

EL SÍMBOLO RITUAL, OCASIÓN Y FORMA DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO

«El simbolismo revelador puede no sólo “dar ocasión al pensamiento” sino también configurar el pensamiento que aparece»¹.

INTRODUCCIÓN

Hace más de veinte años, el teólogo norteamericano Avery Dulles hacía una importante contribución para el entendimiento teológico de la revelación, proponiendo la mediación simbólica como modelo adecuado para englobar y superar otros modelos de comprensión. Uno de los principios acuñados por Dulles establece que «para entrar en el mundo de sentido abierto por el símbolo hemos de entregarnos a nosotros mismos; no podemos ser observadores apartados sino participantes implicados»².

Esta participación abarca a los seres humanos en la globalidad de su existencia: no sólo el pensamiento, sino también la corporeidad; no sólo la razón, sino además la afectividad; no sólo la intimidad personal, pero también la intersubjetividad comunitaria. «Los símbolos, por su poder evocativo, despiertan la imaginación e invitan a la participación»³. Así se comprende que los símbolos tengan un valor cognitivo y un poder transformador, los cuales son actuados en el sujeto precisamente en la medida de su participación en el símbolo. Sin embargo, el modelo simbólico no se refiere sólo al

¹ A. Dulles, *Models of Revelation* (New York: Doubleday 1983) 144.

² *Ib.* 133.

³ *Ib.* 257.

sujeto-receptor de la revelación. «Una interacción recíproca acaece entre la presencia inmediata de Dios al espíritu humano y los símbolos externos que median esa inmediatez»⁴. El mismo evento de revelación es simbólico, de modo que «Cristo puede ser llamado el símbolo de Dios por excelencia»⁵. El modelo simbólico ayuda también a percibir la relación entre Cristo y la Iglesia, pues «sin la Iglesia en cuanto símbolo representativo, no seríamos capaces de conocer a Cristo tal y como él realmente es»⁶.

Sin embargo, Dulles no ha dado mucha atención al contexto litúrgico y religioso de los símbolos. Su concepción es sugestiva y enlaza con las propuestas nacidas en el contexto del movimiento litúrgico (Guardini, Casel, Vagaggini, Jungmann, entre otros) pero todo se pasa al nivel especulativo y epistemológico de la comprensión simbólica. A pesar de la referencia a la necesaria participación en el sentido y en el mundo del símbolo a través del mismo símbolo, quedamos sin percibir de qué símbolos y en qué contexto de actuación simbólica habla el autor. Con otras palabras, Dulles ha investigado la epistemología del símbolo, pero no se ha interesado por los contextos de operación simbólica, es decir, por el “poder” simbólico. Pero, así, el mismo principio de la configuración simbólica del pensamiento pierde su eficacia: la epistemología puede reconocer el origen del pensamiento en el símbolo, pero sólo la atención a su efectiva *performance* nos dará su “forma” simbólica.

La “relectura simbólica” de la existencia cristiana de Chauvet da una respuesta a esta carencia, una vez que en su perspectiva se trata precisamente de la liturgia y de los sacramentos como símbolos rituales, en los cuales la fe se constituye en la medida de su expresión corporal y lingüística, según la condición esencialmente mediada de los seres humanos⁷. Justamente en torno a este punto, podemos acercarnos a Chauvet y José María Castillo, el cual estaría ciertamente

⁴ Ib. 242.

⁵ Ib. 158. «Se puede hablar con propiedad del Cristo-símbolo, pero el símbolo no debería ser degradado a una mera ocasión para la revelación, ya sea originaria o dependiente. El símbolo es un elemento intrínseco en el proceso y en el resultado. El Cristo-símbolo, sin embargo, no es una creación libre de la comunidad, sino antes bien un evento real que trae la comunidad a la existencia. Si la comunidad puede transmitir e interpretar el símbolo, es tan sólo porque previamente el símbolo forma y sostiene la comunidad» (Ib., 166-167).

⁶ Ib. 219.

⁷ Cf. L.-M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona: Barcelona 1991) (original francés de 1987). Se vean las observaciones de D. Borobio, «El modelo simbólico de sacramentología», en *Phase* 189 (1992) 229-246, así como la reciente relectura del propio autor: L.-M.

de acuerdo con la importancia de la experiencia en el símbolo, aunque sin reconocer su configuración ritual, connotada negativamente con la obligación obsesiva, así pues contrapuesta a la libertad⁸. Este prejuicio, sin embargo, está hoy totalmente superado, y la teología –litúrgica, sacramental y fundamental– se aplica a redescubrir la fuerza del símbolo ritual, la *performance* de la libertad que nos hace descubrir la ontología del “poder ser” del evento de la revelación, a la que teológicamente llamamos gracia⁹.

En la proposición y desarrollo del modelo simbólico está pues en cuestión la comprensión del horizonte de la revelación en la medida de nuestra participación en el mismo, por la fe, por medio de una complementariedad entre la epistemología del símbolo y la fuerza de la *performance* ritual. Desde este punto de vista, la relación entre teología y liturgia gana un sentido específico, implicando aún un paso más detenido por la antropología y las ciencias humanas y sociales, como instrumentos analíticos y críticos capaces de hacer emerger las presuposiciones rituales del pensamiento teológico. Lo curioso –y paradójico– es que esta “novedad” metodológica caracteriza el meollo teológico del movimiento litúrgico, de modo que las dificultades actuales en su aceptación son totalmente inesperadas e incomprensibles. Así, una parte importante de la investigación teológico-litúrgica debe consistir también en la reconsideración del legado del movimiento litúrgico, en orden a percibir convenientemente el alcance de la cuestión litúrgica, justificando sus opciones fundamentales ante los retos actuales.

