprensión. El final del momento sacramental, como interpretación exclusiva del mundo, puede situarse hacia los años 800-500 a. C. Casi al mismo tiempo en Grecia, India, China e Israel nace una nueva manera de pensar. Al sacramento le sustituye el logos, a la imagen el concepto, a la transparencia la trascendencia. El mundo ya no aparece como signo de la divinidad, sino como cosa o materia y este cambio de

perspectiva posibilitó el nacimiento de las ciencias naturales y de una interpretación secularizada del mundo. Un prejuicio de base racionalista ha pensado equivocadamente que esto significa simplemente la abolición de la visión sacramental, cuando lo que significa es que ésta es *una* forma legítima de comprender el mundo, aunque no sea la única. La preeminencia del logos (concepto) no quiere decir que haya abolido el *mythos* (sacramento), sino que lo ha integrado dialécticamente y por tanto de forma superadora y complejiva.

El tránsito al momento de la comprensión histórica, base del hombre moderno, acontece en el Antiguo Testamento, y de forma más notoria con Jesucristo. En adelante, el hombre adquiere conciencia de que la construcción del mundo es tarea confiada a su responsabilidad. La comprensión histórica elimina la idea estática y fatalista de un cosmos regido por ciegas fuerzas naturales o estructurado metafísicamente en un orden jerárquico de seres. Sin embargo, el convencimiento pleno de que el mundo no vive' de una legitimidad propia y estática, sino de las formas que el hombre le confiere es una adquisición del iluminismo y de Hegel.

Cada una de estas tres etapas ofrece al hombre nuevas posibilidades de experiencia y de orientación. La realidad no se debe concebir como lo exterior que el hombre domina al interpretarlo, sino que es el mismo proceso de captación: el hombre y el mundo, los interrogantes y las soluciones, el modo de pensar y el contenido. Por ser el hombre el punto en que todo confluye, donde el caos se convierte en cosmos y donde Dios se manifiesta, cada mutación del espíritu humano renueva las coordenadas de orientación y referencia y, por tanto, recrea la realidad entera.

### **b) La función orientadora del comprender**

A propósito insistimos en la función orientadora del comprender, que desde Kant ha preocupado a la filosofía. Mientras el hombre no consigue tener una visión totalizante y unitaria, sea a base de imágenes o mitos, de conceptos o de complejos funcionales, anda como perdido entre las cosas y acontecimientos particulares, sin comprenderlos. Y esto es verdad tanto en la esfera teológica, en la metafísica como en la científica. Las fórmulas químicas o matemáticas son medios para, a través de determinados símbolos o imágenes, comprender los más diversos estratos reales de la naturaleza. El encuentro del espíritu humano con la realidad más honda, encuentra su mejor vehículo de expresión en las imágenes o modelos porque integran dialécticamente en su seno el pensar sacramental como extracto más profundo del espíritu.

Ninguna de estas imágenes, incluso las que brotan de las ciencias naturales modernas, pretende ser comprendida de forma estrictamente científica, sino responder a la necesidad humana de reducir lo diverso a la unidad. Cuando no se acierta a hacerlo las sustituye la ideología como expresión de la indigencia fundamental del sujeto que pregunta. Es tan importante esta intuición global que si un pueblo la pierde, la función imaginativa se desmorona y la sociedad no logra mantener su consistencia.

### c) Osmosis de las estructuras de pensamiento

Esto supuesto, vamos a mostrar cómo se articula esta orientación en cada uno de los tres grandes momentos descritos. En la base de cada marco de orientación está una experiencia originaria de lo que parece más real para el hombre y que actúa como punto de referencia.

En el *momento "primitivo"*, lo que parece más real, permanente y eficaz es lo sagrado, que parece también lo más repleto de Ser. Por eso se procura vivir en lo sagrado o junto a objetos consagrados, porque las cosas son más reales en la medida que son más sagradas. La experiencia de lo *tremendo* y de lo, *fascinante* son el norte del hombre "primitivo", que todo lo ve como símbolo, señal o instrumento de lo divino. La visión sacramental, por tanto, constituye su forma de ver lo que le rodea y de darle una respuesta.

En el *momento lógico*, la experiencia se vive en otro nivel. Para el griego lo más real residía en el *logos*, la idea, situada fuera del espacio y del tiempo y libre del desgaste del devenir. El mundo de la naturaleza es sólo imagen, sombra o símbolo del mundo auténticamente real de las esencias puras, y es real sólo en el grado en que participa de ellas. El verdadero saber no es el de las cosas concretas, sino el de los universales. Si la característica del mundo sacramental residía en la *transparencia* de lo sagrado, aquí reside en la *trascendencia* de la idea. Dios deja de ser el omnipresente en el mundo natural para convertirse en el supremo "inteligible" en el mundo lógico, el "motor inmóvil" a que todo se refiere. Este fue el marco de comprensión del pensamiento occidental hasta Hegel. En el cristianismo, se articuló en una teología de la "fides quaerens intellectum". En vez de hablar del mundo de las ideas, Agustín se referirá a las ideas en Dios, de manera que el mundo y su salvación son la concreción del designio eterno, situado más allá del tiempo. En este proyecto reside no sólo el sentido de la evolución del mundo sino también su relación con la realidad divina. Incluso los filósofos y científicos que rompen con la escolástica son también tributarios de esta mentalidad. Hablan de las leyes inmutables de la naturaleza y de un sistema matemático de verdades. La "philosophia more geometrico" de Spinoza es un ejemplo paradigmático. La experiencia de la idea como lo más real originó una forma nueva de aproximación al mundo y una nueva orientación para el hombre.

