

DE LA DIALECTICA AL SIMBOLISMO UN GIRO IMPORTANTE EN LA TEOLOGIA DE LOS SACRAMENTOS

En los cien años largos que nos separan de la «Aeterni Patris» la sacramentología ha recorrido un largo camino de renovación¹. A mi entender, uno de los hitos más importantes en ese recorrido ha sido la superación de la llamada «crisis de la idea sacramental» y la lenta recuperación de la sensibilidad simbólica en el quehacer teológico en este campo.

Bien es verdad que «símbolo» es una categoría fundamental que trasciende el ámbito de los sacramentos y sirve para definir las relaciones entre Dios y el hombre, entre la revelación y la experiencia, y para posibilitar la articulación de lo temporal y lo eterno, de lo visible y lo invisible. Se comprende, por tanto, que el descubrimiento de que «el símbolo no es un ornamento accesorio del misterio ni una pedagogía provisional, sino el recurso esencial de la comunicación»² afecte a todos los campos de la teología: a la teología de la Revelación y de la Palabra, a la cristología, a la eclesiología, a la pastoral³. Pero se echa de ver también fácilmente que interesa de una manera muy peculiar a la teología de los sacramentos, dada la naturaleza simbólica de éstos.

Queremos narrar cómo se ha pasado de la dialéctica al simbolismo en el tratamiento teológico de los sacramentos, indicando los factores

¹ Cf. C. E. O'NEIL, *La teología de los sacramentos*, en *La teología en el siglo XX*, vol. III (BAC maior, 7), Madrid 1974, 203-245.

² M.-D. CHENU, *Anthropologie de la liturgie*, en *La liturgie après le Vatican II* (Unam Sanctam, 66), París 1967, 174.

³ Cf., por ejemplo, CH. A. BERNARD, *Théologie symbolique*, París 1978, y los escritos de P. Tillich y K. Rahner citados en la nota 88.

que han impulsado a dar ese paso. Algunos de esos factores provienen, como era de suponer, del propio campo de la teología, en forma de recuperación de categorías y expresiones tradicionales cuya memoria había perdido el lenguaje de los teólogos. Pero es de justicia reconocer la deuda que ha contraído la teología en este terreno con las ciencias del hombre. Saliendo de su aislacionismo, se ha puesto a dialogar con ellas y se ha dejado interpelar por los principales logros de estas ciencias. Por ejemplo, se ha interesado por la fuerte recuperación del lenguaje simbólico habida en ellas y ha salido beneficiada, porque la categoría «símbolo», utilizada tradicionalmente por la teología, ha visto acrecentada su capacidad como instrumento de penetración teológica gracias a las intuiciones de las ciencias modernas del hombre.

Durante el período que es objeto de nuestra encuesta, no todas las fuerzas han sido favorables a esta recuperación. Han seguido en activo los agentes que, desde antiguo, venían propiciando el proceso desintegrador de la mentalidad simbólica, con fuerte impacto negativo en la concepción teológica de los sacramentos.

Empezaremos, pues, por detectar esas corrientes antisimbólicas todavía vigentes y su eventual repercusión en la teología de los sacramentos (I). Analizaremos luego la polifacética recuperación de la sensibilidad simbólica en el ámbito de las ciencias humanas, subrayando en particular aquellos elementos que puedan interesar más a la teología de los sacramentos (II). Señalaremos por fin los pasos que han ido alejando a la teología del tratamiento dialéctico de los sacramentos y acercándola a un tratamiento a partir del simbolismo (III).

I. LA «EROSION SIMBOLICA» Y SU REPERCUSION EN LA TEOLOGIA DE LOS SACRAMENTOS

La situación de la teología de los sacramentos en el último tercio del siglo XIX se caracteriza por la incapacidad de los teólogos para pensar y razonar simbólicamente. No es que desecharan explícitamente las categorías de «signo» y «símbolo», pero era insignificante el papel que les hacían jugar en la reflexión teológica.

Se concebían los sacramentos, ante todo, como «medios» de salvación y se analizaban a partir de las categorías de «instrumento» y «causa». Era el concepto de «causalidad», sobre todo, la que determinaba la manera de tratar los sacramentos. Resultaba un esquema

de representación «extrinsecista»: la conciencia objetivante proyecta los sacramentos al exterior del sujeto.

Al descuidar el entronque de los sacramentos en la concepción simbólica se renunció al instrumento que permitía mostrar sus conexiones con la Historia de la Salvación, con el misterio de la Iglesia y con la experiencia personal-humana. Venían a faltarle así el contexto cristológico, el eclesial y el humano.

Predominaban los planteamientos jurídicos en torno a las condiciones de validez y licitud en la «administración» de los sacramentos. Se cayó en el «validismo» y en el «minimalismo», minando de esta manera las bases a la reflexión teológica⁴.

A esta situación no se llegó en un día. La teología del siglo XIX heredó los frutos de un largo proceso de «crisis de la idea sacramental», cuyos orígenes F. Pratzner sitúa en el período carolingio. En la controversia eucarística entre Ratramno y Radberto, en el siglo IX, se advierten síntomas de distanciamiento de la mentalidad simbólica de los Padres⁵. Las raíces últimas de este proceso que se inicia aquí estarían en la incapacidad de los pueblos germánicos para comprender los símbolos reales; para ellos el simbolismo se diluía en alegorismo.

Vendrán luego, a lo largo de los siglos, diversas opciones filosóficas y religiosas que irán relegando más y más al olvido, en la tradición occidental, el modo de conocimiento simbólico⁶.

1. Para empezar, el recurso de la Escolástica al *conceptualismo aristotélico* y a la *dialéctica*, como instrumentos de penetración teológica, privó de su atmósfera vital al pensar simbólico. La llegada del aristotelismo significó, en particular para la sacramentología, un vaciamiento interior de las categorías «signo» y «símbolo»: se contraponen símbolo a realidad; se establece distancia entre ambos, rompiendo su natural unidad. Para salvar el sacramento se hace necesario subrayar fuertemente la causalidad⁷.

⁴ Ver en C. E. O'NEIL, *art. cit.*, 204s, un ejemplo típico de sacramentología de las postrimerías del siglo XIX: A. Lehmkuhl.

⁵ Cf. F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Wiener Beiträge zur Theologie, 29), Viena 1970, 119-132.

⁶ Dan también algunos materiales para la historia que vamos a resumir en este apartado: G. DURAND, *L'imagination symbolique* (coll. SUP, 66), París 1976, 21-41; I. GARCÍA TATO, *Die Aversion in der Geschichte der Theologie gegen das Symbol*: Revista Española de Teología 37 (1977) 409-421.

⁷ Hay que advertir, sin embargo, que los investigadores no se ponen de acuerdo sobre el grado en que padecieron esta «crisis de la idea sacramental» los escolásticos, en especial Santo Tomás; cf. F. PRATZNER, *o.c.*, 58-83.

Pero el vehículo de las corrientes antisimbólicas será, del siglo XIV al siglo XX, el conceptualismo aristotélico en su versión distorsionada de Ockam y Averroes⁸. Con el nominalismo la disolución del símbolo alcanzó cotas muy elevadas⁹.

2. Encontramos la misma impotencia para pensar sacramentalmente en los *reformadores del siglo XVI*, hijos espirituales del nominalismo. Les incapacitaba para ello su racionalismo, su espiritualismo y el empeño que ponían en la interiorización de la fe¹⁰.

Las declaraciones de Trento sobre los sacramentos se inscriben dentro de las mismas coordenadas en que se venía moviendo la elucubración teológica desde los tiempos de la Escolástica. No aportan nada nuevo sobre el modo de causalidad de los sacramentos¹¹.

El enfoque unilateral de la apologética antiprotestante, con su énfasis casi exclusivo en la causalidad de los sacramentos, llevará a una desvitalización aún mayor del símbolo en los siglos posteriores a Trento. Surgen entonces las diversas teorías sobre la causalidad de los sacramentos (física perfectiva, física dispositiva, intencional, moral, jurídica)¹².

3. Desde los comienzos del siglo XVII, para el *pensamiento racionalista* que se impone, sobre todo, con Descartes, el mundo deja de ser símbolo de realidades superiores, para convertirse en puro objeto de investigación científica. La Ilustración, por su ideología de la «religión pura», buscó establecer una religión interior, enteramente espiritual. Del mundo de lo sacro quedaron eliminados todos los elementos simbólicos y místicos.

A la autosuficiencia del racionalismo se sumarán luego los éxitos de las ciencias exactas y los triunfos de la técnica para desprestigiar y marginar el aspecto simbólico-imaginativo de la vida humana.

En esta misma línea y siguiendo las huellas de A. Comte, el positi-

⁸ Cf. G. DURAND, o.c., 27.

⁹ Para los nominalistas, el símbolo sacramental sólo puede ser *condición* u *ocasión* para la acción inmediata de Dios. De ahí el carácter arbitrario de los símbolos sacramentales: cualquier otro símbolo hubiera podido valer para cada uno de los sacramentos. No es posible conocer la conexión entre causa y efecto.

¹⁰ Para Zwinglio, por ejemplo, lo espiritual y lo corporal se excluyen. «Dios es espíritu»: quien quiera llegar a El tendrá que dejar atrás todo lo corporal y visible. Los ritos, las acciones simbólicas tienen, a lo sumo, una función pedagógica y pertenecen al «atrio» de la «verdadera religión».

¹¹ Cf. H. E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie*, Antwerpen 1952, 187-198.

¹² Una presentación y crítica de estas teorías, en J. H. NICOLAS, *La causalité des sacrements*: Revue Thomiste 62 (1962) 517-570.

vismo negará al símbolo derecho de ciudadanía en el dominio del saber so pretexto de que solamente la investigación científica merece ser considerada como conocimiento en sentido propio. El símbolo no sería más que una forma camuflada de hablar sobre realidades que sólo pueden conocerse adecuadamente mediante el discurso objetivo-conceptual¹³.

4. En las corrientes antisimbólicas de los cien últimos años detectamos otras dos posturas fundamentales: el idealismo de Fichte y el materialismo marxista.

4.1. La visión idealista considera al hombre como un espíritu autónomo, un espíritu puro, que se construye totalmente a sí mismo por sus propias decisiones. Incapacita para explicar aquellas realidades de la fe cristiana que se valen de la materia y del cuerpo como expresión del espíritu. Su lógica interna lleva al idealismo a hacerse antisacramentalista¹⁴.

