

ESTRUCTURA SEMIOLOGICA DE LA LITURGIA

INTRODUCCION

1. *Pervivencia del lenguaje simbólico.*

Vivimos en una sociedad técnica, a veces incluso tecnócrata, enfocada a la producción y al consumo, cuyas relaciones humanas se caracterizan por la palabra concreta y eficaz, sea hablada o escrita, y sobre todo por el sueño de unas relaciones interpersonales de tipo primario, inmediato y fáctico. La incomunicación está ahogando la espontaneidad humana en muchos sectores de nuestra cultura¹. Por otra parte, los símbolos son juzgados con frecuencia, en su ser de significantes, como una manifestación del estadio precientífico, debido a una mentalidad cartesiana y platónica que impulsa a concebir el cuerpo como una máquina unida a una substancia pensante o como una cárcel, y el mundo exterior como una sombra del cosmos de las ideas.

En la actualidad no se valora suficientemente la causalidad ejemplar, fundamento del valor y de la experiencia del símbolo, si la comparamos con la causalidad eficiente, base de la ciencia. Sin embargo, la poesía como la liturgia y tantas otras manifestaciones de la vida y de la realidad, que no tienen nada que ver con estados primitivos e incommunicativos, se expresan más profundamente en signos y símbolos. Además, se constata que el símbolo es en general un valor permanente en la vida humana. El símbolo no ha perdido su fuerza comunicadora. ¿Acaso no descubrimos constantemente el nacimiento de nuevos y viejos símbolos en nuestra cultura y en las artes actuales?

Desde la perspectiva religiosa, pagana y cristiana, se advierte que los signos y símbolos son formas permanentes de comunicación. Re-

¹ Cf. C. Castilla del Pino, *La Incomunicación* (Barcelona 1972); Ch. Morris, *La significación y lo significativo* (Madrid 1974).

cordemos la Biblia, el lenguaje de los santos Padres, la Liturgia, la teología medieval, etc... Incluso el simbolismo es común a los niveles onírico, mítico y creyente. El paganismo y el cristianismo poseen una base simbólica común. Jung y Beirnaert han hablado de los arquetipos (figuras simbólicas originales) religiosos y de dimensiones míticas en los sacramentos cristianos. Por otra parte, la fe cristiana ha continuado la tradición simbólica judía, aún cuando haya elevado su significado al nivel del misterio.

Finalmente, los símbolos son una realidad necesaria en las celebraciones litúrgicas. Un culto puramente espiritual es una quimera en la concreta comunión eclesial. La naturaleza del hombre y el contenido de la revelación exigen la presencia de significantes en las estructuras litúrgicas. Es totalmente falso pensar que las ceremonias litúrgicas se dirigen a los rudos e incultos. El lenguaje simbólico es uno de los modos eminentes de conocer y amar en la vida humana y cristiana.

2. Revaloración de los símbolos litúrgicos.

Partiendo de esta base humana y religiosa, nos preguntamos: ¿en qué condiciones se podrá volver a comprender y aceptar el simbolismo litúrgico?. ¿Qué hacer para que la participación comunitaria en el espectáculo humano-divino del misterio festivo realice aquellas palabras litúrgicas: «*factum et significatum retinentes*»? ¿Acaso no es el símbolo una realidad que nos ayudará a pasar del «*sacramentum*» a la «*veritas sacramenti*», para utilizar la terminología de santo Tomás?²

Las respuestas a estos interrogantes las hallaremos buscando una profunda comprensión de la realidad semiológica de la Liturgia y presentando una hermenéutica actualizada de los significantes cristianos, como fases previas para la celebración de los sacramentos cristianos. De esta manera, se comenzará a superar el handicap que padece actualmente la liturgia, ante la separación entre rito y fe. Entiendo que sería un avance llegar a poder experimentar y conocer la realidad de una Iglesia a través de sus ritos litúrgicos. Por otra parte, recor-

² Cf. *Summa Theologiae* III, 60, 8. Y la Constitución conciliar de Liturgia afirma: «*textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta, quae significant, clarius expriment*» (n. 21).

demos que, como enseña el Doctor Angélico, la Iglesia manifiesta lo invisible en los signos visibles de sus ritos³.

Pero no se puede solucionar un problema antes de su conocimiento exacto. El lenguaje de las religiones padece hoy una crisis radical. Nacido en una sociedad agraria y en el ámbito de impresiones causadas por una naturaleza transparente de sentido, resulta hoy incomprendible en nuestra sociedad industrial, donde el lenguaje simbólico ha perdido fuerza evocadora. El pensamiento moderno exige la experiencia existencial de los contenidos. Por otra parte, «los símbolos mueren cuando se les sustrae la realidad que ellos señalan»⁴. En consecuencia, el lenguaje litúrgico se ha convertido en lenguaje o jerga de grupo, en el cual las palabras son subordinadas al conjunto de la ideología cristiana, a costa de la significación propia de ellas, recibiendo de la ideología su valor significativo.

Sin embargo, a pesar de esta realidad crítica, la Liturgia establece la comunicación principalmente, no mediante conceptos, sino mediante imágenes o símbolos. La Liturgia es la celebración de la fe, en la cual no cabe un lenguaje matemático, aunque debe ofrecer un lenguaje claro y distinto. Si observamos los dos niveles comunicativos de la Liturgia, el *verbal* (lógico y acústico) y el *gestual* (cinético y óptico), se capta en ellos una carga referencial sobreañadida basada en la estructura simbólica. De esta manera, los significantes litúrgicos, como el lenguaje, el canto, el cuerpo, etc... nos llevan, en su realidad simbólica, al misterio cristiano a través del cosmos, del hombre, del sacerdocio de Cristo, de la virtud del Espíritu y de la fe plegárica.

La Liturgia es una realidad estructuralmente simbólica. Y el problema actual es que estos símbolos han perdido su valor comunicativo. Es preciso revalorizarlos. Es urgente que la Liturgia recobre su capacidad comunicativa. No podemos seguir valorando un código significativo trasnochado a costa de la fantasía y del cauce concreto seguido por la comunicación actual, como a veces se observa en el estudio científico de la liturgia y en las mismas celebraciones culturales. Ante estas dificultades, entiendo que las ciencias modernas de la comunicación nos presentan caminos legítimos y positivos que iluminan la solución de la cuestión que nos hemos planteado.

3 Cf. *Summa Theologiae* I-II, 101, 2.

4 H. Halbfas, *Catequética Fundamental* (Bilbao 1974) 45.

I.—LOS SIGNIFICANTES LITURGICOS

1. *Planteamiento del problema.*

La *Semiología* es la ciencia que estudia los signos como medios de comunicación. Ella examina la realidad del símbolo, su estructura y cómo transmite el mensaje. Son ya muchos los que han seguido la lingüística moderna, de tipo estructuralista, para un análisis científico del mito, como Cl. Lévi-Strauss⁵, del símbolo, como P. Ricoeur⁶, etcétera... Nosotros pretendemos también aceptar en parte el *método* de la lingüística estructural para aplicarlo al sistema simbólico de la Liturgia, describirlo y conocer su funcionamiento. Sin embargo, prescindimos de los contenidos ideológicos de estas ciencias.⁷

Entendemos que este es el camino a seguir si tenemos en cuenta por ejemplo, el pensamiento de Paul Ricoeur, cuando afirma: «La comprensión de las estructuras no es extrínseco a una comprensión que tenga por objetivo el pensamiento a partir de los símbolos. Ella es hoy la intermediaria necesaria entre la naturalidad simbólica y la inteligencia hermenéutica»⁸. En consecuencia, nos situamos en la perspectiva semiológica. «Al aceptar el vocabulario de la semiótica, se puede definir cualquier *culto* como el conjunto coherente de los *signos* por los cuales cierto número de *significados* emanados de una creencia común son comunicados, o al menos, representados, mediante cierto número de *significantes*, a una comunidad religiosa y cultural determinada»⁹.