En cuatro pasos sucesivos e interrelacionados, deseo, pues, con este artículo, proponer algunas líneas de fuerza para la teología litúrgica que vea en el símbolo ritual no solo la “ocasión” sino además la “forma” del pensamiento teológico. Ante todo, la consideración del legado teológico del movimiento litúrgico, naturalmente en orden a su desarrollo, revisión y actualización. En este sentido, haré referencia a algunos autores españoles poco conocidos, pero cuyas

Chauvet, «Une relecture de Symbole et sacrement», en *Questions Liturgiques* 88 (2007) 111-125.

⁸ Cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme ⁵1992). La lectura de la polémica con Pere Tena puede ser muy esclarecedora; cf. P. Tena, «A propósito de “símbolos de libertad”», en *Phase* 125 (1981) 433-439 y la respuesta: J. M. Castillo, «A propósito de “símbolos de libertad”». (Respuesta a Pere Tena)», en *Phase* 128 (1982) 169-177.

⁹ Cf. G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001); Id., «La dinámica simbólica del sacramento», en *Ecclesia Orans* 19 (2002) 349-373.

propuestas confirman mi perspectiva. A continuación, el planteamiento y la elaboración de la cuestión litúrgica. Importa saber como operar el paso de las dificultades prácticas hacia los procedimientos teóricos, para que efectivamente nuestro discurso se pueda llamar teología litúrgica. Asimismo, conlleva una opción de fondo, a nivel epistemológico, de la cual será necesario sacar consecuencias. Una de ellas, finalmente, se nos aparecerá bajo la forma provocadora de un reto: la interdisciplinariedad, a entender y a practicar como condición para una adecuada comprensión del valor y del sentido de la liturgia cristiana.

1. UN LEGADO

Al presentar brevemente las posiciones teológicas sobre el culto cristiano de tres teólogos, según un criterio cronológico diacrónico, tengo la intención de mostrar, al estilo de una hermenéutica histórico-efectual, como la cuestión litúrgica progresa en relación con factores sociológicos y filosóficos de fondo. El modo de celebrar la liturgia y las categorías de su comprensión están siempre en *interrelación*. Pero las formas concretas que la liturgia asume dependen ante todo de factores antropológicos, sociológicos e históricos. Del mismo modo, las justificaciones teóricas elaboradas para hablar teológicamente del culto se conectan aún con las condiciones propias del pensamiento y del conocimiento. No se trata, aquí, de una apología de la relatividad en sí misma, pero, sí, de una defensa del carácter necesario de que la debida consciencia de las efectivas condiciones –prácticas y teóricas– de la teología en cuanto producción cultural se debe revestir, de cara a su continuidad.

Además del criterio temporal, aplico también una estrategia de recuperación, ahora al estilo de los postulados de la emergencia de nuevos “paradigmas”, con el objetivo de cuestionar el modelo “normal” de teología litúrgica. En efecto, actualmente en el ámbito litúrgico y sacramental todo parece dado por supuesto: teológicamente, se habla de la presencia de Cristo, de la realización de la historia de la salvación, de la epifanía de la Iglesia, etc., como si todo esto se pudiese constatar, sin más, en las diversas celebraciones culturales cristianas. Por otra parte, pastoralmente, queda por clarificar lo que hay que entender por “participación activa” en todas sus modalidades y repercusiones, en cuanto implicación de la subjetividad en la acción ritual. Lo inquietante es que las mismas justificaciones teóricas se emplean para formas litúrgicas muy diversas y hasta contradictorias

entre sí, cuyos extremos son: de una parte, la “fiesta carnavalesca”, de la otra, la “ceremonia barroca”. En este contexto, una revisión del legado teológico-litúrgico que hoy estamos llamados a incrementar y actualizar puede ayudar a replantear la cuestión litúrgica en su amplitud, justamente por la recuperación de algunas líneas inusuales de teología litúrgica.

Propongo a la consideración las perspectivas de Isidre Gomá, Carlos Castro Cubells y Evangelista Vilanova, como ilustración del devenir de la cuestión litúrgica, hasta nuestros días, y de la posibilidad, ya anticipada, de un nuevo paradigma de teología litúrgica.

a) *Isidre Gomá i Tomás (1869-1940)*

Hace casi un siglo, aparecía, en Barcelona, *El valor educativo de la liturgia católica*, de Isidre Gomá¹⁰. La idea fundamental que anima el libro es la de que sólo la liturgia cumple el proyecto educativo moderno. Los conceptos filosófico-antropológicos de las facultades humanas, así como los principios teológicos de la virtud de la religión, en la liturgia, se explican según la clave filosófica moderna de la construcción de la identidad y de la comunidad por medio de la “educación”.

«Los grandes problemas de la filosofía moderna han hecho del problema pedagógico cuestión capital de actualidad perentoria. O se cristianiza la pedagogía o será ella el ariete demoledor de la idea cristiana»¹¹. Conjugando principios de valor con experiencias vitales, la liturgia exhibe un gran potencial pedagógico.

«En ella se armonizan a maravilla los principios y la experiencia: los altos principios de la religión y moral, de sociedad, de orden, de virtud; y de la experiencia, no por la metodización científica de los factores de educación, sino sumergiéndolo, por decirlo así, al hombre en un vasto sistema religioso-moral-estético [...]»¹².