El *pensamiento idealista* arraigó profundamente en la conciencia europea, especialmente en la alemana. Concretamente, la teología dialéctica de Karl Barth, Emil Brunner y Rudolf Bultmann, que despertó considerable entusiasmo entre las dos guerras mundiales, se mueve bajo la égida del idealismo. Quiere salvar a toda costa la trascendencia de Dios («ganz Anderes») y de la revelación: entre Dios y el mundo existe una diferencia cualitativa infinita; ninguna criatura tiene ninguna semejanza con Dios. La revelación es un encuentro oscuro y misterioso con Dios en fe, en la palabra de Dios en Cristo, pero de ninguna manera en el símbolo.

Karl Barth rechaza el papel mediador del símbolo. Según él, puede comprometer la trascendencia de Dios y oscurecer la unicidad de la Revelación objetiva de Dios en Cristo: se corre peligro de considerar los símbolos como emanaciones necesarias de la conciencia humana bajo el impacto de situaciones históricas particulares, es decir, como

¹³ «Durante dos siglos la imaginación es anatematizada violentamente. Brunschwig la considera todavía como 'pecado contra el espíritu', mientras que Alain no ve en ella más que la influencia confusa de la conciencia; Sartre sólo descubre en lo imaginario «la nada», «objeto fantasma», «pobreza esencial»: G. DURAND, o.c., 25.

Para instrumentalistas con mentalidad empírica, como Richard Braithwaite, el lenguaje simbólico no es más que una ficción útil para evocar actitudes éticas distintivas. La búsqueda seria de la verdad exige el abandono del lenguaje simbólico por el lenguaje directo; cf. A. DULLES, *The Symbolic Structure of Revelation: Theological Studies* 41 (1980) 65-67.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *El fundamento sacramental de la existencia cristiana*, en *Ser cristiano* (col. Estela, 54), Salamanca 1967, 79-81.

proyecciones de necesidades humanas. En consecuencia, la palabra de Dios en Cristo no sería más que «un símbolo entre otros símbolos»¹⁵.

Por su parte, R. Bultmann, creyendo y queriendo condenar de raíz el principio mismo sacramental, afirma que el espíritu no puede alimentarse de nada material. La demitización del Nuevo Testamento desemboca en una desencarnación de la Palabra, en una desacramentalización del cristianismo¹⁶.

4.2. La segunda postura fundamental que advertimos en las corrientes antisimbólicas de los últimos cien años, el *materialismo marxista*, está ligada al idealismo. Según Heidegger, el materialismo no consiste tanto en interpretar todo como materia, sino en valorar toda la materia como puro material del trabajo humano. El «homo faber» considera las cosas, no en sí mismas, sino como funciones de su trabajo. En una perspectiva así desaparece el simbolismo; se pierde la capacidad de salir de la prisión que significa el mundo del trabajo y de contemplar lo eterno a través de lo visible. No queda aquí espacio libre para la comprensión simbólica del mundo, de las cosas, de la materia¹⁷.

4.3. Como era de prever, la nueva *mentalidad técnico-urbana* y funcionalista, que se ha desarrollado, en el mundo occidental moderno, en el caldo de cultivo del pensamiento racionalista-positivista-materialista, ha ido ahogando en el hombre su tendencia natural a la expresión simbólica y ha cegado su apertura a las misteriosas sacramentalidades que emergen de la naturaleza y de la comunidad e historia humanas. Las cosas sólo le dicen su composición físico-química y su capacidad de funcionamiento; ya no le hablan del amor divino ni de otros mundos. Es la «unidimensionalidad» de la vida en las sociedades industrializadas, que denunciaría H. Marcuse en 1964. Según el análisis de J. Bau-

¹⁵ *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, en *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I/1, Zurich 1964, 64. Sobre la doctrina sacramental de K. Barth y su escuela, cf. L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, vol. II, París 1964, 284-305; A. SKOWRONEK, *Sakramente in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Munich-Paderborn-Viena 1971, 42-94.

¹⁶ Sobre la doctrina sacramental de R. Bultmann y su escuela, cf. L. VILLETTE, o.c., 306-317; A. SKOWRONEK, o.c., 95-141.

Aunque la teología dialéctica niega que la Palabra de Dios sea símbolo, sin embargo, al describir su estructura y funcionamiento, le atribuye una estructura y una actividad similares a las de nuestro símbolo: el Dios que se revela se expresa a Sí mismo en su Palabra; ésta actúa misteriosamente sobre la conciencia humana; sugiere más de lo que puede describir o definir; apunta, más allá de sí misma, al misterio que hace presente. Cf. A. DULLES, *art. cit.*, 71-72.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, o.c., 81s.

drillard¹⁸, la sociedad de consumo, por la lógica interna del sistema, ahoga el intercambio simbólico. Consecuentemente, al «hombre técnico» se le considera «incapaz de liturgia», «impermeable al símbolo». Para él, el simbolismo sería un residuo anacrónico de culturas irremediablemente perdidas¹⁹.

4.4. Entre los profundos cambios socioculturales habidos en nuestra época en la línea que venimos subrayando, hay uno que incide de una manera directa y radical en la crisis de la idea sacramental: es el fenómeno generalizado de la *secularización* o desacralización. La afirmación de la autonomía del mundo secular, libre ya de toda tutela «sacral», lleva al rechazo de toda experiencia de lo divino que se oponga a la nueva concepción del mundo y del hombre; significa la negación de todo simbolismo y de todo lenguaje «religioso», de toda expresión simbólico-sacral, distinta de la vida y del compromiso cotidiano²⁰.

5. Se comprende que, bajo la influencia de tantos y tan fuertes movimientos de opinión contrarios al lenguaje simbólico, el recurso a la categoría «símbolo», en la interpretación del sentido de los sacramentos, haya suscitado, hasta fechas recientes, *sospecha y desconfianza* en no pocos teólogos que seguían considerando el símbolo como sinónimo de algo ficticio y vacío de contenido, e inútil para la comprensión real de las cosas, como un sucedáneo infantil de la actividad racional. Hablar de simbolismo en materia de sacramentos era hacerse sospechoso de herejía.

En la primera mitad del presente siglo ha habido varias condenaciones más o menos explícitas de diversos tipos de simbolismo por parte del magisterio de Roma. La primera de ellas, de San Pío X en la encíclica «Pascendi», de 1907²¹, iba dirigida contra concepciones sim-

¹⁸ *L'échange symbolique et la mort*, París 1976, 63. Un amplio resumen de este libro en L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (col. Rites et symboles, 9), París 1979, 253-268.

¹⁹ Ver, entre otros, T. H. BOGLER, *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig?*, Maria Laach 1966; A. VERGOTE, *Secularized Man and Christian Rite: Louvain Studies* 2 (1968) 141-157; N. J. FRENKLE, *Ist der Mensch heute noch kultfähig? Ein tiefpsychologischer Beitrag*, en *Zum Thema Kult und Liturgie*, Stuttgart 1972, 9-39.

²⁰ Sobre el problema de la secularización y sacramento, en general, cf. H. MANDERS, *Désacralisation de la liturgie: Paroisse et liturgie* 48 (1966) 702-717; R. G. WEAKLAND, *Il culto in un mondo secularizzato: Rivista liturgica* 55 (1968) 645-655; G. M. LUKKEN, *Liturgy and Secularisation: Questions liturgiques* 51 (1970) 226-244; L. MALDONADO, *Secularización de la liturgia* (Bibliotheca oecumenica), Madrid 1970. Sobre el concepto secularizado de sacramento según Fr. Gogarten, cf. A. SKOWRONEK, o.c., 136-141.

²¹ ASS 40 (1907) 593-650 (esp. 609s).

bólicas de algunos modernistas, que vaciaban de contenido la doctrina católica al considerar los conceptos religiosos necesariamente inadecuados a su objeto, como *meros* símbolos; los dogmas serían expresiones simbólicas, no de la misma realidad, religiosa objetiva y trascendente, sino de nuestra experiencia religiosa²².

En cambio, las condenas de Pío XII y Pablo VI tuvieron como punto de mira, aunque sin mencionar nombres concretos, a teólogos católicos que trataban de explotar de nuevo las posibilidades del lenguaje simbólico en la reflexión teológica, sin menoscabo de la verdad católica.

En la encíclica «*Humani generis*», Pío XII se refiere en son de condena a «quienes sostienen que la doctrina de la transubstanciación debe ser corregida, de manera que la presencia real de Cristo en la Eucaristía quede reducida a un simbolismo en el que las especies consagradas no son más que signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles, miembros suyos en el Cuerpo Místico»²³. Se piensa que el ataque iba dirigido contra el jesuita de Lyon, Y. de Montscheuil²⁴.

En su discurso al I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral, de Asís, el 22 de septiembre de 1956, el mismo Papa vuelve a poner en guardia contra algunos teólogos que explican la Presencia Real diciendo que «el contenido esencial actual de las especies de pan y vino es *el Señor en el cielo*, con el cual tienen las especies de pan y vino una relación que ellos llaman real y esencial de contenido y de presencia»²⁵. No resulta fácil saber concretamente quiénes son los teólogos aludidos por el Papa²⁶.

Pablo VI, por su parte, en la encíclica «*Mysterium fidei*», del 3 de septiembre de 1965, afirma que «no se debe... insistir en la razón de signo sacramental como si el simbolismo, que todos ciertamente admi-

²² Entre otros, M. Hébert; cf. T. CAMELOT, *Simbolo e simbolismo nella teologia*: Enciclopedia Cattolica, vol. XI, Ciudad del Vaticano 1953, 615-616.

²³ AAS 42 (1950) 571.

²⁴ Cf. J. A. SAYÉS, *Presencia real de Cristo y transustanciación. La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas* (Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos, 33), Burgos 1974, 121-130, 303-305.

²⁵ AAS 48 (1956) 720. Cf. A. PIOLANTI, *De simbolismo et ubiismo eucharistico a Pio XII proscripto*: Euntes Docete 4 (1951) 114-130.

²⁶ Cf. F. HÜRTH, *De praesentia Christi in Eucharistia. Sensus et valor Allocutionis Liturgicae d. 22 septembris 1956*: Periodica de re morali canonica liturgica 46 (1957) 141-163.

ten en la Sagrada Eucaristía, expresara exhaustivamente el modo de la presencia de Cristo en este sacramento»²⁷.

Es evidente en estos documentos la desconfianza que se trasluce hacia todo intento de explicación simbólica solamente en materia de teología eucarística.

II. LA «REVANCHA DEL SIMBOLO»

Frente a estas corrientes antisimbólicas ha habido, en los últimos cien años, otras fuerzas de signo contrario que han actuado a favor de una recuperación de la sensibilidad simbólica y de una progresiva toma de conciencia de la importancia del símbolo en la vida del hombre²⁸.