El tercer *momento -histórico* tiene su origen en la experiencia del cambio y la evolución del propio sujeto. El suceso, la historia, la experiencia son ahora lo más rico, real y de mayor poder orientador. Sobre el pensar lógico recae la sospecha de ideología y superestructura. Para el hombre moderno, lo que no es histórico no es real. Si en el pensar sacramental lo primario es la transparencia, y en el lógico la trascendencia, en el histórico la experiencia básica es la de la inmanencia. Es decir, experimenta el mundo como un sistema cerrado, ya no dominado por "muchos dioses y señores" (1Co 8, 5), en que todo nace, crece y muere. La categoría de estabilidad se pierde porque todo sistema de pensamiento, también el histórico, viene condicionado históricamente. Ni el mismo sujeto constituye centro fijo de orientación, supuesto que su realidad es precisamente llegar a ser más. Desde este punto de vista histórico, se puede entender mejor la experiencia sacramental como *una* de las estructuras del hombre. El pensar histórico no se apoya en ninguna, pero en cambio investiga los condicionamientos de cada fenómeno o modalidad humana de pensamiento. Tiene, pues, en cuenta, no sólo los orígenes y el desarrollo del hombre, sino también las mismas estructuras que vertebran la totalidad de

su experiencia, sean estas míticas, metafísicas o científicas. Con razón ha observado G. van der Leeuw que la comprensión del misterio humano debe tener en cuenta el estrato en que la *participación* en una esfera trascendente es ley fundamental, como el estudio del misterio de la vida ha de tener en cuenta que el espíritu en el sueño no es menos "real" que en la vigilia.

En nuestros días, con frecuencia, se absolutiza la forma de pensar histórica como la *única* posibilidad de aproximación unificadora de todas las experiencias, incluida la cristiana. Pero entonces nos condenamos a ignorar otros estratos de realidad que sólo se aprehenden mediante su propia forma de pensar. El hombre de hoy debe aprender a pensar de diversas maneras si quiere comprenderse a sí mismo y su historia. Nadie sacará provecho de proclamar, triunfal o melancólicamente, la muerte de los mitos o de la metafísica; con ello se empobrece el hombre al reducirlo a una sola dimensión. En nombre del pensamiento histórico se debe defender el pluralismo de modos de pensar, hoy que dialogamos con todas las culturas y tradiciones. Tengamos presente que el mito rebrota ya en los sistemas de propaganda consumista, y la metafísica en el interés por la mística oriental o en la proliferación de sectas e ideologías, que pretenden ofrecer un sentido a la vida y la historia.

#### **d) Dios y el mundo en el proceso de superación e integración de las estructuras de pensamiento**

Hemos indicado anteriormente que una forma de pensar es superada por otra en cuanto interpreta los elementos bajo un punto de vista nuevo. Veamos ahora cómo los datos, mundo y Dios, son enfocados en cada uno de los momentos descritos.

En el pensar sacramental, Dios constituye una evidencia, no en el sentido de que se experimente directamente, sino que el mundo lo transparenta. Mundo y Dios forman una unidad sacramental en la que el mundo es el "rostro externo" de Dios y Dios el "rostro interno" del mundo.

En el pensar lógico Dios es experimentado como motor inmóvil, o idea de las ideas, como *fundamento* del ser. Dios sigue asumiendo una posición central, pero ya no como experiencia original, sino como fundamento de la nueva experiencia original: la idea. Dios deja de ser *experimentable* para ser *cognoscible*. Fundamenta el mundo, pero desde fuera; es trascendente. A diferencia del momento sacramental, el mundo constituye una realidad autónoma, cuya referencia a Dios se realiza sólo en el concepto de ser, del que participan en distinto grado. Dios es la plenitud de ser y realidad; el mundo es sólo "ente", ser adquirido y participado de forma imperfecta. El acento se traslada, pues, de la transparencia a la trascendencia. La analogía, como punto de unión de Dios y el mundo, no tiene la inmediatez y diafanidad que tenía la experiencia de lo trascendente *en y a través* de lo inmanente. La analogía es camino hacia Dios, pero no *lugar* donde se experimenta. Esta forma de pensar constituye una cierta desacralización, pero de ninguna manera ateísmo -acusación que se hizo a los filósofos griegos-, sino sólo una confrontación de dos modos de pensamiento en el momento de estructurar una nueva forma de interpretar la realidad.