2. *Semiología y Liturgia.*

El *signo* es cualquier realidad que, conocida, nos lleva al conocimiento de otra distinta de ella. «El signo —escribe san Agustín— es una realidad que además de la forma propia que imprime en los sentidos, lleva al conocimiento de otra realidad diferente. De este modo, viendo las huellas de un animal, conocemos que ha pasado el animal de quien son las huellas; viendo el humo, sabemos que hay fuego;

5 Cf. Cl. Lévi - Strauss, *Mythologiques*, tom. I. *Le crue et le cuit* (Paris 1964).

6 Cf. P. Ricoeur, *Le conflict du interprétation* (Paris 1969) 31-100.

7 Cf. G. Schiwy, 'Estructuralismo y teología', *Selecciones de Teología* 10 (1971) 49-59; Y. Simoens, 'Lynquistique saussurienne et théologie', *Recherches de Science Religieuse* 61 (1973) 7-22.

8 P. Ricoeur, *Le conflict des interprétations...* p. 63.

9 J. P. Manigne, 'La poética de la fe en la Liturgia', *Concilium* 82 (1973) 204.

oyendo el alarido de un animal, conocemos sus sentimientos; oyendo los soldados la trompeta saben si han de avanzar o retroceder o hacer cualquiera otra cosa en la batalla»¹⁰.

La *funcionalidad* del signo es personal y social. Los signos son una exigencia para la persona, como vehículo hacia lo invisible. Son una consecuencia del modo humano de conocer, de amar, y de expresarse. Es algo esencial en toda manifestación cultural y religiosa, pues el hombre es algo más que un conjunto de ideas claras y distintas. Sin signos no se puede vivir. Por eso se inventan cada día nuevos símbolos y nuevos dioses. Los signos son también necesarios para ponerse en comunicación con los demás hombres. Una comunidad no se constituye ni se desarrolla, sin unos símbolos comunes.

Y, ¿cómo pudiéramos describir el *signo litúrgico*? Este es una realidad compleja. Como todo signo se puede describir con las clásicas palabras: «*in eo aliud videtur et aliud intelligitur*». Pero además, añade una referencia a la realidad santa o sagrada, a lo divino, y a la «*historia salutis*». Por consiguiente, el signo litúrgico es un camino para las realidades invisibles, inefables, divinas y cristianas. Por eso ha escrito san Agustín: «*signorum quae, cum ad res divinas pertineant, sacramenta appellantur*»¹¹. Y santo Tomás de Aquino afirma que el sacramento es un signo sagrado en cuanto santifica al hombre¹².

El signo litúrgico, en cuanto *significante*, se caracteriza tanto por su naturaleza de símbolo o imagen, como por su arbitrariedad. El signo litúrgico posee cierta semejanza con su significado. «*Si enim sacramenta quaedam similitudinem rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent*»¹³. Sin embargo, el signo litúrgico es también *significante* arbitrario, pues es finito en relación con lo divino, y humano en relación con su eficacia cristiana¹⁴. Por otra parte, es no sólo signo, sino también causa.

Veamos ahora la *posible relación* entre el simbolismo litúrgico y el simbolismo natural. ¿Se fundamenta aquél en éste?. La *historia de las religiones* nos ofrece algunos símbolos utilizados más tarde en el cristianismo con un significado más pleno. ¿Se deberá esto a una in-

10 S. Agustín, *De Doctrina Christiana*, II, 1: PL 34, 35-36.

11 S. Agustín, *Epistola* 138, 7: PL 33, 528.

12 Cf. *Summa Theologiae* III, 60, 2.

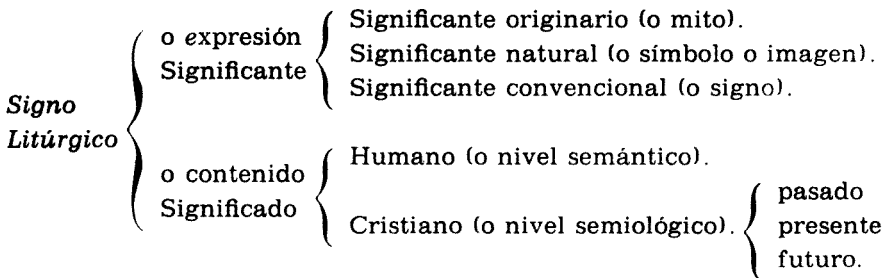
13 S. Agustín, *Ad Bonifatium epistola* 98, 9: PL 33, 363-64.

14 Cf. M. D. Chenu, 'Le sacrements dans l'économie chrétienne', LMD 30 (1952) 10-13.

fluencia mutua o a una tradición primitiva común?. Mircea Eliade piensa que la simbología se basa en un contenido objetivo básico que fundamenta una significación común en todas las religiones. Desde otra perspectiva, la *Psicología Religiosa profunda*, principalmente Jung, afirma que los símbolos de las religiones son arquetipos (figuras simbólicas originales) que manifiestan las profundidades del alma inaccesibles a la conciencia. Ello explica que su percepción sea inmediata y su significado sea permanente.

¿Cuál es el *contenido objetivo* básico del símbolo?. Propiamente no es una sublimación o un retorno al tiempo primordial. Es, más bien, la hierofanía de lo santo y de Dios, debido a que incluso las realidades cósmicas poseen el valor hierofánico. De esta manera, la simbología aparece como la revelación de Dios a través del mundo visible. Con todo, la relación entre la simbología pagana y la cristiana es *problemática*. Por ejemplo, ¿cómo se salva la aparente irreducibilidad entre lo simbólico y la categoría histórica cristiana?. La respuesta se encuentra en la tipología neotestamentaria, la cual, al incluir la historia de los «*mirabilia Dei*», perfecciona sin destruirla la simbología religiosa, incluyendo la perspectiva histórica y evitando la degradación en el alegorismo o en la tragedia. Así, la celebración de la Pascua eucarística es símbolo de la comida fraterna, de la salida de Egipto, del misterio de Cristo, y de la vida eterna.

Finalmente, preguntamos: ¿son *polivalentes* los signos litúrgicos?. ¿Pertencen a la categoría de símbolos *caducos*?. De acuerdo con las afirmaciones anteriores, surge la polivalencia de los significantes litúrgicos. Además de la perspectiva humana del simbolismo litúrgico, nos encontramos con el encuentro y la contemplación del Dios de la revelación en los símbolos y misterios de la Liturgia. Esta se manifiesta principalmente, no como *ethos* y *logos*, sino como *actio communis* o celebración de la historia todavía no consumada de nuestra salvación. Por otra parte, aunque el simbolismo litúrgico es un dato permanente, la caducidad de símbolos concretos está en relación con su mayor o menor dependencia de culturas humanas.