El fenómeno afecta a numerosos campos de la actividad humana: filosofía, teoría del conocimiento, lógica, psicología, lingüística, sociología, historia de las religiones, exégesis, teología, espiritualidad, pastoral, literatura, arte, teatro, juego... Se ha estudiado el símbolo desde un sinfín de ángulos: su origen e historia, sus raíces antropológicas, su estructura, sus funciones y capacidad de expresión. Se está elaborando una verdadera ontología del símbolo.

La naturaleza simbólica de los sacramentos hace que quienes están interesados en la sacramentología no puedan permanecer indiferentes ante los resultados de este inmenso esfuerzo de investigación en torno al símbolo. Bien es verdad que la irreductible originalidad de los símbolos cristianos desaconseja la simple transposición de conceptos de un campo a otro. Sin embargo, no cabe duda de que los modernos estudios simbólicos pueden ofrecer al teólogo —y de hecho le han ofrecido ya— valiosos elementos capaces de sugerirle perspectivas y analogías inéditas que le ayuden a profundizar en la inteligencia de los misterios de la fe²⁹.

²⁷ AAS 57 (1965) 755.

²⁸ «Hoy comprendemos algo que en el siglo XIX ni siquiera podía presentirse: que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse»: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid 1955, 11.

²⁹ Los datos antropológicos sobre la actividad simbólica no deben figurar únicamente como un capítulo preliminar o como introducción o como una contribución sectorial o de verificación, sino que deben acompañar y sostener a la reflexión teológica en todos los puntos importantes, en todos los momentos centrales de su

Esta consideración nos mueve a dar sucintamente la historia de las investigaciones sobre el símbolo, sin ninguna pretensión de ser exhaustivos³⁰. Iremos subrayando los aspectos que consideremos que más pueden interesar a la teología de los sacramentos.

Aunque los campos no están perfectamente deslindados y muchas veces existe una notable convergencia de resultados (por ejemplo, entre los psicólogos y los historiadores de las religiones), trataremos de presentar ordenadamente, según las distintas áreas del saber, a los autores más representativos de los estudios simbólicos.

1. Las investigaciones sistemáticas de etnólogos, sociólogos y antropólogos sociales han desvelado la importancia que ha tenido y sigue teniendo el simbolismo en la «mentalidad primitiva» e incluso para los miembros de sociedades muy avanzadas, pero que han conservado, en mayor o menor grado, la misma mentalidad.

1.1. La Escuela sociológica de *E. Durkheim* subrayó los factores sociológicos que están en los orígenes de los símbolos y la función social de los mismos. Es la conciencia colectiva la que engendra los «ideales sociales» o símbolos. Estos, por otra parte, evocan y provocan un fuerte sentido de identidad con el grupo social: son signos significantes de la conciencia colectiva³¹.

1.2. Según las investigaciones de *L. Lévy-Bruhl* sobre la mentalidad primitiva y la mentalidad prelógica, el pensamiento en este estadio se caracteriza por la identificación signo-significado, habiendo desaparecido la dicotomía entre ambos: el dato real se identifica plenamente con aquello que presupone simbólicamente. El concepto «participación» es una pieza maestra en el pensamiento de este autor³².

progresión en la inteligencia de los misterios de la fe. Cf. C. TRAETS, *Orientations pour une théologie des sacrements: Questions liturgiques* 53 (1972) 97-118.

³⁰ Para más detalles pueden consultarse cómodamente: G. DURAND, o.c., 42-114; A. DI NOLA, *Simbolo: Enciclopedia delle religioni*, vol. V, Florencia 1973, 1070-1082; CH. A. BERNARD, *Panorama des études symboliques: Gregorianum* 55 (1974) 379-392. Más en profundidad, T. TODOROV, *Théories du symbole*, París 1977; H. LOOFF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Colonia 1955.

³¹ Cf. G. SERRÁN PAGÁN, *Los factores sociológico y psicológico y el estudio antropológico de los símbolos: Arbor* 93 (1976) 203-216.

³² Principales obras de L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París 1970; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, París 1938; *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, París 1949. De su misma escuela, E. CAILLET, *Symbolisme et âmes primitives*, París 1936. Cf. T. TODOROV, o.c., 262-265, 278-283; FR. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique* (Rites et symboles, 8), París 1979, 174-177.

Lo que Lévy-Bruhl creía ver en el primitivo, *Jean Piaget* lo atribuye al niño ³³.

1.3. La Escuela de Antropología Social de *L. Malinowski* intenta una definición cultural del simbolismo. Estudia el símbolo como un mecanismo que forma parte de la cultura, como un modo de comunicación cultural. Desde el momento en que el hombre utiliza los medios, no como instrumentos, sino como señales, ya tenemos símbolos ³⁴.

La antropología ha descubierto que el consenso social es necesario para el nacimiento y funcionamiento simbólico. Este consenso no es un reconocimiento a posteriori; es constitutivo del vínculo simbólico. «El símbolo es pacto social», en frase de E. Ortigues ³⁵.

1.4. Para *F. de Saussure*, la lengua es el más importante de los sistemas simbólicos. La semiología —«la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social»— forma parte de la psicología social. Los semiólogos de la escuela saussuriana, siguiendo a su maestro, más que a la pregunta «¿qué significan los símbolos?» se han preocupado de responder a la pregunta «¿cómo funcionan los símbolos?».

Entre ellos destaca *C. Lévi-Strauss*. Inspirándose en el método de la fonología estructural, aplica la hermenéutica estructural al estudio de los símbolos. En vez de tratarlos como unidades independientes, toma como base de sus análisis las relaciones existentes entre los elementos de un «complejo simbólico», es decir, el mecanismo por el que se asocian los símbolos, por afinidades simbólicas, para formar sistemas simbólicos. No le interesan los símbolos separados de su contexto; el objeto de su estudio es la «frase completa». Cree posible descifrar el complejo simbólico, reduciéndolo a unidades significativas. La estructuración simbólica es obra del inconsciente. Según él, toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos ³⁶.

³³ Cf. J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, París 1926. Cf. T. TODOROV, o.c., 262-264; FR. ISAMBERT, o.c., 177-179; W. DE BONDT, *La religion en tant que pensée symbolique: Le supplément n. 101 (1972) 217-249*.

³⁴ Cf. B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, Londres 1926. Ver, sobre este autor, A. DI NOLA, *art. cit.*, 1081-1082.

³⁵ Cf. FR. ISAMBERT, o.c., 159-173: «Rite et ordre symbolique».

³⁶ Cf. F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general* (col. Filosofía y Teoría del lenguaje), Buenos Aires ¹²1945. Sobre el simbolismo en Saussure, cf. T. TODOROV, o.c., 323-338.

Obra principal de C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale. Structure et dialectique*, París 1958. Sobre Lévi-Strauss, cf. M. MARC-LIPIANSKY, *Le structuralisme de Lévi-Strauss* (Bibliothèque Scientifique), París 1973, sobre todo 136-219.

1.5. Partiendo del supuesto de que la lengua es un testigo privilegiado del objeto sociológico y la lingüística es el modelo del pensamiento sociológico, *G. Dumézil* ha estudiado el simbolismo como un departamento del semantismo lingüístico. Los símbolos constituyen un lenguaje. Para él, un símbolo es directamente inteligible desde el momento en que se conoce su etimología, es decir, su explicación funcional (*Dumézil* es funcionalista) ³⁷.

2. Los estudios de psicología profunda se han de contar entre los factores que más han contribuido a la revalorización de lo simbólico e imaginario en el pensamiento contemporáneo ³⁸.

2.1. *Sigmund Freud*, desde el psicoanálisis, redescubrió la importancia del símbolo, que el racionalismo aplicado a las ciencias de la naturaleza había desterrado. Se ha escrito que, en las obras de Freud, la palabra «símbolo» aparece casi en todas las páginas. Ciertamente ha sido él quien ha desarrollado las técnicas de interpretación simbólica.

Habiéndosele reconocido este mérito, hay que añadir seguidamente que sometió al símbolo a una serie de reducciones que rebajan su significado. Para él, el símbolo es ante todo el disfraz de pulsiones (libidinosas) reprimidas; las imágenes (los sueños son también símbolos) son siempre significativas de la «libido» (por eso el tratamiento psicoanalítico consiste en hacer llegar a la conciencia clara la realidad disfrazada bajo los símbolos). Queda aquí malparado el polimorfismo o polivalencia que se atribuye generalmente al símbolo. Los símbolos nos relacionan, pues, con el inconsciente psíquico, que es como un archivo concreto de toda la biografía individual ³⁹. El sentido del símbolo queda reducido al sentido de significado-efecto, signo-síntoma: el símbolo es sólo síntoma, síntoma sexual. Como se ve, para Freud, el símbolo no posee más que un estatuto ontológico de segundo orden ⁴⁰.

2.2. En cambio, en la psicología analítica de *C. C. Jung*, el símbolo ocupa un puesto central y adquiere una significación ontológica fundamental. Los símbolos son manifestaciones de arquetipos universales,

³⁷ Cf. G. DURAND, o.c., 52-55; D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, París 1974, 63-96.

³⁸ «La gran boga actual del psicoanálisis ha puesto en circulación palabras claves como imagen, símbolo y simbolismo, que son hoy del lenguaje corriente»: M. ELIADE, o.c., 9.

³⁹ Hemos visto más arriba que las escuelas sociológicas y etnológicas prefieren relacionar el origen de los símbolos con la memoria *colectiva* del hombre.

⁴⁰ Sobre Freud y el símbolo, cf. G. DURAND, o.c., 43-49; T. TODOROV, o.c., 285-321; D. SPERBER, o.c., 46-58.

que, a su vez, son testigos de la «psychè» original del hombre. Son, pues, una realidad anterior a la historia individual del hombre; es el «inconsciente colectivo» el que suministra las «formas arquetípicas». Refiriéndose concretamente a los símbolos religiosos, dice que son simples proyecciones del contenido inmanente del alma humana.

Para Jung, la impulsión fundamental no es de naturaleza sexual, sino un instinto vital indiferenciado. Los arquetipos no son formas plásticas prefijadas, sino que se presentan como un «sistema de virtualidades» que se diversifican según las culturas.

Fiel a su etimología, el «syn-bolon» reúne tanto el consciente con el inconsciente, como el futuro con el pasado, fundiéndolos en un presente actualizador. Jung se refiere a un pasado-presente-futuro, bien individual, bien colectivo-arquetípico (herencia psíquica de un período de experiencia colectiva de la realidad). El símbolo no está ya vuelto sólo hacia el pasado, como en Freud, sino que mira también al futuro.