El dinamismo litúrgico de los signos visibles se adecua profundamente a la estructura antropológica de la unión del espíritu y del cuerpo.

¹⁰ I. Gomá y Tomás, *El valor educativo de la liturgia católica*. I-II (Barcelona: Casulleras 1954) [1ª edición: 1918]. Para una breve información biográfica, cf. «Gomá i Tomás, Isidre», en *Diccionari d'Historia Eclesiàstica de Catalunya*. II (Barcelona: Claret-Generalitat de Catalunya 2000) 294-295.

¹¹ Gomá y Tomás, *El valor educativo*, 6.

¹² Ib. 17 (cf. también 75-76. 100-101).

«Ley fundamental de la educación es la “adaptación”; y Dios, sumo Pedagogo, ha dado a su religión, hasta cierto punto, forma y materia, vida íntima y objetividad externa, es decir, Liturgia, porque todo se encierra en esta palabra, para que el hombre, materia y forma, espíritu y sentido, tuviese en ella un medio de formación integral»¹³.

Además de estos aspectos filosóficos, Isidre Gomá se dejaba llevar también por factores socio-antropológicos. La liturgia es la pedagogía de la Iglesia no sólo porque presenta los grandes valores al espíritu humano a través de un simbolismo físico y sugestivo, sino también porque da una forma específica al ideal social de la Iglesia. «Este es el ideal que nos ofrece la liturgia: sociedad eterna [...], sociedad inmovible [...]; sociedad absoluta [...]; sociedad única [...]; sociedad universal [...].»¹⁴. Por eso, «sólo la Liturgia puede ser la fuerza y la forma de la vida religioso-social»¹⁵. La liturgia supera incluso la libertad moderna, realizando la única verdadera democracia: «el ideal democrático, o no se realizará, o deberá ser por la cristianización, integral e intensa, de las masas populares. Sólo la liturgia es capaz de realizar este ideal social»¹⁶.

El pensamiento litúrgico de Isidre Gomá no se limita a significados espirituales o a instrucciones ceremoniales a propósito de gestos y objetos, sino que se presenta como una compleja discusión de la comprensión moderna de las acciones humanas personales y comunitarias. Su estrategia apologética reconoce las razones filosóficas y antropológicas, intentando mostrar sobre el mismo terreno el valor y la necesidad de la dimensión litúrgica de la fe cristiana. Esta es también una de las más interesantes notas características de las propuestas teológicas del Movimiento litúrgico.

b) Carlos Castro Cubells (1921-1998)

En su estudio sobre el sentido religioso de la liturgia cristiana, Carlos Castro Cubells partía de las dificultades del hombre moderno delante del culto, a las cuales pretendía contestar por medio de la inserción del cristianismo en el contexto religioso de la humanidad, con la finalidad de redescubrir las condiciones de posibilidad de la

¹³ Ib. 77.

¹⁴ Ib. 258.

¹⁵ Ib. II, 227.

¹⁶ Ib. II, 234.

liturgia¹⁷. Las intuiciones de Carlos Cubells se muestran muy pertinentes, pudiendo ser retomadas con la finalidad de ayudarnos a percibir la cuestión litúrgica en su extensión y actualidad; muy concretamente, en lo que toca a la relación del hombre moderno con la liturgia; a la inserción del cristianismo en el contexto religioso para recoger su especificidad ritual; y finalmente a la decisiva función mediadora del rito, como la modalidad religiosa capaz de establecer la participación y la comunión con el misterio.

En su diagnóstico del fenómeno de la “desacralización”, Cubells intenta discernir no sólo su influencia sobre el cristianismo, sino además el papel del cristianismo en él. En este proceso, la actitud religiosa asume los valores del mundo y de la cultura, “profanizando” las modalidades de relación con Dios. Pero es esto justamente lo que señala la incomprensión y la incapacidad del hombre moderno para el culto religioso. Las dificultades ante el culto revelan las dificultades ante lo religioso en general. En este contexto, Cubells toma conciencia de la necesidad de un método capaz de rehabilitar la “intencionalidad” de los actos religiosos.

«[...] Los hechos, los fenómenos, los objetos religiosos están cargados de un sentido, tienen una intencionalidad que, si no se capta, el observador está incapacitado para darnos una visión objetiva de tales hechos y de tales fenómenos. Porque, descubrimiento bizarro, los objetos y los hechos religiosos, para ser objetivamente abordados, es necesario enfrentarlos, como tales hechos y fenómenos religiosos. [...] Un hecho religioso no se nos revelará en su específica densidad, más que si lo abordamos desde la categoría de lo religioso»¹⁸.

El problema así puesto sobre el tapete pide también el diálogo del cristianismo con las religiones, desde el supuesto de que en el cristianismo se concretiza la posibilidad de la religión, es decir, la relación con Dios, a partir de la situación inaugurada con y por la resurrección de Cristo. El cristianismo es, pues, el gran cumplimiento religioso al conjugar perfectamente religión y revelación.

«La Revelación es el acto por el cual la realidad objetiva y trascendente hace su aparición entre los hombres. Aquí ya no interesa

¹⁷ C. Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia* (Madrid: Guadarrama 1964). Para una presentación más desarrollada, cf. Á. Cardita, «La cuestión litúrgica como cuestión antropológica. Hacia un replanteamiento del “sentido religioso” de la liturgia», en *Revista Catalana de Teologia* 30 (2005) 131-153.