3. *Morfología de los significantes litúrgicos.*

Distinguimos en el *Signo litúrgico* el *Significante*, también llamado expresión, y el *Significado*, conocido también con los términos contenido o concepto. El *Significante* es la expresión acústica o gestual. Y el *Significado* es su carga referencial o contenido. El *Significante* está en dependencia de su ambiente, del lenguaje parabólico (familiar y paradójico), de la estructura litúrgica, etc... En el Significante, como en el Significado, se pueden distinguir la *substancia* y la *forma*. La *Substancia* es el conjunto de relaciones con otros elementos materiales. Y la *forma* es el conjunto de relaciones con otros elementos formales. La *forma* del significante y del significado origina la hermenéutica mediante la sintagmática (contrastes) y la paradigmática (oposiciones) Advértase que el lenguaje es principalmente, no una substancia, sino una forma.

La *Substancia del Significante* se divide en el Significante originario o MITO, en el Significante natural o SIMBOLO, y en el Significante convencional o SIGNO. En los tres, el contenido es más importante que la expresión. Además, los dos primeros en relación con el tercero se caracterizan por ser motivados en relación con el significado. Por el contrario, el Signo es un significante arbitrario e inmotivado. Clásicamente, se hablaba de *signo instrumental*, caracterizado por su obscuridad; y de *signo formal*, perfectamente claro. El segundo era un signo en el cual se encontraba parte del significado; mientras que el primero era un signo por el cual se alcanzaba el significado¹⁵.

a) *El Mito*. A veces se ha presentado el mito como una degradación del símbolo y de la religión en general, pues se afirma que conduce, no a Dios, sino a la realidades mundanas y biológicas, dando origen

15 Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia*, 2 ed. (Madrid 1965) 37-39.

al panteísmo o al paganismo en los cuales no se salva la transcendencia. En esta perspectiva, el mito tendría un valor ilusorio y la Biblia hubiera supuesto una reacción en contra de la mitología pagana.

En concreto, *R. Bultmann* se ha opuesto a la presencia del mito en el cristianismo. Para él, el mito es un modo humano de hablar de Dios, y no se puede hablar inmanentemente de lo trascendente. En definitiva, el mito es una visión precientífica y premetafísica del mundo. Es un producto de la subjetividad y una concepción del ser como ente subsistente en estado permanente. Ahora bien, afirma Bultmann que toda afirmación del hombre sobre la actividad de Dios es mítica. Esta teoría bultmaniana está en dependencia de la imagen del mundo (*Weltbild*) de M. Heidegger¹⁶.

Sin embargo, en la actualidad prevalece cada vez más una visión positiva sobre la realidad del mito. *Cl. Lévi-Strauss* afirma que el mito relaciona siempre con acontecimientos pasados. Su fuerza intrínseca se fundamenta en que, aunque se le sitúe en un tiempo determinado posee una estructura permanente que permite relacionarle con el pasado, con el presente, y con el futuro¹⁷. En otra perspectiva histórica, *P. Ricoeur* revaloriza también el mito, como realidad humana. Para él, mito existe cuando el acontecimiento fundante tiene puesto antes de la historia, en el tiempo primordial. Y precisamente el fundamento del mito es la relación del tiempo primordial de nuestro tiempo, con cualquiera que sea la realidad de la cual se trate¹⁸.

A. Vergote¹⁹, siguiendo principalmente a P. Ricoeur, enseña que el mito no es una visión religiosa y humana del mundo, anterior a todo pensamiento crítico y científico. Por el contrario, el mito es autónomo e inmediato. Significa su contenido total. En consecuencia, nuestra actitud ante el mito no debe ser negativa, sino la captación de su significado desde dentro. Mas este quehacer es imposible sin un previo conocimiento de la naturaleza del mito.

La realidad mitológica es un acontecimiento original acrónico y asubjetivo, es decir, por encima de la contingencia histórica como se

16 Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 76-77; M. Boutin, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolph Bultmann*. Chr. Kaiser 1974.

17 Cf. Cl. Lévi-Strauss, *L'anthropologie structurale* (Paris 1958) (trad. cast. Endeaba, Buenos Aires 1988).

18 Cf. P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (mecanografiado, p. 43).

19 Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux...* p. 78. En nuestra exposición del mito seguimos principalmente a este autor.

manifiesta por ejemplo, en todo autor, en los primeros testigos, etc..., que se halla en conexión con la contingencia histórica de lo cotidiano. Se trata de una conexión dinámica y eficaz. Se trata de una mezcla irreductible de la reversibilidad del lenguaje (se repite el sistema) y de irreversibilidad diacrónica de la palabra original (realidad ya realizada). Esta mezcla fundamenta el rito, en el cual hallamos el mito en su eficacia presente y en una dimensión temporal y subjetiva.

La función esencial del mito es manifestar la realidad significándola. El lenguaje mítico se expresa en signos concretos —no conceptos—, y su contenido es relato de las cosas, diferenciándolas en su caos original. El mito no distingue, sino que presenta asociada la ambigüedad de la vida real. Articula lo invisible con lo visible, al ser un conjunto lingüístico estructurado. El mito, al expresarse en signos concretos, se parecen a las imágenes y se presta a determinadas hermenéuticas reductoras. Esta perspectiva nos lleva a describir la función mítica como ontológica, por encima de lo simplemente antropológico. El mito no es un enigma que hay que solucionar intelectualmente. El mito revela, funda la existencia, la inteligibilidad, el lenguaje, la ciencia... El mito es una realidad autónoma.

Pero el mito puede degradarse. A medida que el mito deja de significarse a sí mismo y se aproxima al mundo humano para asemejarse a él, el mito cesa de ser tal y se convierte en alienación o en fetichismo religioso. Esto sucede siempre que el hombre cree que los mitos son realidades subsistentes, pertenecientes al rango de los enunciados históricos casi verificables. El mito verdadero se coloca fuera de la vida real para fundamentar. Por el contrario, la creencia alienada asimila el más allá de lo real a la vida real, sin distancia alguna, originando la muerte del mito. El verdadero mito es lo otro simbólico de la vida real.

Ante esta posibilidad de la degradación mítica, la desmitización consistiría en superar lo que hay de ilusorio y alienante en los modos superestructurales del pensamiento. No se rechazaría, pues, el lenguaje mítico, sino la alineación de una falsa concepción mítica. Con otras palabras: se rechaza el paso del plano originario al plano real, el paso desde la apertura a la dimensión del otro al real objetivo. Por consiguiente, la desmitización combate el fetichismo o el mito convertido en simulacro de historia.

¿Es posible un resultado positivo ante la confrontación entre el

kerigma cristiano o la fe con el mito?. Nos situamos en el terreno de las celebraciones litúrgicas. Si tenemos en cuenta algunas características del discurso mítico, como la apertura al otro y la presencia-ausencia, entendemos que el mito es una categoría en la cual la revelación divina puede acontecer, y aceptamos las semejanzas entre el kerigma y el mito. No obstante, el kerigma es un hecho histórico. Es decir, ¿cómo se compagina la historia-kerigma con el mito originario?. Con otras palabras: ¿implica el kerigma como acontecimiento la mezcla del tiempo mítico con el tiempo humano?. Sí, pero se trata de un tiempo propio del kerigma irreductible a la historia mito de la creencia alienada. Por otra parte, la palabra de Dios está abierta el otro al ser alocutiva (constituye al sujeto como tal en relación) y declarativa (afirma algo, sin una interiorización exagerada). Es decir, la palabra revelada fundamenta una relación.