En el momento histórico se produce una verdadera revolución, porque se define como real sólo lo histórico y experimentable. Esta forma de pensar, que en la hipótesis

indicada es legítima, no puede tener en cuenta a Dios como alguien trascendente y transparente. Aquí el mundo es un sistema cerrado. En consecuencia, de Dios se puede sólo hablar negativamente: no es el mundo, no habla, no interviene. En las formas de pensar anteriores, Dios se abre, se revela o se manifiesta, en ésta se cierra, se calla, se esconde. Se trata de un Dios muerto a diferencia del Dios vivo de las formas anteriores. Los hombres cargan con los problemas de hambre, subdesarrollo, enfermedad y guerra y viven "etsi Deus non daretur" en la experiencia de la total inmanencia de Dios.

La teología radical, o de la muerte de Dios, tiene razón al hablar religiosamente de esta experiencia de la "impotencia" de Dios, pero se equivoca cuando la juzga la única posible. El Dios que habla, que se transparenta en las cosas y las trasciende como el totalmente Otro, y es el compañero del hombre, no se encuentra en el pensar histórico, pero sí en otras maneras que también son estructuras humanas. En un mundo concebido en su dimensión histórica y científica, sólo existen las cosas y el hombre. En este mundo, no hay lugar para Dios ni para los sacramentos. El agua bautismal es H<sub>2</sub>O y el pan eucarístico un compuesto susceptible de análisis. Esta manera de pensar, centrada sobre la inmanencia, no tiene abertura para el valor religioso o sacramental, ni por su propia estructura, puede tenerlo. Pero no es más que una de las formas posibles de pensar y basta preguntarse si es lícito hacer todo lo que ciertamente se puede, o quién modera o qué criterios rigen este poder, para descubrir las limitaciones de este pensar y constatar que la ciencia no contesta estas cuestiones porque rebasan sus coordenadas de comprensión. La respuesta auténtica sólo puede proceder de otros niveles de comprensión en que la realidad sea examinada más hondamente que en sus causalidades o relaciones inmediatas o en sus complejos funcionales y se llegue a la realidad personal o a principios más hondos.

La crisis religiosa y espiritual de nuestra civilización técnica, es la crisis del hombre unidimensional que no ha aprendido todavía a orientarse en niveles de pensar diversos y que procura satisfacer sus preguntas *solamente* en el nivel histórico, reduciendo la razón a una función analítico-instrumental. Las preguntas y respuestas a los grandes interrogantes humanos no encuentran siempre su mejor formulación en el mismo nivel de pensamiento. Por ejemplo, el problema de Dios a nivel sacramental o metafísico ocupa un lugar central y, en cambio, aparece sólo negativamente a nivel histórico. Es preciso romper, en nombre de la humanización, el monopolio de una sola forma de pensar y defender las funciones lógico-sapienciales y sacramentales del pensamiento. Es muy comprensible que en una forma cerradamente mundana de pensamiento - legítimamente atea, porque Dios no es un fenómeno al lado de los otros seres naturales - la fe, la omnipresencia divina en el mundo, la consideración sagrada de las cosas, ingenua entre los primitivos o más elaborada en Francisco de Asís o Teilhard de Chardin, se hayan hecho difíciles, porque al descubrir el hombre, por medio de nuevas formas de pensar, nuevas posibilidades de explicación de la realidad, ha creído conocer los límites de cada posibilidad. La experiencia de Dios, que en la concepción moderna ha sido apartado del mundo, es posible realizarla hoy en la fe, en el encuentro personal. En ella se experimenta más la no mundanidad de Dios que la sobrenaturalidad, y con ello se logra una separación más clara de Dios de otras fuerzas capaces de ser experimentadas. La fe consigue una libertad frente a Dios en cuanto la fuerza de mi religión depende de aquella relación irrepetible y misteriosa entre Dios y el hombre y no de otras fuerzas que se puedan experimentar. Y también libertad frente al mundo porque se me ofrece como espacio para mi dominio y porque consigo la posibilidad de llamar santo sólo a Dios y no al azar o a cualquier otro elemento.

El siguiente ejemplo de Winthir Rauch sobre las diversas maneras de interpretar un espacio según las distintas maneras de pensar puede ayudar a intuir mejor el problema que explicamos. Entro en una iglesia. En una vivencia ingenua del espacio, experimento un lugar, una construcción sagrada y plena de poder. Como todo tiene una fuerza numinosa temo tocar el altar o entro en contacto con una imagen para propiciarme poderes ocultos. Pero puedo también acercarme a esta iglesia desde una perspectiva estética o técnica. Desde este punto de vista este espacio será artísticamente significativo o no, pero no será un lugar objetivamente sagrado. Al hombre primitivo, le resultará imposible mantenerse en el nivel artístico, como tampoco el judío creyente valora la ley de Moisés por su estilo, o al hombre sencillo, devoto de tal o cual santo, le preocupa la calidad estética de una medalla. Existe todavía una tercera actitud, la de la pura fe. Supera la idea de un poder numinoso localmente determinado y también, prescindiendo de una apreciación simplemente estética, considera el recinto sagrado como símbolo e imagen de un poder divino del más allá. No se trata, desde luego, aquí de que un objeto sagrado me afecte pasivamente, sino que un objeto en sí indiferente es acogido activamente como un símbolo de la presencia divina y aunque conmigo lo acepten muchos otros no por esto adquiere una sacralidad objetiva.