¹⁸ Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia*, 55.

la forma, modalidad, circunstancias de la recepción, en primer término, sino el acto de revelarse y su contenido. Hemos visto cómo, precisamente el cristianismo, es una exigencia de conjunción de estos aspectos para comprenderlo como Religión Revelada. Solamente el cristianismo tiene esta definitiva pretensión. Religión y revelación se han de ver en sus relaciones mutuas, en sus implicaciones. Así el cristianismo se nos aparece como el gran cumplimiento religioso. El cristianismo es el encuentro de la religión con la revelación»¹⁹.

El culto es la realidad que permite la relación religiosa. Sin que la dualidad sujeto-objeto desaparezca, el culto permite alcanzar la comunión con la divinidad. Dios y el hombre permanecen distintos, pero en la acción sagrada se pueden encontrar. El culto es, por tanto, la máxima expresión de las relaciones con la divinidad, desde la cual se manifiesta y se constituye la nueva situación religiosa cristiana.

«El culto, así considerado, se nos presenta como una dinámica manifestación de lo oculto que constituye un modo de conocimiento que engendra una forma de trato que establece una nueva situación. [...] Es la gran expresión de las relaciones con la divinidad. [...] La manifestación de lo divino en el cristianismo, y, como consecuencia, el nuevo conocimiento y la nueva situación, se efectúan en la forma dinámica de patencia, tal como se da en el culto. Con otras palabras, el cristianismo [...] se nos aparece como esencialmente religión cultural. [...] En esta nueva situación, la forma normal de participar en esa redención conquistada por la vida, obra, muerte y resurrección y ascensión de Cristo, es esencialmente cültica»²⁰.

c) *Evangelista Vilanova (1927-2005)*

En las reflexiones litúrgicas del teólogo Evangelista Vilanova, podemos encontrar diversos itinerarios, derivados de una mirada amplia sobre el devenir de la liturgia, donde las coordenadas histórica, hermenéutica y teológica se interceptan mutua y constantemente²¹.

¹⁹ Ib. 353.

²⁰ Ib. 371.

²¹ Para un análisis pormenorizado a partir de la bibliografía pertinente, cf. Â. Cardita, «Fe, praxis e historia: la herencia litúrgica de Evangelista Vilanova»,

Vilanova acompañó con interés la renovación de la liturgia desde el movimiento litúrgico y la reforma litúrgica, hasta nuestros días. En su diagnóstico sobre el Movimiento litúrgico, Vilanova sugiere que la teología debe asumir una función mediadora respecto a la liturgia. Según él, el Movimiento litúrgico (en Cataluña) pasó de la etapa histórica hacia la etapa pastoral, saltando «la etapa coordinadora, la doctrinal, de la cual la historia debería ser la preparación y la pastoral una proyección»²². Se puede pues intuir que la teología está llamada a articular la praxis litúrgica del pasado (historia) con la praxis litúrgica del presente (pastoral). El Concilio apuntaría aquí en la dirección de la historia de la salvación, como categoría apta a discernir el alcance global del misterio de Cristo en la Iglesia y en el mundo²³. La profundización del carácter histórico de la revelación puede superar la ingenuidad positivista de una perspectiva historicista, poniéndose como condición de posibilidad del paso del dato histórico hacia la praxis actual de la liturgia.

Según Vilanova, el principio de la efectividad ritual y simbólica de la fe implica una crítica de la fe capaz de salvar el rito de sus degradaciones. «La fe obliga a purificar constantemente su expresión sacramental, pero ésta obliga a la fe a encarnarse»²⁴. Esta correlación crítica entre la fe y sus formas religiosas constituye una segunda gran aportación teológico-litúrgica de Vilanova. Esto implica también la necesidad de considerar la liturgia «como fruto de la naturaleza religiosa del hombre y a la vez como acto del misterio de Cristo en la historia»²⁵.

Dando un paso más, Vilanova llega a afirmar que «el culto es la ortopraxis íntimamente unida a la ortodoxia»²⁶. Es de subrayar la

en *Revista Catalana de Teologia* 32 (2007) 101-119 (publicado también en: *Phase* 283 [2008] 49-71).

²² E. Vilanova, «On és el nostre moviment litúrgic?», en *Qüestions de Vida Cristiana* 25 (1965) 41-49, 43.

²³ En su último artículo sobre la renovación litúrgica, Vilanova se refiere a la interpretación del Concilio en estos términos: «quizá todavía no hemos articulado una adecuada y rigurosa interpretación del Vaticano II. Es decir, una interpretación [...] que reconozca el alcance global del misterio de Cristo en la Iglesia» (E. Vilanova, «Una renovación inacabada», en *Phase* 270 [2005] 481-485, 482).

²⁴ E. Vilanova, «La problemàtica sacramental de Luter. Valor i límits per als nostres dies», en *Qüestions de Vida Cristiana* 61 (1972) 39-62, 55.

²⁵ E. Vilanova, «Crisis de la liturgia y crítica de la religión», en *Concilium* 42 (1969) 177-190, 180.

²⁶ E. Vilanova, «La liturgia desde la ortodoxia y la ortopraxis», en *Phase* 133 (1983) 9-27, 20.

función de la inmediatez simbólica, en la liturgia, así como la importancia de la acción respecto a la inteligencia, para el descubrimiento del misterio de Dios. «La liturgia, en la que la inteligencia tiene necesariamente sus derechos, concede la primacía al acto, el acto cultural pleno y santo»²⁷. El meollo de la cuestión se encuentra en la mediación ritual, concebida en términos de una alteridad que señala la misma alteridad de Dios²⁸.