La función simbólica es, en el hombre, el lugar de reunión de contrarios: como «Sinnbild» que es, mantiene unidos el sentido consciente («Sinn», sentido) y la materia prima («Bild», imagen) que emana del fondo del inconsciente. Por eso mismo es constitutivo del «proceso de individualización» por el que se conquista el yo mediante la síntesis de los dos términos, la conciencia clara y el inconsciente colectivo⁴¹.

2.3. Sin salir del campo de la psicología y utilizando la prospección fenomenológica de los símbolos poéticos, G. Bachelard orienta su investigación hacia el inconsciente poético que se expresa por medio de palabras y metáforas, hacia esa otra forma de expresión que son los sueños (y los ensueños) y hacia la cosmología simbólica. Descubre que, en última instancia, el mecanismo del símbolo es una «reconducción instaurativa al ser». Por ejemplo, todas las imágenes de los poetas nos reconducen a esa morada del mundo cuyo símbolo último es nuestra propia morada. El símbolo es, pues, reconciliación con el universo.

Por otra parte, el simbolismo es también «escuela de ingenuidad»; porque nos devuelve al estado de inocencia, a nuestra infancia. «Entramos en la simbólica cuando tenemos a nuestra muerte detrás de nosotros y a nuestra infancia, delante» (P. Ricoeur). La infancia es, pues, para Bachelard, «el símbolo de los símbolos», «verdadero arquetipo», «el arquetipo de la felicidad simple»; es el fondo último de la «anamnesis». «La anamnesis de todos los simbolismos contenidos en

⁴¹ La obra principal de C. G. JUNG, en este terreno: *Symbolik des Geistes*, Zurich 1948. Cf. J. JACOBI, *Komplex, Archetypus und Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zurich-Stuttgart 1957.

todos los sueños nos conduce, más allá del tiempo y de sus enredos, a un 'tedio primordial', a la Infancia, al 'Puer aeternus' que Jung y Kérenyi han encontrado en numerosas mitologías»⁴².

2.4. Otro pensador francés de nuestros días, G. Durand, con su equipo, prosigue las investigaciones de sus predecesores, demostrando el enraizamiento de la actividad simbólica en la naturaleza humana. Distingue diversos niveles formadores de las imágenes simbólicas, que le permiten dar una clasificación de los símbolos según las posturas o reflejos dominantes del organismo corporal. Las grandes constelaciones de símbolos remiten o bien a la dominante «postural», relacionada con las materias luminosas y con las técnicas rituales de separación, elevación, purificación y combate; o bien a la dominante digestiva, que apela a las materias de la profundidad, al agua y a la tierra, a las técnicas del continente y del hábitat, a los valores alimenticios y digestivos, a la sociología matriarcal; o bien a la dominante copulativa, que se relaciona con la función sexual, con las técnicas del ciclo, del calendario agrícola, con los ritmos de las estaciones, con los mitos y dramas astrobiológicos⁴³.

3. Las distintas antropologías filosóficas contemporáneas han ido descubriendo también el carácter central y esencial de la dimensión simbólica en la vida del hombre.

Ha sido E. Cassirer, sobre todo, el que ha llevado a la filosofía el interés simbólico, hasta el punto de que el problema del símbolo constituye el objeto central de su obra filosófica⁴⁴. El «homo sapiens» es un «animal symbolicum», animal simbolizador. El hombre es el «archi-símbolo de todo el orden simbólico». Todo es simbólico en el hombre. La actividad simbólica es el rasgo específico fundamental de la actividad espiritual humana. Toda captación de la realidad, por primigenia que sea, es representativa, simbólica y, en su sentido radical, «lingüística»⁴⁵.

⁴² G. DURAND, o.c., 83. Obras de G. BACHELARD: *L'air et les songes*, París 1943; *La Terre et les rêveries du repos*, París 1948; *La poétique de l'espace*, París 1960. Cf. J. NAUD, *Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez Gaston Bachelard*, Tournai-Montreal 1971.

⁴³ La obra principal de G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París 1960.

⁴⁴ Sus obras principales: *Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vols., Berlín 1923-1931; *Wesen und Wirkung des Symbolbegriff*, Darmstadt 1956; *Sprache und Mythos*, Leipzig-Berlín 1925.

⁴⁵ P. Ricoeur transcribe así la definición de Cassirer: «La función simbólica es la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, cons-

Son tres las formas de conocimiento, a las cuales corresponden tres grupos de representaciones; los tres, fundados sobre un sistema simbólico. Por tanto, las formas simbólicas humanas que estudia Cassirer no provienen sólo del campo del mito (religión y arte), sino también del campo del lenguaje (que incluye la historia y la filosofía) y del ámbito de la ciencia (incluidas las matemáticas y las ciencias naturales). Pero es el lenguaje el proto-símbolo de la actividad típicamente humana; es el encargado de intermediar dialógicamente entre el mito y las ciencias.

Mas lo específico de la aportación de Cassirer consiste en haber superado, desde su posición ideológica neokantiana, la dicotomía signo-significado en el símbolo. Signo y significado no son separables ni distinguibles: «El símbolo no es un revestimiento meramente accidental del pensamiento, sino su órgano necesario y esencial. No sirve sólo para comunicar un contenido conceptual ya constituido, sino que es el instrumento en virtud del cual se constituye ese mismo contenido y adquiere su plena determinación»⁴⁶.

4. En el proceso de la reivindicación contemporánea de los símbolos, la *historia comparada de las religiones* ha jugado un papel de primordial importancia. Por una parte, ha estado en grado de aportar un material documental de los símbolos, más completo y coherente que ninguna otra rama de las ciencias humanas, porque ha tenido acceso a las fuentes mismas del pensamiento simbólico. Por otra parte, ha demostrado hasta la saciedad el papel insustituible que el símbolo juega en todas las religiones: es a la religión lo que el oxígeno es a la vida biológica; una religión es traducible enteramente a sus símbolos; la historia de las religiones es la historia de los símbolos en las distintas religiones.

Mencionaremos a R. Otto, G. van der Leeuw y Mircea Eliade como máximos representantes de esta ciencia⁴⁷. La aplicación del método fe-

truye todos sus universos de percepción y del discurso»: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965, 19.

⁴⁶ *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I, Berlín 1923, 24 y 27. Cf. W. A. VAN ROO, *Symbol according to Cassirer and Langer*: *Gregorianum* 53 (1972) 487-534, 615-677; A. ORTIZ-OSÉS, *Símbolo y lenguaje: la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer*: *Letras de Deusto* 8 (1978) 167-183. S. K. LANGER aplicó las ideas de Cassirer especialmente al mundo del arte: *Philosophie auf neuen Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus, in der Kunst*, Berlín 1965. En la prolongación del pensamiento de Cassirer y Langer, ver el reciente libro de W. A. VON ROO, *Man the Symbolizer* (Analecta Gregoriana, 222), Roma 1981.

⁴⁷ R. OTTO, *Das Heilige* (1917), Munich ³⁰1958 (ed. esp., Madrid 1965); G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México 1964; ID., *Sakramentales Denken*.

nomenológico ha abierto perspectivas nuevas a la historia de las religiones. Desde su propia perspectiva han venido a confirmar algunas de las conclusiones a que habían llegado otros, como Levi-Bruhl, desde la antropología o desde la psicología.

Nos han ofrecido una interpretación del símbolo religioso, que se ha venido en llamar, con mayor o menor acierto, «irracionalista», porque afirma que los símbolos, en la concepción de las religiones, son manifestaciones y epifanía de esa realidad inexpresable que llamamos «lo Irrracional», lo Trascendente, lo Sacro («ganz Anderes»). El símbolo es siempre una «hierophania».

Entre lo Sagrado y su figura hay una comunión de esencia: el significante y el significado se desarrollan juntos hasta formar una sola imagen, un solo símbolo⁴⁸.

5. *Paul Ricoeur*, desde la confrontación de las diversas interpretaciones conflictivas del lenguaje simbólico (psicoanálisis, fenomenología de la religión, antropología estructural, semántica estructural), busca la síntesis de todas estas hermenéuticas en una hermenéutica general que fuera como una contribución a esa gran filosofía del lenguaje que echa en falta⁴⁹.

El rasgo fundamental del símbolo, para Ricoeur, es su apertura, la posible multiplicidad de sentidos, su polivalencia («el símbolo da que pensar»), que hace necesaria la hermenéutica. La hermenéutica estudia el sentido múltiple del símbolo. «Las nociones de símbolo e interpretación se definen, es decir, se limitan mutuamente. Símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación. Interpretación es un trabajo de la inteligencia que trata de descifrar símbolos»⁵⁰.

Dos limitaciones presenta el pensamiento simbólico de Ricoeur: 1) El mundo simbólico se realiza sólo en el interior del lenguaje (aun-

Erscheinungsformen und Wesen der ausserchristlichen und christlichen Sakramente, Kassel 1959; M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, París 1949; ID., *Imágenes y Símbolos*, Madrid 1955.

⁴⁸ Cf. L. BOUYER, *Le rite et l'homme* (Lex orandi, 32), París 1962, 26-57; H. AUF DER MAUR, *Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft*: Archiv für Liturgiewissenschaft 10 (1968) 327-343; A. N. TERRIN, *Il valore del simbolo nella «scienza delle religioni»*: Rivista Liturgica 67 (1980) 364-378.

⁴⁹ Principales obras de P. RICOEUR: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París 1969; *Philosophie de la volonté*, 3 vols., París 1960-1963.

⁵⁰ P. RICOEUR, *De l'interprétation*, 18.

que entendido éste en sentido amplio, a lo H. G. Gadamer). 2) Le interesa sólo la intencionalidad cognoscitiva del símbolo⁵¹.

6. Junto a estas corrientes que promanan del mundo del saber, otros *movimientos de corte más popular* están contribuyendo también a que el hombre occidental, sobre todo los jóvenes, reaccionen contra la sociedad «unidimensional» y busquen en la mentalidad simbólica una alternativa, frente al pensamiento conceptual-racional, que les haga accesibles nuevas dimensiones de la realidad.

Mencionaremos, entre otros movimientos y fenómenos, la rápida difusión del yoga y del zen, la incorporación a la historia de numerosos grupos étnicos con mentalidad «primitiva», el gusto por la fiesta, el cultivo de la expresión corporal, la pasión por el ballet, la resurrección del folklore, los movimientos ecológicos, la revalorización de las manifestaciones de la religiosidad popular, la búsqueda de pequeños grupos donde sean posibles las relaciones simbólicas de reciprocidad. Hay en todos estos movimientos, como denominador común, el redescubrimiento de la corporalidad significativa del hombre y la búsqueda de comportamientos compensatorios que le restituyan el universo simbólico que la civilización técnica corre peligro de disolver.