En el ejemplo que comentamos, el templo se convierte en símbolo por la fe activa de la comunidad que se hace responsable del cuidado material y de su carácter de símbolo sagrado. Para la fe, no sólo los templos sino cualquier cosa profana es símbolo de lo divino, aunque sea licito tratar de ellas a nivel científico, técnico o estético.

#### **e) Mutua limitación de cada estructura de experimentar y de pensar**

En el ejemplo anterior, hemos visto cómo una misma persona puede experimentar mundos distintos si emplea sistemas diversos de pensar que revelan niveles distintos de realidad. Trasladado a nivel religioso quiere esto decir que lo religioso no es jamás destruido por la experiencia histórica o la comprensión secular del mundo, aunque la presencia sacramental de Dios se haga más y más lejana. La secularización pone de relieve *en* el mundo y a *través* del mundo que Dios es el totalmente Otro. La experiencia de la impotencia de Dios es, por otro lado, la experiencia específicamente cristiana, porque en Jesús de Nazaret Dios se manifestó como el humillado, el paciente y el que muere, y los cristianos repiten hoy lo que los Apóstoles supieron de Dios en Jesús. No se debe olvidar, sin embargo, que ésta es *una* experiencia de Dios y viene determinada por nuestra forma de pensar. Propiamente, a nivel histórico, no deberíamos hablar de mundo sacro o profano porque Dios no es un ser constatable mundanamente. Esta distinción sólo es posible porque de alguna manera las formas de pensar sacramentales y metafísicas están integradas en el hombre que comprende a otros niveles. Propiamente el problema de la secularización no es un problema religioso, sino de desarrollo del espíritu humano. Se puede calificar algo como profano sólo cuando se habla desde un nivel que admite lo sagrado. La profanidad absoluta es un contrasentido. En todas estas cuestiones el problema reside en la perspectiva desde la que el hombre se coloca. Según se acerque a las cosas desde el plano sacral, metafísico o histórico se hallará ante un mundo diferente. En este sentido, se puede decir que existen tantos mundos como perspectivas pueda elegir el hombre. Sería por tanto una torpeza educar a la persona en una única perspectiva de pensamiento, porque se eliminan estructuras humanas sólo accesibles desde puntos de vista distintos. El pensar a nivel sacral, metafísico e histórico es algo irrenunciable para el hombre.

Después de haber situado históricamente la experiencia sacramental, queremos a continuación justificar en concreto la visión sacramental de la realidad. Las tres estructuras, sacramental, metafísica e histórica no se han abolido una a otra, sino elevado dialécticamente y ahora debemos investigar cómo se realiza el pensar sacramental.

### **La fundamentación ontológica del pensar sacramental**

Constatamos que lo simbólico afecta al lenguaje, las relaciones humanas, el arte y la religión. Y nuestro conocimiento, también el metafísico y el científico, se estructuran en símbolos, sean de carácter discursivo o representativo. Queremos, pues, mostrar que el lenguaje sacramental no sólo es característico del pensamiento religioso sino también del metafísico y del científico.

La experiencia originaria del pensar metafísico la constituye el logos, la *idea*, la *esencia*. Las cosas no son símbolo de otras -estaríamos entonces en el pensar sacramental primitivo-, sino del ser y actuar de una idea. Cada animal es símbolo del "hombre". Y sin agotar la esencia humana, abre sin embargo el camino para el "ser" del hombre. Podríamos decir, en resumen, que el símbolo es la presencia del Ser en el ente particular. De esta forma, el universo entero se transforma en un gran símbolo, en una presencia visible. El Ser en su inefabilidad es el estrato más profundo de los entes, todos participan de él, pero los trasciende a todos. Todo ente tiene un centro que es un misterio, que no puede ser captado plenamente ni por -los conceptos de la razón, ni por las imágenes o símbolos del pensar sacramental. Jaspers lo ha expresado diciendo que el símbolo es la palabra de la trascendencia en la inmanencia y orienta hacia el Ser que sin el símbolo permanecería perpetuamente ignorado. Heidegger ha notado, y esclarece lo que comentamos, que el *ser señal de* es una especie de *referencia universal*, de forma que la estructura de señal se constituye en línea ontológica de todo ente que pueda existir. Cada ente tiene una estructura bifacial, pues por un lado se presenta como totalidad completa y por otro no es cerrado al estilo de una mónada, sino abierto al Ser que se transparenta en todas las cosas. Aunque no' vamos a analizar el concepto de símbolo en este sentido ontológico, sí que deseamos presentar someramente las grandes líneas que están presentes en la forma de pensar del hombre de hoy. Lo que la teología quiere decir con el concepto de sacramento-misterio se expresa hoy de una forma más diferenciada; el sacramento se analiza en los diversos estratos de su realidad utilizándose la concepción de H. G. Gadamer. Hasta aquí hemos utilizado señal, símbolo, imagen y sacramento en lo que les es común, la referencia más allá de sí mismos. Ahora vamos a examinar más en concreto su contenido específico.