2. UNA CUESTIÓN

La liturgia plantea ante todo un problema práctico: en la liturgia, somos llamados a un hacer. Esta disponibilidad para la acción tiene sus razones propias, en general puestas de realce con la pregunta por el sentido. El creyente que se abandona a las actitudes y gestos requeridos por el rito “sabe” perfectamente lo que ellos re-presentan. En parte, una de las limitaciones de la teología litúrgica se conecta con este aspecto, cuando, ante las dificultades para cumplir el acto de culto, su respuesta se limita al nivel semántico. La razón es sencilla, pero plantea un problema epistemológico considerable: entre el conocimiento “inmediato” del sentido de la acción y la necesidad de una “mediación” significativa que promueva la misma acción, no hay proporción directa.

El “conocimiento” del *homo religiosus* no es un conocimiento de significados, sino un conocimiento afectivo, por “connaturalidad”. Del mismo modo, la simple posesión de los significados de los ritos no capacita para su realización. Por eso, la respuesta que la semántica teológica faculta sólo parcialmente se adecua a la cuestión que la acción litúrgica plantea. Pero tampoco una entrega ingenua a la pura afectividad de la acción aporta una respuesta adecuada. El rito configura un tipo de acción religiosa en el cual los significados se dan

²⁷ Ib. 12.

²⁸ «La alteridad del rito institucionalizado es el signo de la Alteridad de Dios» (E. Vilanova, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», en *Phase* 25 [1985] 343-364, 350). En sentido semejante, afirma André Birmelé: «El culto es el momento privilegiado donde los creyentes, en su alteridad, corresponden a Dios. Ellos corresponden al ser del Dios trinitario que es en sí mismo diálogo, comunión en la alteridad. Inversamente, por el culto, Dios se ha creado sobre la tierra una correspondencia a su propio ser, una parábola terrena de la riqueza que está en Dios, del Reino que es y que vendrá» (A. Birmelé, «Le culte de l'Église: une approche protestante», en *Positions Luthériennes* 51 [2003] 49-57, 52).

por medio de la implicación afectiva de los sujetos y no propiamente como exégesis histórica o interpretación literaria. Asimismo, la afectividad de la acción ritual no se da fuera de un horizonte significativo. Por eso, tanto es verdad que lo decisivo en la liturgia es la disponibilidad afectiva para la acción, cuanto que se requiere el conocimiento de su significado. «Es en el encuentro de la experiencia religiosa con la convicción doctrinal donde el sentido litúrgico es efectuado»²⁹. El problema aparece en la medida en que las dos dimensiones son tratadas por separado y de forma asimétrica: la cuestión del significado emerge de la investigación histórica, conjugándose con las síntesis teológicas, mientras la cuestión de la afectividad aparece sobre el terreno pastoral y celebrativo. En el paso de la reflexión teológica hacia la praxis pastoral no se tiene en consideración el vínculo afectivo que soporta el significado, ni, por otra parte, el meollo semántico que abre hacia la afectividad. La permanencia de este problema demuestra lo lejos que estamos aún de la conciencia del mismo en autores como Gomá, Cubells y Vilanova.

En síntesis, podemos decir que, desde la teología, la participación activa se comprende a la luz de la referencia al misterio de Cristo, mientras que, desde la pastoral, la relación del creyente con el misterio de Cristo se pone bajo las efectivas condiciones de la participación en la liturgia. La cuestión del sentido de la liturgia se plantea en este intercambio existencial (ritual) y reflexivo (simbólico-hermenéutico). Importa, pues, para plantear críticamente la cuestión litúrgica, reconocer e integrar la tensión entre símbolo y concepto, en lo que tienen de afectivo y significativo, así como la tensión entre rito y misterio.

«El punto central sobre el cual el debate solicita el empeño de la teología es precisamente la elaboración de una idea del actuar simbólico-ritual que salvaguarde la precedencia del misterio divino, sin, mientras tanto, reducir la forma histórica de la acción litúrgica a simple revestimiento extrínseco de un contenido externo, y reconozca la relevancia de la particularidad histórica del sujeto, evitando, sin embargo, que el contenido de los sacramentos se agote en un proceso infinito de hermenéutica de los signos. El incremento pedido por la investigación nos parece posible solamente a través de una relectura del evento fundador, que traiga a la luz como en él acción ritual y revelación divina estén ya originariamente coordinadas, y lo estén de modo tal de consentir a los creyentes de cada tiempo encontrar en la mediación sacramental

²⁹ G. Hughes, *Worship as Meaning. A Liturgical Theology for Late Modernity* (Cambridge: University Press 2003) 257-258.

la misma estructura simbólica de acceso a la revelación de Dios que se cumplió de una vez para siempre en la historia de Jesús»³⁰.

3. UNA OPCIÓN

Aunque fuertemente connotada, la palabra “dialéctica” puede servir para indicar un tipo de reflexión y argumentación en torno a la liturgia cristiana que intenta constantemente revisar los resultados alcanzados y evaluar sus cuestiones a través de las respuestas conseguidas. La dialéctica permite insertar la experiencia y la praxis en la reflexión, por una «estrecha unión entre sujeto (razón) y objeto (realidad)»³¹.