Finalmente, concluimos que tanto el mito como el kerigma son lenguaje primordial u originario. Ambos nos ofrecen un espacio y tiempo trascendentes, donde la realidad mundana se manifiesta. Por eso, es normal que el kerigma se sirva del lenguaje mítico. Mas solamente en el kerigma la apertura y la presencia-ausencia tienen una realidad personal. El kerigma no sólo se actualiza en el tiempo, sino que se introduce históricamente en el tiempo humano, asumiéndolo y haciéndolo tiempo divino. De este modo, nuestro tiempo queda vertebrado por la apertura a una historia auténtica.

b) *El Símbolo*. Aquí no utilizamos el vocablo símbolo en su sentido etimológico (juntar), ni en su sentido eclesiástico más común (regla de fe). Símbolo, tal como ahora lo entendemos, es el significante natural en el que existe una semejanza con la realidad simbolizada. Por este motivo se denomina también imagen. Por ejemplo, Cristo es imagen del Padre, el hijo es imagen del padre... Vemos cómo el símbolo es una realidad densa y vigorosa. Implica cierta presencia (de) o analogía con la realidad simbolizada. Aunque a veces se conceptualiza permanece libre en su realización concreta. Al lado del símbolo aparece la convencionalidad del significante arbitrario o mero signo. Su poder significativo es mínimo comparado con el símbolo. Por ejemplo, la bandera es signo de la patria, la azucena es signo de la virginidad,, etc...

El símbolo nos lleva a la realidad simbolizada, no sólo por representarla, sino principalmente por cierta semejanza con ella o cierta

relación causal con ella. El símbolo es como una huella en relación con la realidad simbolizada. Desde esta perspectiva, afirmamos que el símbolo es una estructura fundamental en la Liturgia. Es el ya sí, pero todavía no en relación con el contenido misterico, desde su materialidad. Por ejemplo, los símbolos litúrgicos de la anámnesis, la asamblea litúrgica, los diversos sacramentos, etc... son huellas y presencias del Señor entre nosotros.

En realidad, afirmar que los sacramentos son símbolos²⁰, como las demás acciones litúrgicas, es algo complejo. Cada rito litúrgico es un conjunto de diversas realidades con diferente poder significativo. En consecuencia, es más adecuado afirmar que los signos litúrgicos son gestos de comunicación, algunos de los cuales poseen la categoría de símbolos, los cuales connotan por causalidad o asociación las realidades simbolizadas. Es decir, entre el símbolo y lo simbolizado se da una relación real, y no sólo de razón. La complejidad de la estructura significativa de la Liturgia, basada en los diversos gestos y en los diversos niveles de significación, queda unificada no sólo por el proceso de interpretación, sino principalmente por el significado último pertinente, propio ya del nivel de la fe.

El mensaje del símbolo está principalmente en la connotación como nivel más rico que la mera denotación. Aquella es lo que está más allá del dato concreto, y pertenece a los niveles de la cultura y de la fe. Por esta razón, la liturgia admite la catequesis y la mistagogia, como explicitación de la connotación. Sin embargo, no justifica el metalenguaje cuya utilización implicaría reconocer la pobreza de los signos litúrgicos. Un ejemplo: la liturgia precisa que se explicita el contenido de la presencia eucarística en la forma consagrada; mas no necesita que se explique que la forma es pan!!!.

A pesar de la riqueza del símbolo litúrgico, a veces nos hallamos con símbolos degradados a la categoría de señales oscuras. Por ejemplo, las gotas de agua en el bautismo, las diminutas formas de la misa, etc... El pan y el agua no son realidades convencionales que se puedan minimizar a capricho, originando disfunciones en el simbolismo. Esta degradación del simbolismo litúrgico se produce cuando, por ejemplo en el medioevo, entran teorías extrañas al sacramenta-

20 Cf. M. Amaladoos, 'Sémiologie et Sacrement', LMD 114 (1973) 9-13. En las pp. 23-28 del mismo artículo ofrece la categoría significativa del «index», como una realidad superior al símbolo.

lismo cristiano, como bases hermenéuticas. La transcendencia de la causa sobre el signo en los sacramentos, o la imperfección platónica de la materia en relación con el espíritu, o la dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural, etc..., que han producido disfunciones muy negativas en la liturgia cristiana ²¹.

4. *El lenguaje litúrgico.*

Nos situamos ahora en un nivel analógico, porque el lenguaje litúrgico no es sistema unívoco u homogéneo de signos y símbolos. Vamos a detenernos en los significantes litúrgicos, que como todo signifi-
ficante, son también comunicación. ¿Qué busca el lenguaje en la Liturgia? ¿Es un lenguaje de exhortación, de alabanza o confesión, indicativo, deprecativo, evocativo?. ¿Es un lenguaje sobrio, austero, hierático, misterioso, donde lo sagrado actúa como super signo devorando los demás relieves?. ¿Es un lenguaje de espectáculo indiferente o exige el emplazamiento y el compromiso?. ¿Es una pura información o es una comunicación de vida en estado de fiesta, recibida cuando uno se inicia en la penitencia y se convierte en profundidad?.

No es fácil caminar entre estas cuestiones. La ambigüedad surge entre los ritos y las palabras cuando proyectan situaciones personales. Cuando la normatividad está ausente para evitar las paradojas de las imperfecciones. Por otra parte, el rito se alza con su poder conservador, mientras que la palabra se renueva siempre en recreación lingüística y creyente. El rito puede aliarse al imperialismo clerical, mientras que la palabra puede refugiarse en la mentalidad cinematográfica, donde se busca lo nuevo en cuanto nuevo. Advirtiendo la crisis actual del lenguaje religioso, tratemos de buscar la función litúrgica del lenguaje ²².

a) *Funcionalidad doble.* El lenguaje litúrgico se extiende a dos niveles o *funciones*: la comunicación constatativa y la comunicación

21 Cf. G. Stefani, 'Ensayo sobre las comunicaciones sonoras en la liturgia', *Selecciones de Teología* 10 (1971) 329-330.

22 Cf. H. Schmidt, 'Linguaggio e sua funzione nella Liturgia', *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 3-14; 'Crisis del lenguaje religioso', *Concilium* 85 (1973). El lenguaje de la religión, en cierto sentido, es precientífico o prelógico, como se observa, por ejemplo, en los mitos, los cuales, a pesar de sus aspectos alógicos, tienen su verdad. Cf. J. Maritain, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* 2 ed. (Buenos Aires 1947) 89-91 y 97-98. En esta última página afirma el autor que la diferencia entre el lenguaje mágico (o mítico) y el sacramental es que éste utiliza signos pertenecientes al estado lógico.

performativa. La *comunicación constatativa* (o descriptiva) puede ser semántica y semiológica. La *semántica* se distingue por ser una comunicación a base de una descripción de ideas o hechos a partir del significado vulgar y corriente de las palabras utilizadas. Consta de proposiciones constatativas para una comunidad lingüística. Esta comunicación, de acuerdo con la teoría lingüística de Roman Jakobson²³, abarca las funciones siguientes en un nivel sintagmático o relacional: Función *referencial* o *denotativa* (es la relación entre el mensaje y la palabra, v. gr., moniciones); función *expresiva* (es la relación entre el mensaje y el emisor, v. gr., aclamaciones); función *conativa* (es la relación entre el mensaje y el receptor, v. gr., diálogos y proclamaciones); función *fática* (es la relación que sirve para mantener la conversación); función *metalingüística* (es la relación del mensaje con la lengua, v. gr., comentarios); y función *poética* (es la relación del mensaje consigo mismo, v. gr., himnos, prefacios, etc...).