a) *Sacramento-señal*: expresa una mera referencia a otra cosa. Para efectuarla debe atraer la atención sobre sí y manifestar la referencia. La señal no participa, sin embargo, ni de la realidad, ni del poder de lo que significa.

b) *Sacramento-símbolo*: significa un representar lo que en realidad ya está presente aunque velado. Es también una señal, pero es más que ella porque participa de la realidad que representa. El símbolo no remite sólo a la realidad que simboliza, sino que la exterioriza y la hace inmediatamente presente. Por esto, al símbolo se le tributa el mismo respeto y veneración que a la cosa simbolizada.

c) *Sacramento-imagen*: constituye el término medio entre el simple apuntar de la señal y el simple representar del símbolo. La imagen contiene en sí ambos elementos. A diferencia de la señal que sólo se hace presente para conducir a lo ausente, de forma que sea esto lo único que importa, la imagen tiene parte en lo que representa, de tal forma que realiza su misión, a diferencia del símbolo, por su propio contenido y no a través de la representación. Por eso la imagen participa en su propio ser de lo que reproduce.

d) *Sacramento como tal*: tiene en común con la imagen contener en sí lo que representa. En este sentido, como la imagen, engloba la señal y el símbolo, pero añade algo que no está en el concepto de imagen, la eficacia. En el estudio a que nos hemos referido al principio ya vimos que el sacramento tiene en la concepción hebrea de la realidad el carácter de instrumento. El sacramento es, por tanto, una imagen eficaz. La teología la ha llamado símbolo eficaz, entendiendo por símbolo lo que Gadamer llama imagen. Ya notó esto Hugo de San Víctor cuando escribió: "¿Qué relación hay entre un signo y un sacramento? El signo significa sólo por la convención; el sacramento representa también por la semejanza (imagen). El signo puede, pues, significar, pero no producir. En el sacramento no sólo existe significación, sino también eficacia, de modo que por la convención significa y por la semejanza representa y confiere la santificación". De otra forma muy adecuada definió Buber el sacramento: "El símbolo es la manifestación del sentido, la irrupción clara del mismo en la corporeidad. En el símbolo se manifiesta la alianza del Absoluto con lo concreto. Pero el sacramento es unión del sentido al cuerpo, *consumación* del vínculo, ser juntado, conjuntado y conjugado. La alianza del Absoluto con lo concreto acontece en el sacramento". Esta aclaración conceptual nos ayudará más tarde a comprender la expresión: la Iglesia es un sacramento.

De momento queremos continuar, todavía con la investigación de la superación e integración del pensar sacramental.

## **EL PENSAR SIMBÓLICO EN LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA**

Hemos visto cómo en el pensar metafísico todos los seres tienen una impronta sacramental en cuanto el Ser trascendente se contempla presente en los seres particulares. Aunque puede parecer extraño a primera vista la expresión simbólica se da también en el campo de la física. Nos limitaremos a una breve nota sobre el estudio del físico E. Dánzer sobre "El pensar simbólico en la física atómica y en la teología".

Dánzer descubre una analogía en el método de ambas ciencias. La física conduce a la profundidad de una experiencia exterior de la naturaleza; la religión a la de una experiencia personal. Pero ambas expresan sus experiencias mediante símbolos. El físico lo hace mediante "modelos" físicos que son combinaciones de símbolos, y lo mismo hace el teólogo. Prescindiendo de la diferente experiencia de ambos campos, los modelos físicos y teológicos se pueden explicar como reproducciones de campos experimentales, mediante formalismos, en que símbolos adecuados a la respectiva realidad se combinan entre sí. En la física, se emplea el lenguaje matemático combinando los conceptos en forma de ecuaciones. En la religión se utiliza el lenguaje común para formular sus propios símbolos.

La diferencia está en que el modelo físico es la respuesta del espíritu humano al encuentro con la realidad física en el mundo de las cosas y que se dirige al encuentro de

la "dimensión profunda" de esta realidad, y el símbolo religioso es la respuesta del hombre al encuentro con la realidad divina que se realiza en la profundidad del alma, produciendo la experiencia de ser tomado por Alguien; es la experiencia de fe.