La liturgia cristiana, en el contexto religioso de la humanidad, no constituye una diferencia a no ser como una identidad: la liturgia puede ser antropológicamente descrita como *rito*. Pero esto supone de antemano la superación de los prejuicios modernos respecto a la acción ritual como pura exterioridad auto-referencial y, por tanto, carga también con un fuerte índice de revisión de los postulados de la misma antropología. La solución se encuentra, en estos términos, en un clarividente paso adelante, ya sea en lo que concierne a la ontología de la participación, ya sea en lo que respecta a su dimensión comunitaria y subjetiva. La liturgia es reconocida como fenómeno situado, delimitado por las notas socio-culturales en las que se da y lo configuran; pero es también explorada como mediación, como condición de posibilidad del encuentro y de la relación con Dios; incluso como su “efectividad”. La liturgia es la forma religiosa de la fe y del contacto vivo con la revelación.

Esta postura se caracteriza por la superación de las fronteras impuestas por la modernidad; y, sin embargo, no deja de ser moderna. El incremento antropológico de la ontología de la participación gana, así, razón de ser. El meollo se encuentra, de acuerdo con esta fórmula, en el modo de concebir la participación activa: en cuanto “acción” *que lleva a la “contemplación”*; como “rito” *que reproduce*

³⁰ A. Bozzolo, «L'evento fondatore e l'azione liturgica», en Associazione Teologica Italiana la cura di G. Tangorra-M. Vergottini, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia* (Milano: Glossa 2006) 37-84, 77.

³¹ G. Bonaccorso, *Introduzione allo studio della Liturgia* (Padova: Messaggero 1990) 103 (cf. también 120).

y conduce al “misterio”³². Para el suceso de este tipo de operación hermenéutica y dialéctica, se requieren tanto la instancia antropológica (ciencias humanas), cuanto la teológica, en diálogo con ella. La teología deja de poder dar por supuestos todos los mecanismos, funciones y significados del rito. Para poder hablar de la finalidad y de la intencionalidad del rito, en relación precisamente al misterio de Cristo, la teología necesita incorporar el dato ritual. No se trata de crear una línea de dependencia, sino de reconocer el dinamismo propio de la relación de la gracia con la libertad o, si así lo deseamos, las formas de vida por las cuales Dios interviene en la historia humana. El rito no es ciertamente la única disponible. Sin embargo, es la que consigue reflejar el registro propio de la relación con Dios, es decir, el religioso³³. Todas las demás –que podemos llamar “existenciales”– reclaman en primer plano la libertad del ser humano (ética, trabajo, relaciones, etc.) en su legítima y absoluta autonomía.

En juego tenemos, pues, la mediación religiosa, sus dinamismos antropológicos, sociales, culturales, económicos, políticos, etc., y la forma en que, por hipótesis, consiente una efectiva relación –en la fe, en la caridad y en la esperanza– con Dios, *por* Cristo, *en* el Espíritu. La referencia a la articulación trinitaria de Dios, que también se puede considerar como la desagregación de su identidad con la apertura de un espacio para la diferencia humana (encarnación y divinización), es intencional, pues anticipa el contenido y la finalidad de la revelación bajo la forma de una concomitancia de mediaciones. Y si es verdad que no tenemos acceso al Padre sino *por* Cristo y *en* el Espíritu, y si este juego de mediaciones debe reflejar la condición actual de cada ser humano, en cada época y circunstancia histórica, entonces se entiende que sólo en la referencia a Cristo y por fuerza de su Espíritu (gracia), la acción humana (libertad) pueda ser ocasión para el encuentro, siempre diferido cristológicamente y pneumatológicamente, con Dios³⁴.

Al conjunto contextual de esta red llamamos *Iglesia de Cristo*, cuyo valor depende absolutamente de la sumisión y de la referencia constantes al *Kyrios-Pneuma*, obviamente como instrumento de

³² Cf. I. Oñatibia, «Participar del misterio salvador», en *Phase* 144 (1984) 471-486; G. Bonaccorso, «Celebrare con i linguaggi simbolici e rituali», en *L'arte del celebrare* (Roma: Centro Liturgico Vicenziano 1999) 41-57.

³³ Cf. R. Tagliaferri, «Celebrazione liturgica: Cristo senza riti? Questione liturgica come questione rituale», en Id., *La “magia” del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica* (Padova: Messaggero 2006) 17-89.

³⁴ Cf. P. Gisel, *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme* (Genève: Labor et Fides 1993) 143-171.

salvación de cara al mundo, en cuanto comunidad de los creyentes redimidos. Precisamente en cuanto tal, la Iglesia-asamblea, necesita momentos “anti-estructurales”, esto es, momentos epifánicos de su remitencia-dependencia respecto a la singular mediación cristológica³⁵. La Iglesia debe asumir un tipo de acción (“liminar”) a la vez referida y abierta al acontecimiento de Cristo: en él deben esas acciones encontrar su sentido, como su horizonte propio; para él, deben ellas apuntar la totalidad de existencia de los miembros de la Iglesia. Tal es la liturgia; más específicamente, nuestra *participación activa, consciente e integral*, en la liturgia.

Ahora bien, esta opción fundamental por un pensamiento dialéctico, pero también simbólico-hermenéutico, conlleva consecuencias sobre el método teológico-litúrgico. A nivel *epistemológico*, se optará por una apropiación de la antropología ritual, como recurso analítico y crítico de reincorporación del dato ritual en el fundamento de la fe. A nivel *referencial*, el sentido cristológico del rito será concebido en los términos de una “inmediatez mediada”, es decir, como una presencia dada a través del rito, de sus dinamismos y condiciones. A nivel *eclesiológico*, la tarea consistirá en articular la diferenciada participación ritual de todos los cristianos en el único sacerdocio de Cristo. Al nivel *cultural*, se declinará la identidad cristiana sobre la diferencia religiosa señalada por el rito, como dato humano religioso y como expresión constitutiva de la fe. Finalmente, a nivel *teológico*, se investigará la capacidad del rito para vehicular el misterio de Cristo, ahondando el hecho de que la relación teológica –que tiene a Dios como “objeto”– pasa por los mecanismos de la religión –que ve a Dios como “fin”.