III. HACIA UNA SACRAMENTOLOGIA POR LA VIA DEL SIMBOLO

La nueva comprensión del símbolo como actividad fundamental del hombre no podía menos de solicitar la atención de los teólogos sobre el papel que correspondería al simbolismo en la teología de los sacramentos. La misma lógica de las investigaciones exegéticas e históricas que venían haciendo en su propio terreno teológico conducía a ese mismo resultado. De hecho ha habido una recuperación del simbolismo como instrumento de penetración teológica en el área de los sacramentos. El proceso ha sido más bien lento. Ha habido progresos y descubrimientos parciales importantes. Pero no creemos que se pueda hablar todavía de una plena recuperación que explote al máximo todas

⁵¹ Sobre el pensamiento de Ricoeur, cf. D. M. RASMUSSEN, *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*, La Haya 1971; G. BOUCHARD, *Sémiologie, sémantique et herméneutique selon Paul Ricoeur*: Laval Théologique Philosophique 36 (1980) 255-284.

las posibilidades que ofrece a la teología la categoría «símbolo» tal como le llega potenciada de las ciencias humanas.

Pasaremos revista a los hechos y personajes que más han influido positivamente en esta dirección. La historia de esta recuperación coincide en buena parte con la historia de la renovación de la sacramentología en nuestros días, porque no en vano el simbolismo es un concepto clave en este tratado.

1. Los estudios históricos sobre el pensamiento de los Padres han significado un acercamiento y una familiarización de los teólogos con la mentalidad simbólica, que era predominante, en la Iglesia antigua, en la concepción de las realidades cristianas, sobre todo de las sacramentales.

1.1. Frente a la Ilustración y como reacción contra el racionalismo exagerado que había imperado hasta entonces, el siglo XIX se había caracterizado por su gran *interés por la historia*. El romanticismo, sobre todo, pero también la escuela de Hegel (estimulada por la dialéctica histórica de su fundador), dieron fuerte impulso a este movimiento.

La teología no podía mantenerse al margen de esta corriente de la época. Desde mediados del siglo las ciencias eclesiológicas empezaron a prestar atención al aspecto histórico de los problemas⁵². Las preocupaciones apologéticas de finales del siglo XIX y principios del XX agrandaron aún más el interés por la historia. Se era cada vez más consciente de que la teología debía comenzar por conocer el hecho histórico.

Si bien en un principio la investigación patristica se preocupaba sobre todo de allegar argumentos para defender las posiciones del grupo, en un segundo tiempo empezó a interesarse por conocer más a fondo las categorías mentales y las perspectivas globales que dieron su originalidad a la teología de los Padres, sin descartar su posible recuperación por la teología contemporánea como medio para su propia revitalización.

Merecen mencionarse aquí los intentos que protagonizaron Max Scheler († 1928) y Hermann Schell († 1906) por enlazar con la tradición platónica y agustiniana desde unas categorías personalistas (lo que de alguna manera los hace precursores del existencialismo cristiano)⁵³.

⁵² Ferdinand Christian Baur (1792-1860) ya había introducido el método histórico-crítico en teología. Cf. F. FLÜCKIGER, *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*, en *Die Kirche in ihrer Geschichte* 4/P, Göttingen 1975, 31-44: «Die historische Theologie».

⁵³ Cf. R. AUBERT, *La Iglesia Católica desde la crisis de 1848 hasta la primera guerra mundial*, en *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. V, Madrid, 1964, 179.

A finales del siglo XIX, en torno a «L'Action», de M. Blondel, hubo también en Francia un renovado interés por el pensamiento agustiniano⁵⁴. A principios del siglo XX hay que señalar los estudios históricos de P. Pourrat sobre la teología sacramentaria. La voluntad de «ressourcement» cobró nueva fuerza entre las dos guerras mundiales⁵⁵.

1.2. Fue tomando cuerpo, al mismo tiempo, la *reacción anti-escolástica*, principalmente en Alemania, donde el renacimiento tomista no había cuajado como en los países latinos. Desde un conocimiento más objetivo de la evolución histórica, se rehusó considerar a la Edad Media como la cima del pensamiento cristiano (A. Ehrhard). Se criticó a la teología neo-escolástica por su indiferencia por la historia, sus escasas bases escriturísticas y su afición por esa teología «tipo Denzinger» que se apoya casi únicamente en las declaraciones antiheréticas del magisterio de la Iglesia.

En los años que siguieron a la primera guerra mundial, teólogos de la talla de R. Guardini, K. Adam, Hans Urs von Balthasar y otros cerraron filas fuera del sistema neo-escolástico, en la órbita del pensamiento de los Padres.

1.3. Entre las categorías teológicas empleadas por los Padres que mayor interés han despertado en los investigadores, están los conceptos afines de *mysterion*, *eikon*, *symbolon*, *typos*, *signum*, *sacramentum*, *mysterium*, *imago*, *figura*, directamente relacionados con la concepción simbólica de la realidad. Se ha estudiado con todo rigor y minuciosidad la historia semántica de estos términos en el período patrístico. Dentro de la variedad de sentidos que revisten estos términos a lo largo de los siglos, se echa de ver una base común que alude siempre a una estructura que conjuga un elemento visible y otro invisible, uno divino y otro humano⁵⁶.

1.4. Estos estudios semasiológicos han servido para introducir a los teólogos no sólo en la terminología, sino también en los meandros del *pensamiento simbólico de los Padres*. El simbolismo de los Santos Padres ha sido objeto directo de concienzudas investigaciones⁵⁷. Se ha

⁵⁴ *Ibid.*, 179-180.

⁵⁵ Cf. L. BOUYER, *La vie de la liturgie* (Lex orandi, 20), París 1956, 23-37: «De la reaction romantique à l'idéal patristique de la liturgie.»

⁵⁶ Ver un resumen de estas investigaciones, con amplia bibliografía, en L. BOFF, *O que significa propiamente o sacramento?*: Revista Eclesiástica Brasileira 34 (1974) 860-895.

⁵⁷ Damos algunos títulos: H. URS VON BALTHASAR, *Le mystèrion d'Origène*: Recherches des Sciences Religieuses 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64; P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino*, Bérgamo 1932; P. TH. CAMELOT, *Réalisme et Symbolisme dans la doctrine eucharistique de Saint*

podido comprobar que todas las realidades relativas a la economía de la salvación, en todas sus fases históricas, las conciben con estructura simbólica. Para ellos, simplemente, la forma simbólico-sacramental es la forma de revelación, realización y comunicación del plan salvífico a los hombres.

Otra conclusión en la que están de acuerdo los investigadores es el carácter realista de la concepción simbólica de los Padres. Las investigaciones han venido a refrendar aquella afirmación conocida de A. Harnack: «El símbolo es el misterio y el misterio no se podía concebir sin símbolo. Hoy nosotros entendemos por 'símbolo' algo que no es la cosa que representa; entonces 'símbolo' denotaba algo que, de alguna manera, era verdaderamente; pero, por otra parte, según las ideas de entonces, el elemento genuinamente celestial estaba en la forma visible o la sobrepasaba, sin ser enteramente idéntico a ella»⁵⁸.

Entre los teólogos católicos se empezaron a escuchar voces que abogaban por la necesidad de un pluralismo teológico e incluso por la vuelta a la teología simbólica de los Padres⁵⁹.

1.5. Dentro del marco del «retorno a las fuentes» se sitúa la gran contribución de la «*Doctrina del Misterio*» («*Mysterienlehre*»), de *Odo Casel*, que constituye quizá el acontecimiento mayor de la historia de la renovación de la sacramentología en lo que va de siglo y que tiene que ver directamente con la recuperación de la idea simbólico-sacramental.

Su intuición fundamental fue que —según la doctrina tradicional, que remonta a los orígenes bíblicos y se ha mantenido viva durante siglos aun en la reflexión de los teólogos occidentales, pero, sobre todo, en la experiencia litúrgica de toda la Iglesia— lo que se hace realmente presente («*Vergegenwärtigung*») bajo el velo de los signos y símbolos litúrgico-sacramentales es el Acontecimiento mismo salvador, la «beata Passio», el Misterio Pascual de la Muerte y Resurrección del Señor.

Agustín: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 394-410; H.-M. FÉRET, *Sacramentum-Res dans la langue théologique de Saint Agustin*: *ibidem* 29 (1940) 218-243; C. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*: *Recherches des Sciences Religieuses* 26 (1936) 158-180.

⁵⁸ *Dogmengeschichte*, vol. I, Tübinga 1910, 476.

⁵⁹ Cf., por ejemplo, H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, y la polémica sobre la naturaleza de la teología, que suscitó entre los años 1946 y 1948. Lo mismo propugnaban K. Adam, Jean Daniélou, Hugo Rahner, H. Urs von Balthasar y L. Bouyer. Partía de las mismas premisas el intento de una «teología kerigmática», allá por los años treinta, por un grupo de teólogos de Innsbruck (cf. *LThK*, 2.^a ed., vol. VI, 126), y el de la «nouvelle théologie», entre los años 1946 y 1950, por los jesuitas de Lyon-Fourvière (cf. J. COMBLIN, *Vers une théologie de l'action*, Bruselas 1965, 48-50).

No es el caso de describir aquí con detalle la «Doctrina del Misterio» ni las vivas controversias que suscitó en su día, motivadas en buena parte por el desconocimiento de la «idea sacramental» que estaba en juego. Baste para nuestro intento con subrayar que, en la concepción del «misterio» que Casel descubrió en los documentos de la tradición, las categorías *mysterion*, *symbolon*, *eikon*, *sacramentum*, *figura*, *repraesentatio* responden a conceptos clave. Por eso la progresiva aceptación de los puntos de vista de Odo Casel por parte de los teólogos ha contribuido sobremanera a desarrollar en éstos la mentalidad simbólica, familiarizándolos con el concepto patrístico del símbolo real. Los signos sacramentales son acciones simbólicas que representan y representan (hacen presente de nuevo) el Acontecimiento Redentor. El gran mérito de Casel está en haber relacionado la sacramentalidad o el simbolismo con el Misterio histórico de la Redención⁶⁰.

1.6. Los contactos ecuménicos con los teólogos de las *Iglesias orientales*, sobre todo con los emigrantes ruso-ortodoxos que se instalaron en París, propiciaron una nueva aproximación de los teólogos occidentales a las concepciones originales de los Padres, esta vez por la vía de la tradición ortodoxa que ha sabido mantenerse con mayor fidelidad dentro de las coordenadas del pensamiento patrístico. Concretamente, ella no conoció la «erosión simbólica» que, durante siglos, ha minado la teología sacramental de los occidentales⁶¹.