El hecho de que no- se pueda abordar la realidad última tanto de la física nuclear como de la religión en un lenguaje directo, sino simbólico, no quiere decir evidentemente que los símbolos nieguen la existencia objetiva de la realidad descrita, sino que se está en presencia de una realidad compleja y misteriosa que sólo se puede expresar convenientemente en imágenes y símbolos. Esto se debe tener en cuenta para no valorar las afirmaciones simbólicas como afirmaciones directas. Se debe subrayar que la semejanza de los símbolos religiosos con los modelos científicos es válida sólo formalmente. Materialmente son absolutamente diversos. Pues detrás de las fórmulas matemáticas del físico está el valor de la idea, en cambio las imágenes religiosas brotan de una visión inmediata. Por otro lado, en el pensar científico se parte de una realidad empírica, no simbólica, analizada científicamente y expresada finalmente en fórmulas simbólicas. El símbolo es, pues, el punto de llegada y consumación del pensamiento científico. En cambio, en el pensar religioso hay una realidad inmediata que transparenta significativamente al Absoluto. Para poder captar correctamente la transparencia, la realidad empírica es transformada por la "via negationis" y la "via eminentiae". Y este camino lleva a través de los símbolos a la contemplación cara a cara de la realidad de Dios en sí mismo. Se parte, pues, ahí, de un punto de partida simbólico para llegar a un punto no simbólico.

Estas reflexiones sobre el pensar simbólico revelan que ha sufrido un proceso de profanización, pasando del carácter religioso en la visión sacramental a una integración sin referencia alguna al Absoluto en otros modos de pensar como el ontológico o el histórico. El pensar simbólico no es, pues, una respuesta coyuntural del espíritu, sino una estructura fundamental de la comprensión humana.

## **FUNDAMENTACIÓN DEL PENSAR SACRAMENTAL POR LA PSICOLOGÍA PROFUNDA**

La afirmación anterior viene también ratificada por la psicología estructural, evolutiva y por la psicología profunda o ciencia de la vida inconsciente en la que nos detendremos. Esta no puede ser alcanzada inmediatamente y los símbolos realizan el papel de intermediarios entre lo inconsciente y lo consciente y de revelador de los estratos que no pueden ser alcanzados por los medios psicológicos normales. Para Freud, el símbolo en los sueños expresa un fenómeno inconsciente casi siempre de connotación sexual. Piensa que son un resto de antigua identidad verbal procedente de una primitiva evolución del lenguaje o una herencia arcaica de generaciones pasadas (folklore...), que eran principalmente un medio seguro de orientación y que fueron relegados al inconsciente cuando surgió lo consciente. Cuando se ha aclarado la relación entre la imagen consciente y la fuente inconsciente el símbolo se disuelve. Para C. G. Jung, el símbolo es principio de unificación de lo racional y lo irracional, expresión de la totalidad psíquica. Dicha totalidad no se basa únicamente en el pasado individual, sino en el pasado colectivo del hombre. Como producto de la situación psíquica total, el símbolo es una interpretación del sentido de totalidad. La integración correcta de los símbolos consigue la unidad indivisible de la vida psíquica. El hallazgo fundamental de Jung fue descubrir que los símbolos del inconsciente humano son arquetipos o imágenes

originarias, como una especie de categorías kantianas, condiciones de posibilidad de todo conocimiento, como estructuras constitutivas del género humano y no sólo de cada hombre individualmente. Aunque puedan discutirse las hipótesis de ambos autores, lo que queda claro es que la comprensión simbólica es estructura fundamental de toda comprensión humana.

## FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DEL PENSAR SACRAMENTAL

Luego de haber legitimado el pensar sacramental a través de la historia del espíritu humano, de la filosofía, de las ciencias naturales y de la psicología, ahora queremos mostrar que es el único lenguaje adecuado a) para hablar de Dios y b) para que Dios se comunique.

a) Empezaremos, pues, por la cuestión del lenguaje sobre Dios. Las afirmaciones teológicas sobre Dios son afirmaciones sobre el totalmente Otro. Nuestros conceptos, abstraídos de la realidad concreta, hablan en sentido propio y conservan siempre la impronta de su procedencia terrena inmanente. ¿Cómo se puede entonces hablar sobre Dios, si no existe una instancia desde la que se pueda adecuadamente alcanzarle? Es lo que expresaba Pablo cuando decía: "Ahora vemos como en un espejo, confusamente, luego veremos cara a cara" (1Co 13,12) y ha sido también la cuestión dramática de la teología dialéctica de Barth, Gogarten y Bultmann, formulada de nuevo, desesperada y a la vez periodísticamente, por la Teología de la muerte de Dios y que preocupa a todo pensamiento teísta sea o no cristiano. El hecho de que nuestros conceptos sean inadecuados e impropios y tengan un carácter simbólico cuando se refieran a Dios no nos reduce sin más al silencio, porque con él no se hace justicia a la necesidad humana de hablar de Dios como expresión de su aspiración hacia el Trascendente. Toda afirmación simbólica sobre Dios presupone una afirmación no simbólica del mismo Dios, es decir, que Dios es ser en el sentido más común de la palabra. Nada se podría decir sobre Dios si no lo considerásemos en el horizonte del ser. Lo cual no quiere decir que Dios sea un ser al lado de los otros seres reales, porque está por encima de la estructura de nuestra realidad. Sólo se afirma que Dios y hombre convienen en la idea trascendental de ser en su última formalidad pero evacuada de todas las determinaciones existenciales de realidad. Esto ofrece la posibilidad de hablar de forma concreta de una analogía y un simbolismo entre el hombre y Dios.