4. UN RETO

En el orden de la existencia, la liturgia es una acción. Pero en el orden de la comprensión, ella necesita ser re-escrita, para que pueda devenir un texto, es decir, para que llegue a ser críticamente significativa³⁶. Ahora bien, un “texto” se ubica siempre en un “contexto”, como resultado de algún “pretexto”.

³⁵ Cf. Â. Cardita, «El espacio del Espíritu. Un Congreso sobre la asamblea litúrgica», en *Phase* 257 (2003) 433-453.

³⁶ Tengo en mente las perspectivas de P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (ls. I.): Seuil 1986).

Con la emergencia de las perspectivas socio-antropológicas, la intencionalidad creyente de las acciones rituales fue reducida a simple “pretexto”. Después de Durkheim, el autentico horizonte del rito es la sociedad, no la fe en Dios. Re-escribiendo la liturgia como “texto” crítico, la antropología y la sociología han reducido la teología a un “pretexto”. Pero, al hacerlo, la antropología perdió también parte del objeto que pretendía describir analíticamente. Por otra parte, si la antropología científica ha reducido la intencionalidad religiosa a un “pretexto”, ya la reflexión teológico-litúrgica tiende a trabajar bajo la presuposición de la actual y efectiva forma social de la liturgia, reduciéndola también, a su vez, a un “pretexto”. En esta contraposición, la teología y la antropología se anulan mutuamente, negando los pretextos que constituyen la presuposición sobre la cual desarrollan sus métodos: la antropología, olvidando la intencionalidad creyente; la teología, ignorando los dinamismos socio-antropológicos del rito. El discernimiento de este juego de suposiciones, a ser conducido por mano de la filosofía, abre hacia el “contexto” en cual será posible establecer una relación constructiva entre la antropología del rito y la teología litúrgica. Es, pues, en nombre de la integridad epistemológica del rito como campo de investigación que se hace necesaria una interpenetración metodológica de la antropología, la teología y la filosofía. He aquí el reto de la interdisciplinaridad o de la “ecología de los saberes”³⁷.

Sin embargo, en el estudio del rito, antropólogos y filósofos se detienen con frecuencia *ante* lo que ellos consideran “teología”³⁸. Los teólogos, a su vez, tienden a elaborar el discurso litúrgico *más allá* de lo para ellos es “antropología” o “filosofía”³⁹. Es, con todo, necesario prestar atención a las fragilidades epistemológicas de esta posición teológica respecto a la acción ritual. En este “paradigma”, los teólogos trabajan desde la total dicotomía entre la *fe* y la *religión*. De

³⁷ Cf. B. S. Santos, *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Vol. 4: *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento 2006) 144-153.

³⁸ Cf. S. Rouvillois, *Corps et Sagesse. Philosophie de la liturgie* (ls. 1.): Fayard 1995) 19-27. En su entender, la filosofía se aparta del análisis estructural de la antropología y de la comprensión de fe de la teología, para llegar a la “cosa” misma (cf. Á. Cardita, «Una liturgia “atravesada” por la Adoración. La mediación simbólica en Samuel Rouvillois», en *Revista Catalana de Teologia* 29 [2004] 89-111).

³⁹ Cf. J. Corbon, *Liturgie de Source* (Paris: Cerf 1980), 106-107, el cual habla de una “tentación cultural” de la interpretación litúrgica (cf. Á. Cardita, «¿Progreso o retroceso de la Teología Litúrgica? Elementos para una reflexión epistemológica sobre *Liturgie de Source* de Jean Corbon», en *Revista Catalana de Teologia* 26 [2001] 337-364).

esta forma, a la liturgia cristiana no se reconoce continuidad alguna con los rituales religiosos de la humanidad. La liturgia, se afirma, no es una acción humana, sino verdaderamente la obra de Dios revelándose a sí mismo y provocando una respuesta de alabanza en los seres humanos. Pero, en nombre de la honestidad intelectual, hemos de reconocer la dimensión *ritual* de la liturgia cristiana. La cuestión que se plantea es, pues, la siguiente: ¿cómo comprender y practicar una teología litúrgica que integre la forma, el sentido y la intencionalidad del *rito*?

Podemos aceptar que la antropología ofrece una descripción formal del rito y que la filosofía indaga las posibilidades de sentido del mismo. Es decir, podemos aceptar que la acción ritual es un objeto diversificado y, por tanto, expuesto a muchas perspectivas, bajo la condición de que estas diferentes metodologías no entren en contradicción con el sentido inmediato del rito, dado en y por la “intencionalidad” religiosa que lo habita. Esta es la condición para un diálogo auténtico y para un eficaz encuentro epistemológico de las ciencias humanas con la teología, en torno al rito. Sólo así será posible integrar teológicamente los resultados analíticos de la antropología y las propuestas interpretativas de la filosofía sin herir la identidad epistemológica de cada perspectiva.