2. El retorno «a la verdadera doctrina de Santo Tomás» —a «la que brota de sus mismas fuentes o, al menos, de los ríos que derivan de la misma fuente» y no a la que ha sido «adulterada y corrompida»—, que auspiciaba León XIII en su encíclica «Aeterni Patris», contribuiría también al redescubrimiento de la sacramentalidad.

2.1. Los estudios históricos sobre la Escolástica medieval, impulsados por los Papas⁶² y conducidos por maestros de la categoría de

⁶⁰ O. D. SANTAGADA publicó «una contribución monográfica para una bibliografía general de las obras de Dom Odo Casel, de los estudios sobre su doctrina y de su influencia en la teología» en: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10 (1967) 7-77. En especial sobre el lugar que le corresponde a Casel en la renovación teológica de nuestros días, cf. V. WARNACH, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, como prefacio a la obra de O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, Graz-Viena-Colonia 1968, XVII-LV (esp. XLII-XLIV).

⁶¹ Las trayectorias divergentes que han seguido ambas tradiciones están bien descritas en R. HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Oekumenische Theologie, 2), Zurich-Colonia 1979.

⁶² Pío XI, *Studiorum ducem* (1923); Pío XII, *Humani generis* (1950).

M. Grabmann y E. Gilson⁶³, no dieron quizá en teología los frutos apetecidos, pero sirvieron, entre otras cosas, para calibrar el papel que jugó en la teología de los escolásticos medievales la idea de la sacramentalidad.

Han contribuido a ello, en primer lugar, las investigaciones semiológicas sobre el término «*sacramentum*» en la Edad Media⁶⁴. Han venido a evidenciar el amplio espectro de significaciones que cubría el término antes de que la escolástica del siglo XII lo restringiera a los siete grandes sacramentos de la Iglesia y la pervivencia de las concepciones patrísticas en la tradición escolástica.

2.2. El estudio de la historia de las «*definiciones*» de sacramento en la Edad Media, de los tanteos que se hicieron antes de llegar a unas fórmulas satisfactorias y de las diferencias significativas que se advierten entre algunas de ellas, ha desvelado la importancia que atribuían sus autores a la naturaleza de signos que todos reconocen al sacramento⁶⁵. Se ha hecho observar, por ejemplo, que, en su última época, Santo Tomás eliminó la idea de «*causa*» de la definición de sacramento⁶⁶.

2.3. Gracias a los estudios históricos, la sacramentología contemporánea ha revalorizado, como un instrumento perfectamente válido, la concepción medieval de la estructura tripartita del sacramento (*sacramentum tantum* — *res et sacramentum* — *res sacramenti*), que permite una aproximación esclarecedora al dinamismo interior de los sacramentos, a las relaciones significante-significado que se establecen entre los distintos niveles de su estructura, poniendo así de manifiesto la actividad simbólica de los sacramentos⁶⁷.

2.4. La difícil y central cuestión del *modo de causalidad* de los sacramentos, es decir, la cuestión de la relación «*significación-causalidad*» —cuestión clave en la sacramentología escolástica, sobre todo a partir de Trento—, distintamente resuelta según las Escuelas, siguió levantando controversias en nuestra época, por ejemplo, con ocasión de la nueva teoría del cardenal Billot de la causalidad intencional jurí-

⁶³ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement des études médiévales: Revue neoscholastique de Philosophie* 36 (1934) 475-512.

⁶⁴ Cf. J. FINKENZELLER, *Sakrament: Dogmengeschichtlich*: LThK, Friburgo de Br. 1964, 221-222.

⁶⁵ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Roma-Lovaina 1950.

⁶⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o.c., 134.

⁶⁷ Cf. R. MASSI, *La struttura dei sacramenti: «sacramentum tantum», «res et sacramentum», «res tantum»*: *Divinitas* 12 (1968) 199-210.

dica⁶⁸. Aunque no sirvieron para encarrilar entonces plenamente estas cuestiones, dieron lugar a interesantes desplazamientos de centros de interés, desenganchando al tomismo de la corriente de pensamiento salida de la Contrarreforma y acercándolo a las posiciones originales, más próximos al simbolismo de los Padres.

Ello hizo posible que, más recientemente, teólogos con talante simbólico, como L. Mondin, E. Schillebeeckx y K. Rahner, propusieran una teoría de la causalidad simbólica —que explica la eficacia de los sacramentos precisamente a partir de su naturaleza de símbolos o signos, como un aspecto de su actividad simbólica⁶⁹.

2.5. Fue el estudio histórico de una cuestión entre escolásticos —concretamente sobre las diferencias entre San Buenaventura y Santo Tomás respecto de la razón de ser de la permanencia de Cristo bajo las especies eucarísticas— lo que llevó a *I. de Montcheuil* a anticiparse a otros, en más de diez años, en la explicación de la Presencia Real eucarística a partir del simbolismo, en categorías antropológicas⁷⁰. Ya en 1945, en un folleto ciclostilado, inspirándose en San Buenaventura y desde una concepción más platónica que aristotélica de la realidad, según la cual el ser fundamental de las cosas es ser signo de realidades espirituales, explicaba el cambio eucarístico como un cambio de significación o destinación⁷¹.

2.6. La aportación más decisiva a la recuperación de la idea sacramental, desde la sana tradición tomista, fue la publicación, en 1925, por el abad *Ansgar Vonier*, de una obrita sobre «la clave de la doctrina

⁶⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o.c., 209-212.

⁶⁹ Cf. L. MONDIN, *Symboloorzakelijkheid als eigen causaliteit van het sacrament*: Bijdragen 13 (1952) 277-285; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (Prisma, 80), San Sebastián 1968, 92-99; K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964, 37-44; L. RENWART, *Efficacité des rites sacramentels?*: Nouvelle Revue Théologique 102 (1970) 384-397. Ver también J. F. GALLAGHER, «*Significando Causant*». *A Study of Sacramental Efficiency* (Studia Friburgensia, N.S., 40), Friburgo 1965, que da una nueva interpretación del aforismo teológico, de acuerdo con las nuevas tendencias.

⁷⁰ Cf. su artículo *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après Saint Bonaventure et Saint Thomas*: *Recherches des Sciences Religieuses* 29 (1939) 352-364.

⁷¹ Se leía en aquel folleto: «En un universo de perspectivas agustinianas, en el que la cosa material no es solamente ella misma, sino más aún un signo de realidades espirituales, se puede concebir que una cosa, al ser por voluntad de Dios signo de algo distinto de lo que naturalmente era, se convierta ella misma en algo distinto, sin que su apariencia haya cambiado. La apariencia permanece, pero al haber cambiado la destinación, la función y el papel de la cosa-signo, la misma cosa ha cambiado realmente, puesto que su función, que es la de significar, es lo que de más profundo hay en su realidad ontológica.» Cit. por J. A. SAYÉS, o.c., 125.

eucarística»⁷². La clave para comprender el pensamiento de Santo Tomás sobre la Eucaristía como sacrificio no es otra que la idea sacramental. Tal es la afirmación fundamental del escrito. La Eucaristía como sacrificio reviste la misma naturaleza «sacramental» que la Eucaristía como sacramento permanente. La celebración eucarística es el sacramento (=signo sacramental eficaz) del único sacrificio histórico de la Nueva Alianza. Es verdadero sacrificio, sacrificio sacramental.

La buena, aunque tardía, acogida que tuvo la tesis de Vonier, sobre todo en Francia, contribuyó a que se abrieran a la idea sacramental los círculos neotomistas y neoescolásticos. El resultado más inmediato fue el abandono, por parte de los teólogos católicos, de las teorías «inmolacionistas» u «oblacionistas» del sacrificio eucarístico y la aceptación, con variantes, de la teoría llamada sacramental⁷³. Esto ha significado, indudablemente, un hito muy importante en la historia de la recuperación de la idea sacramental.

2.7. En este contexto de retorno a la sana tradición tomista, merece mención aparte E. Schillebeeckx, «uno de los arquitectos de la sacramentología en el siglo xx», a juicio de C. E. O'Neil. Ciertamente es uno de los que más han contribuido a la reivindicación contemporánea del símbolo para la teología de los sacramentos.

Como reza el subtítulo de su obra mayor sobre los sacramentos⁷⁴, su sacramentología se presenta como una «reflexión teológica sobre la doctrina sacramentaria de Santo Tomás a la luz de la tradición y de la problemática sacramental de nuestros días». En efecto, demuestra tener un conocimiento nada común y una singular fidelidad al pensamiento de Santo Tomás⁷⁵. Pues bien, como conclusión de un estudio profundo y serio, afirma que, para el Doctor Angélico, los sacramentos, primordialmente, son signos, «acciones simbólicas culturales de la comunidad». Sin género de duda, «símbolo» es la palabra clave de su propia

⁷² *A Key to the Doctrine of Eucharist*, Londres 1925.

⁷³ Cf. G. SATORI, *Le concezioni sacramentali del Sacrificio della Messa*, Bassano del Grappa 1949; J. VAN'T WESTEINDE, *De moderne theologie over het Misoffer*, Nimega-Utrecht 1953; A. PIOLANTI, *L'essenza della messa nelle moderne controversie sacrificali*, en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, vol. II, Milán 1957, 831-874; A.-E. BUCHRUCKER, *Die Repraesentation des Opfer Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie: Kerygma und Dogma* 13 (1967) 273-296.

⁷⁴ *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Antwerpen 1952.

⁷⁵ Acerca de la influencia de Santo Tomás sobre Schillebeeckx y la fidelidad de éste a aquél, cf. J. AMBAUM, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten* (Pustets Theologische Bibliothek), Regensburg 1980, 248s, nota 105.

potente síntesis. Exagera quizá cuando afirma que existe una perfecta correspondencia entre la concepción patristica de sacramento y la concepción de Santo Tomás.

3. Dada la estrecha afinidad existente entre las categorías «*memorial*» y «*mysterion-sacramentum*», la recuperación de la primera por la teología contemporánea ha significado también un paso hacia adelante en la consolidación de la idea sacramental entre los teólogos. El memorial se sirve de símbolos para conmemorar los acontecimientos del pasado. Los símbolos, por su parte, llevan una carga de memoria: son signos conmemorativos.