La comunicación *semiológica* implica la introducción de un sentido nuevo o referencia. Presupone la encarnación del lenguaje en una cultura, en una fe, fuera de todo metalenguaje cerrado. En consecuencia, el nivel del significado de las palabras se sitúa en un argot peculiar, por ejemplo, el cristianismo-litúrgico. Esta comunicación requiere la evangelización previa y la soledad creadora para quien habla y para quien escucha en medio de la comunidad. Esta comunicación semiológica entra perfectamente en el nivel simbólico de la Liturgia, con el privilegio de la iniciación, y con la limitación concretada en que el significado va mucho más allá que el símbolo.

Continuando nuestro proceso, podemos preguntarnos: *¿cómo actúa el lenguaje en la Liturgia?* El lenguaje opera en la liturgia desde su misma realidad estructural, concediendo la posibilidad de estructurarse a sí mismo como plegaria eclesial. Es un lenguaje que actúa a nivel teológico y hermenéutico, por encima de la mera antropología y de la pura metafísica. Por consiguiente, prefiere desarrollarse en el nivel del símbolo sobre lo exclusivamente conceptual. De esta manera, se capta también mejor la operatividad del lenguaje litúrgico, pues va más allá de la simple información. Se trata de un lenguaje en situación litúrgica. Requiere un lugar y un tiempo; una relación entre el NOS y el TU, entre el misterio Pascual y nuestra limitación empobrecedora.

23 Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* 2 ed. (Paris 1970).

La *comunicación performativa*, o comunicación operativa, superando los estados de la comunicación y de la expresión, es decir, los niveles semántico y semiológico, da origen con su función y estilo propios al lenguaje de comunión. Tiende a crear una comunión de vida. Estar en comunión no es tener las mismas informaciones y coincidir en las expresiones confidenciales, sino vivir unas experiencias y una existencia idénticas, formando una comunidad creyente. Con todo, a las palabras de comunión se llegan por las palabras de información y de expresión en una verdadera solución de continuidad. Estos tres lenguajes tienen espacios diferentes, los cuales son respectivamente: la misma comunidad lingüística, la soledad creadora, en una asamblea creyente²⁴ y la experiencia de Dios en una comunidad.

El lenguaje litúrgico se caracteriza, pues, por ser un lenguaje activo y utilizar *proposiciones performativas*²⁵, es decir, proposiciones que no sólo enuncian algo, sino que realizan un determinado tipo de acción, creando situaciones nuevas a nivel personal y comunitario. Por el contrario, las proposiciones constatativas informan sobre una realidad a un nivel puramente descriptivo. La performatividad del lenguaje litúrgico se sitúa en el ámbito de la pragmática lingüística, es decir, en el nivel del modo cómo se utiliza el lenguaje, teniendo en cuenta la base semántica y semiológica.

Sin embargo, toda proposición lingüística tiene un aspecto performativo, llamado también «*fuerza inlocutiva*», es decir, la acción implícita en cualquiera frase que contenga verbos performativos, como «afirmo que», «deseo que», etc... No obstante, el lenguaje litúrgico tiene una particular fuerza inlocutiva que viene señalada por la manera operativa del lenguaje presente en la Liturgia. En concreto, la performatividad o fuerza inlocutiva propia del lenguaje litúrgico se realiza y constata a un triple nivel: de inducción existencial, de institución, y de presenciarización. Los tres se implican mutuamente, siendo el más pleno el último.

La performatividad del lenguaje litúrgico a nivel de la *inducción existencial* dispone afectivamente para captar un campo concreto de la realidad. Mas no confundamos aquí el efecto con un ambiguo sentimiento emocional. Nos referimos, por el contrario, a una actitud tota-

24 Cf. J. P. Manigne, 'La poética de la fe en la liturgia', *Concilium* 82 (1973) 210-12.

25 Cf. J. Ladrière, 'La performatividad del lenguaje litúrgico', *Concilium* 82 (1973) 215-29.

lizante de la persona que se transforma en receptividad abierta. Esta performatividad utiliza y se manifiesta en los Pronombres Personales y en Verbos Performativos. Los *Pronombres* son como indicadores que permiten referir las operaciones a sus actores, ofreciendo así comportamientos personales. El YO refiere a sí mismo el contenido. El TU indica el lugar del destinatario, es decir, Dios. Los *Verbos* PEDIR, SUPLICAR, DAR GRACIAS, etc... presuponen actitudes de confianza, de veneración, de sumisión... Así se experimenta cómo el lenguaje litúrgico es un inductor existencial a nivel de la afectividad, por encima de la mera comunicación informativa o expresiva.

La performatividad del lenguaje litúrgico a nivel de *institución* no consiste sólo en disponer para acoger lo que se propone, sino que con los mismos medios instaure una comunidad a nivel local y a nivel universal o católico. Cuando utilizamos el pronombre personal NOSOTROS se indica que existe un conjunto de locutores que actúan colectivamente y asumen el contenido lingüístico. En esta convergencia surge la comunidad. Y el lenguaje no es expresión o descripción de la comunidad, sino el ámbito y el instrumento mediante el cual se constituye la comunidad. Ahora bien, este lenguaje se compone no sólo de unos actos de inlocución como petición, agradecimiento, etc..., sino también implica unos contenidos concretos y reales, como tu reino, tus misterios, etc..., y, en definitiva, es esta realidad la que instaure la comunidad. Por eso, la comunidad no es un efecto directo del lenguaje, sino de su significado en la fe.

La performatividad del lenguaje litúrgico a nivel de *presencialización* permite que la liturgia, superando el mero espectáculo, haga presente el contenido o significado lingüístico y creyente, es decir, el misterio de Cristo. Esta presencialización se realiza, no a la manera del lenguaje descriptivo, sino mediante la producción efectiva y real, la cual actúa en la comunidad realizándola como celebrante de la liturgia. ¿Y cómo se hace presente este significado eficaz y real? Repitiendo las palabras históricas originales. Asumidas por la comunidad estas palabras, ella se inscribe activamente en su contenido, y éste inserta a la comunidad en su significado: el misterio de Cristo extendido por el universo a través de la Comunión de los Santos. Estos hechos de asumir y de insertar se realizan de modo especial cuando en un discurso de proclamación la fuerza inlocutiva se concreta en el compromiso, en el testimonio y en la profesión de fe.

b) *Presencias de la Palabra de Dios*. La Palabra de Dios es la que ofrece las posibilidades más privilegiadas de presencionalización a la performatividad del lenguaje litúrgico. No sólo proclamándola, sino principalmente sacramentalizándola. Vamos a detenernos en estas perspectivas de la Palabra de Dios en la Liturgia. ¿Qué es la Palabra de Dios? Comienza ésta siendo Palabra intratrinitaria. En su quehacer se manifiesta como diálogo, revelación personal, imagen de Dios, encuentro dinámico. Provoca el asentimiento y realiza su contenido. No vuelve a Dios vacía. No es un concepto. Es una persona. Es Espíritu y Vida. Es palabra creadora. Es llamada gratuita, activa, graciosa, libre, salvadora...

Esta Palabra de Dios es el fundamento de las celebraciones litúrgicas, pues la iniciativa litúrgica está en Dios y en su palabra, que se relaciona con la Liturgia mediante la objetividad tipológica basada en Cristo, en la Iglesia y en la misma lectura bíblica. «Todas estas cosas fueron escritas para vuestra instrucción», escribe san Pablo en su Carta a los Corintios, cap. 10, vers. 11. La Biblia, más que un dato histórico o un arsenal científico y apologético para la especulación dialéctica, es la proclamación de los «*mirabilia Dei*», figuras de los sacramentos actuales. Por eso, en la Sagrada Escritura se halla el significado de las acciones y de los signos litúrgicos²⁶.