El sentido crítico del rito emerge tan sólo después del paso por esta intrincada red de hermenéuticas. En esta red, cada aproximación crítica –ya sea teológica, antropológica o filosófica– ofrece una dimensión necesaria del todo. Así, la forma socio-cultural de la liturgia no designa el campo exclusivo de los *Ritual Studies*, sino una *presuposición intrínseca* del sentido filosófico y de la intencionalidad teológica del rito, que es posible de explicitar únicamente a través de los métodos antropológicos⁴⁰. Tampoco la hermenéutica referencial del rito es solamente tarea de la filosofía. En realidad se trata de un movimiento que trabaja sobre los datos antropológicos y apunta hacia la posibilidad de inteligibilidad y comprensión de la intencionalidad creyente, empleando instrumentos filosóficos⁴¹. Del mismo modo, la intencionalidad de fe de los hechos religiosos no es monopolio de la teología, pero, sí, la dimensión que por la reflexión

⁴⁰ Cf. R. A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (Madrid: Cambridge University Press 2001).

⁴¹ Cf. K. Schilbrack (ed.), *Thinking Through Rituals. Philosophical Perspectives* (New York-London: Routledge 2004).

teológica deberá elaborar críticamente, de modo que pueda ser considerada por las demás aproximaciones críticas⁴².

CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista de la epistemología simbólica y de su importancia para la comprensión de la revelación de Dios, la tradición teológica en torno a la liturgia que se ha preocupado del carácter activo del rito –superando así, a la vez, las dificultades de la modernidad con un paso en adelante, es decir, integrando la referencia a la libertad humana– ofrece precisamente como contribución propia la referencia a la “fuerza” de la “forma” simbólica. De este modo, el pensamiento teológico puede encontrar en el símbolo ritual no sólo una ocasión –de su principio o de su desarrollo– sino su misma configuración esencial. El modelo simbólico de comprensión de la revelación y de la fe es, pues, soportado por la relación entre la epistemología simbólica y la *performance* ritual, también como forma de mantener unidos, en la referencia al evento de Cristo en su particularidad histórica y en su universalidad redentora, el pensamiento teológico y la acción litúrgica. La vida en Cristo y con Cristo tiene hoy su modo de realización en la presencia del hombre al misterio salvador de Cristo, y de Cristo al misterio indigente del hombre, a través de la celebración cultural-sacramental⁴³.

El planteamiento de la cuestión litúrgica en estos términos, así como la opción por una postura dialéctica en la búsqueda de su solución, en la apertura a aproximaciones filosófico-hermenéuticas y socio-antropológicas, pertenece constitutivamente al legado teológico del movimiento litúrgico y debe caracterizar también la reconsideración crítica y actualizadora de este legado. La “normalización” de la ciencia litúrgica no pierde, por tanto, su carácter dinámico y novedoso, una vez que se constituye como conocimiento estructuralmente abierto a otros conocimientos y metodologías. En la respuesta al reto de la interdisciplinariedad, así concretada, la ciencia litúrgica da también su contribución para la elaboración de una plataforma común de entendimiento de la humanidad del hombre, en un punto

⁴² Cf. Â. Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental* (Lisboa: Bond 2007).

⁴³ Cf. D. Borobio, «Cristología y sacramentología», en *Salmanticensis* 31 (1984) 5-47, especialmente 38-39.

de valor y pertinencia incuestionables, cual es el sentido de las acciones por las que los seres humanos, en la realización de su libertad, se revelan esencialmente abiertos al absoluto. En realidad, si es verdad que la teología requiere una descripción analítica y una visión hermenéutica para poder hablar de la mediación ritual como forma simbólica de la revelación dada en la activación de la fe, también lo es que las ciencias humanas carecen de una elaboración crítica y reflexiva de la “intencionalidad” y de la “referencia” religiosa de las acciones rituales, tarea que la teología puede y debe asumir como propia al entrar en el diálogo interdisciplinar que la erige en saber crítico con valor socio-cultural.

SUMARIO

En cuatro pasos, este artículo propone algunas líneas de fuerza para una teología litúrgica que vea en el símbolo ritual no sólo una ocasión sino además la forma del pensamiento teológico. Ante todo, se considera el *legado* teológico del movimiento litúrgico, dando como ejemplo tres teólogos españoles: Isidre Gomá i Tomás (1869-1940), Carlos Castro Cubells (1921-1998) y Evangelista Vilanova (1927-2005). A continuación, se plantea la *cuestión* litúrgica, para operar el paso de las dificultades prácticas hacia los procedimientos teóricos. En tercer lugar, se hace *opción* por una epistemología dialéctica, presentando, finalmente, sus consecuencias metodológicas: el *reto* del encuentro interdisciplinario entre la antropología ritual, la hermenéutica filosófica y la teología litúrgica.

Palabras clave: Acción ritual, hermenéutica simbólica, Teología litúrgica.

SUMMARY

Through four steps, this article proposes some guidelines to a liturgical Theology seeing the Ritual Symbol not only giving rise to a theological thought but also shaping it. First of all, it considers the liturgical Movement's *heritage*, giving as example the proposals of three Spanish theologians: Isidre Gomá i Tomás (1869-1940), Carlos Castro Cubells (1921-1998) and Evangelista Vilanova (1927-2005). In second place, it puts the liturgical *question*, in such a way that it could keep in relationship the pragmatic and the reflexive dimensions. Third, it makes an *option* for a dialectical epistemology, presenting, finally, its methodological consequences: the *challenge* of the interdisciplinary encounter between ritual Anthropology, philosophical Hermeneutics and liturgical Theology.

Key words: Ritual Action, Symbolical Hermeneutics, Liturgical Theology.

ÂNGELO CARDITA