Fue Odo Casel el primero en insistir, desde la tradición patrístico-litúrgica, en el carácter anamnético-conmemorativo de las celebraciones sacramentales. Vinieron luego principalmente autores protestantes, J. Jeremias, Max Thurian, F. Leenhardt, J.-J. Von Allmen, quienes, apoyándose en las narraciones de la Institución de la Eucaristía, aplicaron a la Eucaristía la categoría bíblica de «*zikkaron*» («anamnesis», memorial).

La categoría es aplicable a todos los sacramentos. Los estudios bíblicos y patristicos vienen descubriendo las inconmensurables posibilidades que encierra esta categoría para una profundización del misterio sacramental. Se presta sobre todo a subrayar el papel de la Palabra en la estructura y dinámica de los signos sacramentales⁷⁶.

4. La aceptación que ha tenido entre los teólogos la concepción de la *Iglesia como sacramento* y la consiguiente consideración de los siete sacramentos como desdoblamientos o actualizaciones de ese sacramento primordial que es la Iglesia han venido a reforzar la idea sacramental. Se ha llegado a ese concepto por un proceso de concentración y esencialización que ha servido para situar sólidamente los sacramentos en relación con el misterio de la Iglesia y para valorar la sacramentalidad desde una perspectiva nueva.

Al lanzamiento de este concepto están vinculados los nombres de O. Semmelroth y K. Rahner, y, en grado menor, E. Schillebeeckx⁷⁷.

⁷⁶ Cf. I. OÑATIBIA, *Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea: Phase 12* (1972) 335-345.

⁷⁷ Cf. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona 1964. Sobre la aportación de Schillebeeckx, cf. J. AMBAUM, o.c., 153-174. En general, ver M. BERNARDS, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts: Münchener Theologische Zeitschrift* 20 (1969) 29-54; R. SCHULTE, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembraciones del sacramento radical: Mysterium Salutis IV/1*, Madrid 1975, 53-159.

5. Ciertos planteamientos pastorales característicos de nuestro tiempo fueron la ocasión para que los teólogos profundizaran, desde nuevos puntos de partida, en la dimensión simbólico-sacramental de los sacramentos. El gran número de los que piden los sacramentos sin tener fe ha hecho que los pastores plantearan a los teólogos el problema de las *relaciones fe-sacramento*.

Un estudio concienzudo de toda la documentación histórica ha dejado bien claro que, sobre todo para los primeros siglos, los sacramentos son ante todo «sacramenta fidei». La Escolástica siguió manteniendo fuertemente la necesaria conexión entre fe y sacramento. Fue la comprensible reacción contra la «sola fides» de los protestantes la que llevó a los teólogos de la Contrarreforma a acentuar casi exclusivamente la eficacia objetiva de los sacramentos con menoscabo de la atención debida a la fe. La teología contemporánea vuelve a reconocer a la fe su estatuto en la dinámica sacramental⁷⁸.

Esos mismos estudios han desempolvado otra enseñanza de la tradición, que los teólogos de la Contrarreforma habían arrumbado y que viene a ser como una explicitación o desdoblamiento de la anterior, a saber, que los sacramentos son «signos de la fe», en cuanto que la fe de la Iglesia y de la comunidad celebrante se expresa a través de los signos sacramentales: «sacramenta fidei Ecclesiae». Son «protestatio fidei», según la bella expresión medieval.

Hoy, desde la naturaleza mejor comprendida, de la actividad simbólica como «manifestación» y «expresión operante», estamos en grado de profundizar más en la dialéctica fe-sacramento⁷⁹.

6. La aproximación a los sacramentos por la vía del símbolo se ha visto facilitada y estimulada por el empleo de categorías antropológicas tomadas de prestado de las ciencias del hombre. La dimensión antropológica y la dimensión simbólica están estrechamente ligadas entre sí, toda vez que el hombre es «animal simbolizador».

6.1. Desde la preferencia por la perspectiva antropológica que ha heredado de Santo Tomás, E. Schillebeeckx ha puesto al servicio de la teología de los sacramentos la categoría de «encuentro» interpersonal: los sacramentos como *encuentro*. El encuentro es la categoría central en el pensamiento personalista. Ebner, Buber, Mounier y otros hacen cifrar lo más específico de la persona en el encuentro con el otro⁸⁰.

⁷⁸ Cf. el estudio clásico de L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 2 vols., París 1959-1964.

⁷⁹ Cf. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, París 1974, 199-215.

⁸⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios*, en *Panorama de la Teología actual*, Madrid 1961, 469-498. El propio Schille-

Según la fenomenología personalista, el espíritu humano llega a ser persona por su corporalidad. La actividad simbólica es el espacio originario en cuyo seno tiene lugar el advenimiento del hombre. El símbolo es el principio de la comunicación entre los hombres. La comunicación con el otro, el encuentro, que es lo más específico de la persona, se hace siempre a través del cuerpo como símbolo que es del yo.

Aplicando esta concepción a los sacramentos, también allí el encuentro con Dios, para que sea auténticamente humano, tiene que ocurrir sensiblemente, a través de la corporalidad.

6.2. Por su parte, K. Rahner es el protagonista del intento de presentar el sacramento, todo él, en su totalidad, *bajo el concepto de palabra*. Hoy se habla del sacramento como «lenguaje simbólico», «discurso interpretante», «acto del lenguaje simbólico de la Iglesia». San Agustín había definido el sacramento «palabra visible» («visibile verbum») ⁸¹. La diferencia entre palabra y sacramento no es tan excluyente como para no descubrir un común denominador, que es el significar y manifestar algo, es decir, ser palabra. El gesto sacramental no es más que un modo particular de anuncio de la palabra. El símbolo es siempre el límite extremo del lenguaje y el sacramento, como dice Rahner, «el caso más radical de la palabra de Dios al hombre».

Los teólogos han conectado aquí con la filosofía del lenguaje, que se complace en subrayar el carácter simbólico de la palabra. Para ella, «el simbolismo es un valor constitutivo del lenguaje» (E. Ortigues). Se afirma incluso que la palabra es el símbolo fundamental del hombre; no es sólo un instrumento o un medio; es como «una manifestación o una revelación de nuestro ser íntimo y del lazo que nos une con el mundo y con nuestros semejantes» (Goldstein). El hombre mismo es lenguaje y palabra. «El hombre es hombre en tanto en cuanto es el que habla» (Heidegger). Ya hemos visto más arriba que, para Cassirer, el lenguaje representa la actividad esencialmente relacionante y relacional de nuestro pensamiento simbólico ⁸².

La consideración del sacramento como palabra ha permitido aplicar a los sacramentos, teniendo en cuenta el principio de la analogía, los análisis filosóficos de J. L. Austin y J. R. Searle sobre la «palabra per-

beeckx se reconoce directamente tributario del personalismo fenomenológico de su profesor D.-M. De Peeters; cf. J. AMBAUM, o.c., 72-89.

⁸¹ *In Io. ev. tr.* 80, 3: PL 35, 1840.

⁸² Ver, a modo de ejemplo, unas consideraciones generales sobre el lenguaje y el habla en W. A. VAN ROO, o.c., 231-238.

formativa»⁸³, para tratar de explicar de un modo más satisfactorio la eficacia de los sacramentos⁸⁴.

6.3. Un ejemplo concreto de las posibilidades que abre a la teología de los sacramentos el recurso a las categorías de la filosofía moderna la constituyen las versiones modernas de la doctrina de la transubstanciación, conocidas bajo los nombres de «*transignificación*» o «*transfinalización*». En ellas es básica la categoría de símbolo.

Parten de una concepción simbólica de la misma realidad ontológica. Esta no se define en términos de «sustancia», sino de «sentido» y «finalidad». La realidad más profunda de las cosas consiste en «tener sentido» para Dios y para el hombre, en ser signo. El fenómeno «presencia» lo conciben también simbólicamente como una forma de comunicación interpersonal: comunicación de entrega, que espera correspondencia, a través del lenguaje simbólico del cuerpo. En la Eucaristía el pan y el vino se convierten en signos de autoentrega de Cristo a la Iglesia, en prolongaciones de su corporalidad. De la misma manera que, en la vida terrena de Cristo, su humanidad era signo-símbolo del Verbo, aquí el pan y el vino se convierten, en virtud de la transignificación, en símbolos reales del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Advertimos aquí un claro desplazamiento de la teología eucarística de la esfera de lo cosmológico-metafísico-conceptual a la esfera de lo antropológico-simbólico⁸⁵.

6.4. Muchos teólogos se han limitado a utilizar el lenguaje de las ciencias humanas de una manera puramente analógica. Recientemente algunos parecen decididos a ir hasta el fondo de las implicaciones de nuestro nuevo sistema de representaciones, apoyando resueltamente en las ciencias humanas los procedimientos de análisis y aun los objetos formales de sus reflexiones sobre los sacramentos.

Uno de estos autores es ciertamente Raymond Didier⁸⁶. Ultimamente se ha señalado en esta línea L.-M. Chauvet con una reciente obra cuya publicación fue saludada como «acontecimiento teológico importante»⁸⁷.

⁸³ Cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford 1962; J.-R. SEARLE, *Les acts de langage* (col. Savoir), París 1972.

⁸⁴ Cf. J. A. APPLEYARD, *How does a Sacrament «Cause by Signifying»? : Science et Esprit* 23 (1971) 167-200; J. LADRIÈRE, *La performatividad del lenguaje litúrgico: Concilium* n. 82 (1973) 215-230; FR. ISAMBERT, o.c., 87-113.

⁸⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Madrid 1970; J. A. SAYÉS, o.c.

⁸⁶ Ver *Les sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes*, Le Centurion 1975, y sus colaboraciones en *L'Eucharistie. Le sens des sacrements. Un dossier théologique*, Lyon 1971.

⁸⁷ *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Rites et symboles, 9), París 1979.

Sus planteamientos suponen una ruptura epistemológica total con los presupuestos conceptuales que han servido de soporte, durante ocho siglos, a la teología de los sacramentos. Ha intentado «una aproximación a los sacramentos por la vía del símbolo», entendido en el sentido complejo y rico que le dan las ciencias humanas, sobre todo la lingüística y la semiología. Pretende sacar todas las consecuencias de la estructura de lenguaje («structure langagière») del hombre. Concibe los sacramentos como «actos del lenguaje simbólico de la Iglesia».

Aunque es sólo un «ensayo sobre los sacramentos» y no un tratado completo, la fecundidad del método y de los instrumentos técnicos que emplea se echa de ver en la forma renovada y profunda en que presenta las pocas cuestiones fundamentales que aborda, por ejemplo, el funcionamiento de los sacramentos como actos de simbolización, su eficacia, su dimensión eclesial y su especificidad.