Duns Scoto se esforzó en elaborar un concepto unívoco de ser que en el cuarto grado de abstracción abarcara conceptualmente a Dios y la criatura para hacer posible el pensar filosófico y teológico. Lo cual no significa rechazar el método simbólico-analógico, sino reforzarlo, porque únicamente cuando la *analogia entis o imaginis* son legítimas existe un puente conceptual entre Dios y el hombre. También Tillich justifica el pensar simbólico fundándolo en el concepto de ser como expresión de la conveniencia Dios-hombre, aunque utilizando una terminología distinta. Para Tillich la única afirmación sobre Dios no simbólica es que es el mismo-Ser. Cualquier otra afirmación se apoya en ésta y no puede decir nada que no sea simbólico porque toda afirmación concreta usa un aspecto limitado de experiencia para afirmar algo sobre Dios. Y de este hecho nace precisamente el sacramento como lenguaje de la teología.

b) También el segundo aspecto que indicamos, es decir, la palabra reveladora de Dios sobre sí mismo y sobre el hombre debe ser simbólica y sacramental. Este, como

espíritu-en-el-mundo y oyente-de-la-palabra-de-Dios, puede captar un mensaje trascendente si se formula en lenguaje humano ya que "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". Una palabra divina superaría su umbral de receptividad. Por esto la manifestación debe ser humano"divina", es decir, simbólica. Y efectivamente, la palabra de Dios histórica en el hecho salvador se ha expresado en palabra de hombre. A diferencia del lenguaje sobre Dios, aquí el proceso va de una realidad no simbólica, Dios, a una simbólica, el lenguaje. Vamos a aclarar algo más este punto.

Revelación significa primero autocomunicación de Dios y ésta deberá adecuarse a quien la recibe y al contenido mismo de la comunicación. Esto implicaría, por una parte, la entrada de Dios en nuestras categorías de espacio y tiempo y, por otra, la elevación del hombre a la intimidad divina. El medio adecuado para expresar ambas realidades sólo puede ser el símbolo. Porque es perceptible y fácilmente comprensible para el hombre y a la vez apunta a otra realidad trascendente y misteriosa no contenida en él. Con el lenguaje simbólico, Dios responde a la realidad total del hombre porque en lenguaje de Tillich, el símbolo es *cognoscible* -usado socialmente-; *perceptible* -conduce a la esperanza de percepción del trascendente imperceptible-; por esto es *impropio* -apunta de forma impropia a la realidad que contiene en sí; *tiene fuerza* en sí mismo -no es mera referencia a lo exterior, sino que contiene lo que significa-; *tiene relación con el hombre* -es expresión de la totalidad de su vida psíquica-. Rahner lo expresa subrayando que la acción salvífica de Dios en el hombre desde el inicio hasta la consumación, se expresa de manera que viene dada y recibida en el símbolo, que no la representa como ausente y sólo prometida, sino como presente en el símbolo que ella misma creó. Se puede, pues, afirmar que todos los misterios cristianos son sacramentales, porque en todos hay directamente una relación *real* de lo sobrenatural con lo corpóreo natural.

El ejemplo paradigmático es la comunicación en la encarnación del Hijo de Dios. Es el sacramento original y el símbolo fundamental y más transparente de Dios. Por esto se pudo afirmar: "Quien me ha visto a mí, también ha visto al Padre" (Jn 14,9). La Iglesia es también sacramento fundamental de Cristo en cuanto es presencia permanente del Verbo en el espacio y en el tiempo y en cuanto concretiza y actualiza su sacramentalidad fundamental por medio de los siete sacramentos.

## **FUNDAMENTACIÓN DEL PENSAR SACRAMENTAL A PARTIR DE UNA CRISTOLOGÍA TRASCENDENTAL**

No hemos esforzado en justificar desde diversos aspectos el carácter sacramental de la realidad. Pero no hemos llegado hasta las últimas razones. Solamente en Cristo se halla la raíz última de toda sacramentalidad posible y no sólo en el presente orden de salvación, sino de modo general. Cristo no podría ser el sacramento de Dios en la tierra, si en el seno de la Trinidad no fuera va el sacramento originario del Padre. No podría, pues, Cristo haber sido la presencia y revelación al mundo de lo que Dios es en sí y de lo que, como don libre, quiere irrevocablemente ser para el mundo, si no tuviera su fundamento en el seno de la Trinidad donde todo ser tiene su origen. Esto supuesto, procuraremos mostrar que el hombre Jesús de Nazaret es para toda la creación la raíz y fundamento de su sacramentalidad. A este fin, partiremos de unos presupuestos de procedencia escotista.