La Palabra de Dios *está presente* en la Liturgia, en primer lugar, para convocar al pueblo y para proclamar la historia de la salvación en el ayer, en el hoy y en la Parusía. Esta proclamación tiene *cuatro presencias*: la lectura bíblica, la formulación litúrgica, la proclamación homilética y la palabra sacramentalizada. La *primera* se ha realizado en la Liturgia de modos diferentes, como las lecturas continua, semicontinua y selecta. El número normal de lecturas ha sido variable en la celebración eucarística; desde 2 ó 3 en Occidente hasta 7 lecturas en Oriente.

La *segunda* comprende el saludo, las moniciones, las despedidas, las peticiones de perdón, las plegarias (adoración, acción de gracias y alabanza, petición, expiación), etc... Son palabras eclesiales fundamentadas en la Biblia. La *tercera*, homilía o profecía, al ser la hermenéusis de la Palabra y de la existencia cristiana, es el signo y la realidad de la libertad de la Iglesia en su verbo, pues éste no está sometido a ninguna estructura humana. La homilía es la confesión personal

26 Cf. *Constitutio Sacrosanctum Concilium* n. 24.

y comunitaria de la fe en la Iglesia y en el propio ser de cristiano; por eso no puede quedar aprisionada en los poderes del hombre. Y la Palabra, cuando es auténtica, permanece libre en su anchura profética. Además, es en el culto litúrgico, donde se produce esa tensión dialéctica entre el cielo y la tierra, cuando más se precisa ese desencadenamiento o liberación total de la persona mediante el Espíritu para proclamar y confesar nuestra esperanza cristiana.

Pero estas tres presencializaciones de la Palabra, anteriormente citadas, no se autojustifican por sí mismas. Su justificación o plenitud se encuentra en el *sacramento*²⁷. En consecuencia, surge la palabra sacramentalizada como la plenitud en dignidad y eficacia de la peregrinación eclesial. Con fundamento, se compara al sacramento con el «*Verbum Incarnatum*»²⁸. Los sacramentos son las palabras y los signos que contienen y expresan con más plenitud la realidad de la Liturgia.

Cuando se halla convocada una asamblea, en celebración litúrgica, su lenguaje posee la performatividad original de las mismas palabras de Cristo, colocando a la asamblea en el nivel espacio-temporal de la *historia salutis*, de los «*verba, acta et passa Christi*». Donde el análisis lingüístico capta sólo un relato, la fe de la asamblea cree y experimenta una sacramentalización eficaz. Esta performatividad peculiar del lenguaje litúrgico sacramental queda situada en el nivel escatológico de la salvación, en una mutua carga referencial: la fe está contenida en el lenguaje y, éste está superado por la fe. De esta manera, el lenguaje litúrgico es algo así como un nuevo Cuerpo donde Cristo continúa encarnándose, y la performatividad de las palabras litúrgicas se fundamenta en la fe y en el misterio de esta presencialización que se celebra.

5. Creación de nuevos textos.

La Liturgia se manifiesta principalmente en la Palabra. Y, ¿cómo presentaremos el misterio litúrgico, recibido por tradición apostólica, en moldes lingüísticos modernos? Por otra parte, ¿es posible y legítima la creatividad en la Liturgia?²⁹. Además, ¿es posible desarrollar un

27 Cf. J. J. Von Allmen, *El culto cristiano* (Salamanca 1968) 113-39.

28 Cf. *Summa Theologiae* III, 60, 6.

29 Cf. P. Fernández, 'Fidelidad y creatividad litúrgicas', *Incunabile* 295-96 (1974) 212-15.

quehacer creador antes de descubrir toda la riqueza del patrimonio litúrgico actual? Sólomente la creación que surge del interior de la Liturgia y de la profesión de fe es fecunda y entética. Sólomente la conciencia de la Palabra de Dios, como salvación y como relación interpersonal, iluminará el camino. Es preciso buscar y encontrar vida, palabras y símbolos en orden a fecundar la comunicación performativa de la Liturgia. Es preciso proclamar, sin leer o retransmitir, de manera que la salvación de las personas se signifique y se realice ³⁰.

Teniendo en cuenta esta problemática actual, debemos revalorizar el lenguaje litúrgico como lenguaje de celebración, es decir, significativo y simbólico, excluyendo toda ambientación mágica y supersticiosa. Se trata de una purificación del lenguaje litúrgico, aceptando las críticas formuladas al lenguaje y a la praxis religiosa por las ciencias, como pudiera ser el personalismo exagerado, sentimental e individualista.

Concebida así la instauración del lenguaje litúrgico, éste no puede confundirse con el mero cambio de lengua. La instauración exige un cambio del lenguaje. Es decir, una vez descubierto y aceptado el contenido del misterio litúrgico, es preciso concluir que no basta la traducción, siendo necesaria una actitud creativa. De esta manera, podremos encontrarnos con unos textos fieles a la esencia permanente de la Liturgia y al hombre actual. Por estos caminos, sin destruir el bien común de toda la comunidad creyente, se puede adaptar su contenido a las diversas asambleas litúrgicas. Cuando hablamos aquí de creatividad litúrgica nos referimos, no a la improvisación o arbitrariedad de los individuos, sino a la defensa de la espontaneidad en fidelidad al depósito instituido y recibido por tradición.

La creación de nuevos textos litúrgicos requiere un conjunto de principios teóricos y prácticos, algunos de los cuales vamos a presentar a continuación. *Teóricamente* debemos afirmar, *en primer lugar*, que la creatividad litúrgica de nuevos textos se realiza *a partir de la misma celebración* litúrgica. Sería impropcedente ofrecer unos textos nuevos prefabricados o compuestos en un laboratorio sin contacto alguno con la realidad. Sólo la comunidad que vive hondamente la Liturgia está preparada para crear la Liturgia del mañana. Por este cauce, se ve

30 Cf. J. Th. Maertens, 'La liturgie de la mort et son langage', *Le Supplément* 108 (1974) 46-92; *Politique et vocabulaire liturgique* (Paris 1974).

la gran responsabilidad de las Iglesias Locales y de las Conferencias Episcopales, de acuerdo con las estructuras jurídicas actuales.

En segundo lugar, necesitamos un lenguaje actual que manifieste la presencia de lo santo, de lo divino en nuestras vidas cristianas. «La reflexión acerca del problema del culto, para que pueda servirnos de ayuda, debe ir dirigida principalmente no tanto a considerar las formas de culto más apropiadas, cuanto a revisar y recuperar los modos de presencia de lo sagrado en nuestra tradición, a examinar en toda su profundidad la manera cómo Dios viene a nosotros en nuestra comunidad y en nuestra fe, a estudiar el interrogante más fundamental de la teología: ¿Cómo se relaciona Dios con el hombre y cómo surge y se desarrolla el conocimiento humano de esta presencia?»³¹.

Para enriquecer el lenguaje litúrgico con esta plenitud significativa, debemos ofrecer unas palabras en las acciones litúrgicas que nos pongan en relación con la acción de Dios. El lenguaje es ineficaz si no nos pone en contacto con lo divino, con lo santo. De esta manera, la Liturgia será celebración y realización concreta de nuestra fe cristiana. No olvidemos que la fe en la Liturgia es más que una condición previa, que su confirmación, o incluso que el alimento existencial del creyente. La Liturgia realiza sobre todo el contenido de la fe; la convierte en presencia. Se debe afirmar que la fe es parte necesaria de la Liturgia, como ésta es también elemento necesario de aquélla. Desde esta perspectiva, con fundamento se han referido los orientales a la Liturgia, denominándola *theologia prima vel orthodoxia prima*³².