7. Aunque la empresa desborda las fronteras de la sacramentología, interesa dejar aquí constancia de dos intentos de una *teología global del símbolo*: por su incidencia en la teología de los sacramentos y como indicio de esa rehabilitación del símbolo en teología de la que venimos hablando. Los ensayos son de dos teólogos bien representativos: *Paul Tillich y Karl Rahner*⁸⁸.

Han intentado analizar, de un modo reflexivo y sistemático, la naturaleza y modalidades de acción de esa realidad que hace posible que Dios y el hombre se encuentren realmente. En ese puente entre la revelación y la experiencia humana, la simbólica desempeña una función fundamental y central de mediación. Su actividad medianera se desenvuelve dentro del mundo concreto de la naturaleza y de la historia. En el caso de P. Tillich, es preciso tener en cuenta su particular filosofía del ser y de la existencia («ontología existencial» la llama F. Manresa), en la cual basa sus análisis teológico-culturales sobre el símbolo, para valorarlos correctamente⁸⁹.

⁸⁸ Obras de P. TILlich, *Symbol und Wirklichkeit* (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 151), Göttingen 1962; *Auf den Grenzen*, Munich-Hamburg 1964. Escritos de K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de Teología*, vol. IV, Madrid 1962, 283-321; *Palabra y Eucaristía*: *ibid.*, 323-365.

⁸⁹ Sobre el concepto de símbolo en Tillich y Rahner: W. G. TILLMANS, *Mas-samedia en symbolanalyse. De theoretische achtergrond van een theologisch onderzoek*: Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie 41 (1980) 88-119. Sobre el concepto de símbolo en Tillich: P. LENGSELD, *Symbol und Wirklichkeit: der Macht der Symbole nach Paul Tillich*, en *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, ed. W. Heinen, Würzburg 1969, 207-224; F. CHAPEY, *Paul Tillich*, en *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, vol. II, París 1970, 901-903; F. MANRESA, *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich*, San Cugat de Vallés 1977.

CONCLUSION

Al término de nuestro recorrido tenemos que constatar que, si bien la mentalidad simbólico-sacramental parece bastante consolidada entre los teólogos, éstos están aún lejos de haber agotado las posibilidades que ofrece la categoría «símbolo» para su trabajo. Hemos visto que no se trata simplemente de recuperar un instrumento que utilizaron nuestros padres y que luego quedó arrinconado. En su comparación, el instrumento que las ciencias humanas ponen hoy en las manos del teólogo aparece considerablemente perfeccionado y, por eso mismo, de más difícil manejo.

A modo de conclusión y a la luz de lo que llevamos dicho, vamos a indicar esquemáticamente algunas de las áreas donde cabe esperar que la teología haga algunos progresos por la vía del símbolo.

1. Empezamos por lo más aparente, es decir, por el «sacramentum tantum», por el significante. Las investigaciones sobre el símbolo realizadas por las ciencias del hombre pueden ayudarnos a corregir ciertos defectos congénitos de nuestra teología tradicional.

1.1. La psicología, la filosofía del lenguaje y la antropología están de acuerdo en inculcarnos que los símbolos son, ante todo y sobre todo, símbolos del hombre, acciones humanas, acontecimientos del hombre, «animal simbolizador». El simbolismo de las acciones rituales no viene dado por el simbolismo de las cosas materiales, sino por el significado de los comportamientos humanos. El trato asiduo de las ciencias del hombre obligará al teólogo a olvidar de una vez el «cosismo» y dar resueltamente a su teología de los sacramentos el sesgo antropológico que están pidiendo los tiempos.

1.2. La antropología cultural y la historia de las religiones han llamado la atención sobre el hecho de que las formas expresivas nunca se presentan aisladas, sino que siempre actúan en un contexto simbólico. El elemento simbólico esencial viene arropado y rodeado de unos «símbolos adjuntos» o «símbolos concomitantes» que forman su entorno simbólico.

La «contextualidad simbólica» es de gran valor expresivo y eleva la potencialidad del símbolo. En rigor, un símbolo no es significante sino en el seno de una estructura.

El teólogo debe abrir sus ojos a esta ley universal del comportamiento simbólico de la humanidad y abandonar el esencialismo y el validismo de la teología clásica que sólo se sentía atraída por la ma-

teria y forma esenciales, cerrándose a sí misma las puertas de acceso a una mejor comprensión de los misterios de la Iglesia.

1.3. Las mismas ciencias humanas anotan otra ley universal en este terreno: los símbolos se presentan siempre, en todas las culturas y edades, con una estructura bipartita, como una conjunción de palabra+acción ritual (no ya de materia+forma, como decían los escolásticos, desde una visión más cosmológica que antropológica).

Esta asociación constante y universal arguye una connaturalidad entre los dos polos del símbolo, que en rigor son dos modos de significar simbólicamente: por palabras (que son símbolos) o por gestos simbólicos (que son lenguaje).

Al ser complementarios (pues entre los dos forman un solo signo) están llamados a respetarse y a respetar el uno la función del otro. La palabra pide el complemento del gesto buscando una mayor expresividad. El gesto busca el complemento de la palabra para eliminar toda ambigüedad⁹⁰.

2. La raíz última de la especificidad de los sacramentos cristianos radica en su referencia simbólico-real al Acontecimiento original de Cristo; con palabras de R. Marlé, «la relación orgánica a la historia funda y determina la singularidad cristiana». Habría que recordar aquí, sobre todo, la aportación de la «Mysterienlehre», de Odo Casel.

Ahora bien, el simbolismo puede ayudar al teólogo a dar profundidad humana a esta dimensión de los sacramentos. Lo propio de los símbolos (y de los mitos), según la fenomenología de la religión, es memorizar y reactivar la experiencia primordial de lo sacro, que dio origen al grupo religioso particular. Aquella experiencia original sobrevive y se expresa en los símbolos. Tiene que ver con esto la dimensión mítica que revisten los símbolos religiosos⁹¹.

Según la psicología analítica, los símbolos son manifestaciones de arquetipos universales que guardan la memoria de la experiencia colectiva de la realidad. Nos ponen en contacto con el pasado colectivo.

Pero serán sobre todo la tipología bíblica y el simbolismo, trabajado en las distintas tradiciones cristianas, los que revelarán al teólogo toda la intencionalidad encerrada en esas aparentemente fugaces referencias de los símbolos al Acontecimiento central y original de la Salvación⁹².

⁹⁰ Cf. L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, 79-91.

⁹¹ Ver, por ejemplo, L. BEIRNAERT, *La dimension mytique dans le sacramentalisme chrétien*: Eranos Jahrbuch 17 (1949) 255-286.

⁹² De ello son muestra elocuente las investigaciones de J. DANIELOU, *Sacramentum*

3. La dimensión escatológica es constitutiva de los sacramentos. En ellos la Iglesia vive anticipadamente su futuro de gloria y plenitud.

La capacidad que los estudios antropológicos atribuyen al símbolo para proyectar el futuro y construir la utopía —los símbolos encienden y alimentan la esperanza de los pueblos⁹³— puede servir para ahondar y presentar de una manera más convincente esta referencia de los sacramentos al futuro escatológico.

4. Los sacramentos son autorrealizaciones de la Iglesia, principios generadores de la unidad y fraternidad eclesiales. Muchos de los análisis antropológico-culturales coinciden en reconocer también a los símbolos esta dimensión social-comunitaria. Por una parte, en el origen de todas las creaciones simbólicas estaría el sentido de la solidaridad del hombre con el entorno cósmico y social. Los ritos son la simbolización de las relaciones sociales. Por otra parte, la actividad simbólica actualiza y profundiza la solidaridad de los individuos; asegura la integración de los individuos en el grupo social, que necesita, por medio de los símbolos y ritos, garantizar su permanencia, estrechar sus vínculos, reconstituirse, regenerarse. Los símbolos, pues, evocan y provocan una simbiosis, una comunión entre las personas y con el medio social. Realizan así la integración y la salud del grupo.

5. La teología contemporánea, con Schillebeeckx a la cabeza, pone particular énfasis en la dimensión personalista de los sacramentos, insistiendo en que la participación del sujeto es parte constitutiva de los signos sacramentales. Supera así la visión extrínsecista e instrumentalista que había prevalecido en el pasado y pone las bases para una pastoral que promueva la participación activa de los fieles.

El estudio del mecanismo de los símbolos, tal como nos lo describen sobre todo la psicología y la filosofía del lenguaje, viene a reforzar este punto de vista. Las expresiones simbólicas son formas expresivas del hombre. Es realizando símbolos como el hombre se realiza y construye a sí mismo y encuentra su lugar en el mundo. Al mismo tiempo, los símbolos son manifestaciones del ser más íntimo del hombre, de la vida humana en su totalidad. Reflejan también los grandes problemas existenciales que se refieren al sentido de la vida⁹⁴.

futuri. Etudes sur la typologie biblique, París 1950; *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Cristianismo y hombre actual, 9), Madrid 1962.

⁹³ Cf. M. TREVI, *Simbolo, progetto, utopia*: Rivista di Psicologia analitica 4/2 (1973); cit. en Rivista Liturgica 67 (1980) 351.

⁹⁴ Cf. W. A. VAN ROO, o.c., 271-290: los símbolos como actualizadores y reveladores del hombre simbolizador.

Por otra parte, esos mismos análisis filosófico-antropológicos atribuyen a los símbolos la capacidad de alcanzar al hombre en todas las capas de su ser: inteligencia, imaginación, voluntad, sensibilidad, memoria, intuición, emoción, afectividad. Junto a la función de comunicar conocimiento, tienen una función importante en el orden afectivo. Son vehículo del «deseo» del hombre⁹⁵.

6. La dimensión personal nos lleva al problema pastoral de la participación activa y consciente de los fieles en el sacramento. Ahora bien, poner el acento en la dimensión simbólica significa dar la teología que justifica una pastoral que promueve la comprensión del símbolo y la participación en la acción simbólica. Los símbolos nunca son objetos para la contemplación, sino lugares para vivir, espacios para respirar y moverse. Analizar el mecanismo de la actividad simbólica es buscar los medios de participar en su dinamismo. La experiencia secular de los pueblos, tal como la recogen la antropología cultural y la fenomenología de la religión, puede ser una buena consejera de la pastoral en este punto.

Estas serían algunas de las áreas en que la vía del símbolo resueltamente emprendida podría ayudar a la teología de los sacramentos a renovarse y a progresar.

IGNACIO OÑATIBIA

Facultad del Norte de España
Sede de Vitoria

⁹⁵ Cf. CH. A. BERNARD, *Symbolisme et conscience affective*: *Gregorianum* 61 (1980) 421-447.