Desde ellos se puede afirmar:

a) La Escritura atestigua que el hombre Jesús fue predestinado por Dios a ser "summe diligens Deus extra Deum" <sup>1</sup>. La primera intención en el plan creador de Dios es que un hombre fuera el primero y más noble ser y que todas las cosas fueran orientadas hacia él.

b) Para que realmente fuera el primero y más noble sobre todo ser, en el sentido de Ef 1,2 1, y pudiera vivir de modo divino fuera de la divinidad, Dios lo unió hipostáticamente a una Persona divina, de manera que Jesús fuera el Logos hecho hombre.

Como consecuencia de esta predestinación, la naturaleza humana de Jesús será la suprema realidad en el orden de gracia, de gloria y de creación y todo lo demás es creado en él, por él y para él. Por ello esta naturaleza es el prototipo y sacramento de todos los seres y sacramentos. El convencimiento de creyentes y no creyentes de que todo va dirigido al hombre como a su fin, y por tanto del carácter *humano* de la creación, constituye no una conquista o una casualidad, sino una dinámica estructural de la misma. Además, por el hecho de haber sido esta naturaleza, para la que todo fue orientado, predestinada a recibir la Persona del Verbo, y por el hecho de estar presente en el plan de Dios como Logos hecho hombre, impregna además del hombre a toda la creación y por ello ésta es también *crística* en su estructura fundamental.

Aunque la manifestación del Logos hecho hombre, *predestinado* desde la eternidad, se realiza *históricamente* en un tiempo concreto no quiere decir que se trate de un azar de la historia, sino que se visibiliza una decisión eterna. Todas las demás realidades erísticas y sacramentales se orientaban a ella, porque en el plan de Dios, lo eran en consideración a la sacramentalidad de Cristo. En este sentido preciso, se puede afirmar *a posteriori* que la Cristogénesis está contenida en la finalidad de la estructura de lo creado, porque todas las cosas fueron orientadas teniéndole a El como centro. Estas afirmaciones, a modo de tesis, deberían fundamentarse más extensamente. Aquí las tomamos como presupuestos. Hay que señalar que todo lo dicho pretende describir el orden lógico del plan de Dios en el interior de la Trinidad, hasta el punto en que resulte posible, partiendo de la palabra de Dios en la Escritura, de la historia ya cumplida, y a la luz de otros principios de hermenéutica común.

En base a estos presupuestos, se puede derivar la fundamentación última de la sacramentalidad. Hay que partir de la Trinidad: Dios se conoce a sí mismo en su esencia infinita, y este conocimiento necesariamente es perfecto y sustancial; por ello es una persona. El Padre se hace visible en el Logos y el Logos, como imagen, representa al Padre. El Padre no sólo engendra al Logos, sino que produce también en El las infinitas imitabilidades de su Ser que son símbolos del Padre, aunque deficientes, en comparación al Logos. Su carácter sacramental apunta en una doble dirección. En cuanto son suscitadas por el Padre en el Logos, son sacramentos como el Logos, aunque no personales y por ello de menor calidad. En cuanto están en el Logos y son suscitadas y creadas y orientadas por El y hacia El aparecen como sacramentos del Logos. La naturaleza humana, que en el seno de la Trinidad era ya el sacramento del Padre y al mismo tiempo del Logos, es ahora expresión y sacramento del Logos hecho hombre. La naturaleza humana es para el Logos su símbolo real y perfecto y no casual o extraño. Es la más intensa revelación fuera de la Trinidad, porque desde siempre el Logos es la manifestación de Dios para sí mismo. De esta naturaleza unida al Logos, dependen

todos los otros sacramentos, y en especial la Iglesia, de forma que todo "está lleno de Cristo y de Iglesia": es el misterio cósmico de la Iglesia.

Toda la creación tiene, pues, una impronta humano-crística-sacramental. Será esclarecedor traer aquí lo que dice Rahner: "La humanidad de Cristo no es un disfraz de Dios, como si apenas el signo dijera nada sobre el Logos, sino es el autoanuncio del Logos, de forma que cuando Dios decide, al afirmarse a sí mismo, salir de sí mismo, aparece aquello que llamamos la humanidad del Logos. La antropología no tiene su fundamento último en una doctrina sobre las posibilidades de un creador infinito, sino en la doctrina sobre el mismo Dios, en cuanto en esta doctrina también se dice lo que aparece, cuando Dios, al renunciar a sí mismo, sale de sí para entrar en lo diferente de sí.

En esto consiste, por tanto, la última fundamentación de la sacramentalidad como estructura ontológica de todos los seres, y como principio de toda posibilidad de conocimiento. Aquí se fundamenta también la teología como modo propio de ver, pensar y experimentar la realidad. En esto se encuentra, en suma, la condición ontológica de posibilidad de un mundo sacramental en el sentido amplio de la palabra, y precisamente de Cristo como Sacramento, de una Iglesia sacramental y de una economía de salvación sacramental y de los siete sacramentos.

---

**Notas:**

<sup>1</sup>El máximo amante de Dios, existente fuera de Dios (N. del T.)

**Tradujo y condensó: BERNARDINO ROCA**