Pero la revalorización del lenguaje litúrgico requiere también la *dimensión histórica*. La Liturgia no debe partir sólo de los datos de la revelación, escrita y transmitida, sino también de los problemas concretos del mundo y de la historia. En este nivel, las celebraciones litúrgicas deben promocionar el servicio, la convivencia, la libertad entre los hombres. La Liturgia debe ser una lección de realidad y utopías realizables, excluyendo radicalmente los sueños alienantes. Se trata de hallar el equilibrio litúrgico entre lo cósmico y lo antropológico, entre lo esencial y lo existencial, entre lo ontológico y lo personalista, entre lo sapiencial y lo dramático, entre la armonía y la dialéctica... Y es posible un equilibrio entre lo eclesial y lo mundano, pues la Iglesia

31 L. Gilkey, 'Conversar con Dios en la fe', *Concilium* 82 (1973) 233.

32 Cf. G. Lukken, 'Realización de la fe en la Liturgia', *Concilium* 82 (1973) 180.

y el mundo, aunque son dos realidades diferentes, no son dos realidades opuestas y contradictorias.

Escribe sobre este problema el P. Y. M. Congar: «Hasta aquí esta vida y este culto no han asumido apenas más que la existencia personal y privada de los creyentes, y han dejado demasiado a un lado su compromiso en el trabajo, la política, la construcción del mundo, es decir, la parte más considerable de su vida real de hombres... Han presentado a veces (los cristianos) una religión de culto a Dios sin antropología, sin historia y sin mundo. Y el ateísmo ha respondido con la afirmación de un hombre, de una historia y de un mundo sin Dios. Una de las tareas más urgentes de la teología actual es la de darnos una antropología plenamente válida y la de volver a encontrar en su síntesis la unión entre esta antropología y la teología»³³.

Fundamentada teóricamente la urgente necesidad de nuevos textos litúrgicos, vamos a presentar *algunos métodos y casos concretos* que permiten desarrollar en cierto sentido la actitud creativa ante el lenguaje litúrgico. Los textos litúrgicos, respetando su importancia en el contexto y su contenido misterioso, pueden ser considerados *a veces* como *plegarias modélicas*. Es decir, el celebrante y la comunidad pueden considerar la posibilidad de realizar sobre los textos litúrgicos una paráfrasis a nivel lingüístico. De este modo, aunque se conserve el contenido se pudieran cambiar las expresiones del texto base. *En ocasiones*, también será recomendable practicar la *interpolación creadora*, la cual consiste en añadir o quitar algunas palabras o frases en los textos base en orden a una mayor clarificación y adaptación a la asamblea concreta.

Por otra parte, *el ritmo, el desarrollo y el estilo* de las celebraciones constituyen un campo magnífico para la creatividad de los celebrantes. Además, existen también celebraciones más familiares, donde se debe promover la espontaneidad creativa sirviéndose de los márgenes legítimamente establecidos, como en las Eucaristías Rituales del Bautismo, del Matrimonio, de la Primera Comunión; en las celebraciones para grupos reducidos; en las Vigilias de Pascua, de Navidad, etc... Desde esta perspectiva, es necesario también conocer y usar las libertades concedidas actualmente por las leyes litúrgicas.

Más en concreto, en la Eucaristía y en las situaciones semejantes de las demás celebraciones, hay algunas categorías de textos litúrgicos

33 Y. M. Congar, *Situación y tarea de la teología hoy* (Salamanca 1970) 14 y 46-7.

en los cuales se debe ejercitar la creatividad. Me refiero a las Moniciones, a la Homilía, a la Plegaria de los fieles, al Acto penitencial, etc...³⁴. Las *Moniciones de la Misa* se diversifican en tres clases según la ordenación general del Misal Romano: las moniciones para las que el *Ordo Missae* señala textos concretos; las Moniciones dejadas a la creatividad del celebrante, como al principio de la Eucaristía, antes de la proclamación de las Lecturas y antes de la Plegaria Eucarística; y las Moniciones de tipo diaconal, como el anuncio de posturas, cantos, acciones. Por ejemplo, «dáos fraternalmente la paz».

No obstante esta promoción de la creación de nuevos textos litúrgicos, tal vez alguno se pregunte sobre *el valor teológico* de tantos textos como ya circulan por las asambleas litúrgicas. Efectivamente, algunos textos privados relativizan claramente los aspectos sacramental y eclesial de la Liturgia. Se manifiesta en ellos una tendencia desequilibradamente horizontalista. Además, a veces las celebraciones se convierten en clases temáticas, olvidando el contenido fundamental de la Liturgia como oración de alabanza, hasta en la misma construcción lingüística. Incluso, habría que preguntarse por la teología y la antropología que existe en la base de algunos textos que han llegado a utilizarse en la Liturgia.

Otro posible error en la celebración es la multiplicación excesiva de las palabras. Es cierto que la Liturgia cristiana pudiera calificarse, aunque inadecuadamente, como una Liturgia del libro. Sin embargo, transformar la Liturgia en una mera lectura es una pobreza mortal para la celebración fructuosa. Por otra parte, en el culto se habla demasiado. Hay poco silencio, poca alabanza. Como si tuviéramos miedo a escuchar, a rezar también dentro de nuestro corazón. Mas, en definitiva, el problema de la palabra litúrgica no está en la cantidad, sino en su valor semiológico.

Los textos litúrgicos del futuro no serán fruto de revoluciones violentas o de personas marginadas, sino que brotarán de las mismas celebraciones litúrgicas. Sin caer en el espejismo de la Liturgia ideal, que sólo hallaremos en el Reino, debemos aceptar todos los carismas de las asambleas litúrgicas como una manera de luchar contra el inmovilismo, de aceptar la santa impaciencia, de celebrar una liturgia pluralista, y de seguir peregrinando en la fe, en la esperanza y en el amor hasta la vuelta del Señor. Mientras, sigamos cantando «*donec veniat*».

³⁴ Cf. G. Fontaine, 'Creativité dans la liturgie d'aujourd'hui', *Notitiae* 73 (1972) 151-56.

6. Creación de nuevos símbolos.

Nos encontramos en el tiempo de la informática exacta y precisa y en el tiempo de la industria tecnificada y automatizada. ¿Existe en realidad un conflicto insalvable entre el misterio y la técnica; entre la liturgia y el tecnócrata? Entiendo que nos hallamos, no ante el final del lenguaje simbólico, sino ante la urgencia de adaptar el lenguaje simbólico de la Liturgia a nuestra cultura, abandonando símbolos excesivamente dependientes de edades ya pretéritas³⁵.

Peter L. Berger³⁶ ha desafiado a los teólogos para que busquen signos de la transcendencia adaptados a nuestra cultura. Él piensa que es posible encontrarlos incluso en nuestra sociedad técnica y secularizada. Entiendo que este emplazamiento es también profundamente humano. Ser hombre implica integrar en uno mismo la significación del mundo en su razón de ultimidad totalitaria. Esto lo realiza el hombre también mediante su cuerpo, realidad de inserción y de significación. Además, el hombre cristiano debe integrarse en las realidades de la fe y de Dios. Esto se consigue mediante el contenido de símbolos sacramentales o litúrgicos, encauzado por su valor expresivo y evocador.

Mas caben *diversas interpretaciones* del simbolismo. Se puede llevar el simbolismo hasta el panteísmo, donde lo divino se halla inmanente a la historia. El resultado es simplemente mundano y humano. No confundiendo el símbolo con su realidad material, ni tampoco con sus valores didácticos, y previa una iniciación mistagógica en los símbolos cristianos, se podrá experimentar cómo el símbolo es la plataforma del encuentro sacramental con Dios, en la celebración del misterio pascual del Señor.

La celebración de los símbolos litúrgicos exige, por consiguiente, la purificación de la sacralidad pagana, en cuanto implique una vivencia mágica de la Liturgia o una concepción cosista de la realidad cultural y sacramental. «Cuando las formas litúrgicas no despiertan la fe, son formas inútiles y han dejado de ser cauce de la gracia...

35 Cf. B. Neunheuser, 'Il simbolismo nella liturgia e l'uomo moderno', *Rivista Liturgica* 55 (1968) 688 ss.; E. A. Fischer, 'Le rituel comme moyén de communication', *Questions Liturgiques* 270 (1971) 197-215; M. D. Chenu, *Le peuple de Dieu dans le monde* (Paris 1966) 141-56.

36 Cf. P. L. Berger, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel* (Paris 1972); F. Manresa, 'El simbolismo religioso en Paul Tillich', *Estudios Eclesiásticos* 49 (1974) 171-201.

Debemos inventar nuevas formas litúrgicas más adaptadas para celebrar esta vida en el mundo y el sentido final de las estructuras. Por ejemplo, la eucaristía es más que una simple comida. Es la celebración de un gesto de Cristo»³⁷.

Las «*Mémoires d'une Jeune Fille*», de Simone de Beauvoir, son un ejemplo que manifiesta la importancia de una purificación y adaptación simbólica en la práctica de la religión. La autora, recordando sus experiencias religiosas de la juventud, afirma cómo entonces estaba habituada a pensar que la vida intelectual y la vida espiritual eran dos sectores heterogéneos, como si las realidades humanas permanecieran ajenas a la influencia religiosa. Mientras la naturaleza y los hombres le hablaban de Dios, sus representantes aparecían totalmente extraños a los problemas que hacían sufrir a los hombres. Y no obstante, los representantes de Dios a veces se colocaban en el mismo puesto de Dios!! Finalmente, viendo que su fe no intervenía en su conducta y compromiso humanos, abandonó la práctica de la religión.

Es urgente, en consecuencia, ofrecer símbolos litúrgicos más comunitarios, más personalizados, más existenciales, donde sea posible y fácil manifestar las vivencias y los compromisos de la fe cristiana. Los símbolos no son un folklore para gentes pasivas, alienadas. La fe, la esperanza y el amor han de manifestarse y realizarse en nuestras celebraciones litúrgicas. Por eso, todos los gestos, palabras, etc... como el abrazo de la paz, los saludos, las despedidas, el canto, el alzar las manos, y otros muchos, que por su naturaleza manifiestan la fraternidad y la convivencia comunitarias, han de estar presentes en la Liturgia. La participación de todos en el diálogo, en la plegaria de los fieles, en las moniciones, en las lecturas, etc... son otras posibilidades positivas hoy en día.

Un símbolo litúrgico, cargado de realismo y desafío al mundo, es el encuentro durante nuestras liturgias del culto con la justicia. El mundo y la veracidad del culto cristiano lo exigen. Ya desde el Antiguo Testamento observamos cómo los Profetas denunciaban la incoherencia entre la injusticia y el culto. El mensaje de Cristo es también claro: «Si llevas tu ofrenda al altar y te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra tí, deja allí tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano» (Mt. 5, 23-24). Estas denuncias profé-

37 E. Schillebeeckx, *Dio è colui che verrà. Per una nuova immagine di Dio nel mondo secolarizzato. Processo alla religione* (Verona 1968) 160-61.

ticas siguen siendo necesarias y programáticas, en primer lugar, con nosotros mismos. Así la Liturgia se manifestará, descartadas las situaciones injustas, farisáicas, como una imagen limpia de la Iglesia y como un signo auténtico del misterio del Señor.

II.—LOS SIGNIFICADOS LITURGICOS

Los signos y símbolos litúrgicos, aunque sean verdaderos, no siempre son significativos. Y el mayor riesgo ante el gesto y la palabra litúrgicos es dejarnos conducir por una fe acrítica hacia lo desconocido. En consecuencia, sin una crítica y sin una hermenéutica no será posible una auténtica celebración participada de la Liturgia.

1. *Hermenéutica y Liturgia*

La importancia de la hermenéutica litúrgica es algo decisivo en las celebraciones de la Liturgia. El hombre creyente no puede prescindir de los valores semiológicos y de su interpretación. Por otra parte, este es el camino para superar la incongruencia de creyentes no practicantes. Además, la Liturgia es encarnación de la fe. Desde otra perspectiva, si tenemos en cuenta la mentalidad del hombre actual, se debe concluir que hoy en día no es posible creer y celebrar los símbolos más que interpretándolos. No hay otro camino para la aceptación del simbolismo litúrgico. En consecuencia, se exige actualmente que los signos litúrgicos sean claros y diáfanos, sin reduccionismos de tipo histórico y ocultista.

Es urgente, pues, hallar una hermenéutica de los signos litúrgicos de modo que se evite toda manipulación por parte de los no iniciados en el misterio litúrgico. No olvidemos, que el carácter sacramental de la Liturgia requiere una iniciación en la asamblea de los creyentes, la cual determinará el significado concreto de los símbolos cristianos entre sus diversas posibilidades. El interés de todo esto se advierte también, recordando el principio del Doctor Angélico: «*Actus autem credentis non terminatur ad euntiabile sed ad rem*»³⁸.

En la historia de la Liturgia, sus símbolos han sido interpretados de maneras diferentes. Los santos Padres siguieron el cauce del simbolis-

38 *Summa Theologiae* II-II, 1, 2 ad 2.

mo tipológico. En la Edad Media los teólogos aplicaron la teoría hilemórfica a las realidades sacramentales, mientras que a nivel popular se extendió mucho al alegorismo. A partir del Renacimiento, quizá con un matiz confesional, se adoptó la actitud del historicismo crítico. En nuestro siglo, a partir del Movimiento Litúrgico, se ha vuelto de nuevo al simbolismo tipológico.

A nivel filosófico, la Liturgia es interpretada actualmente bajo distintas corrientes del pensamiento. Existe una interpretación *religiosa*, basada en la institucionalización de los ritos, la cual supone la sacralización del objeto o el animismo mediante proyecciones míticas o mágicas, y da origen a tabú y a la magia ³⁹. *Las fenomenologías existenciales y de la religión* han fomentado la aceptación del lenguaje simbólico. La *primera* nos ha proporcionado una antropología de la relación. El hombre es un ser con otros, que se manifiesta principalmente en el lenguaje simbólico. La *segunda*, aunque no suscribamos todas sus conclusiones, nos ha ofrecido los arquetipos religiosos de la humanidad en el inconsciente colectivo, la hierofanía de lo sagrado, etc... que colocan al símbolo por encima de su primaria utilidad ⁴⁰.

Pero estas fenomenologías han sido superadas temporalmente por la *antropología estructural* de Cl. Lévi-Strauss. Se trata de una etnología fundamentada en los métodos de la lingüística estructural, la cual se preocupa de las lenguas (no las palabras), en cuanto son diferentes en la substancia de las palabras y en la estructura formal del significante. El estructuralismo ha señalado también la relación entre las estructuras lingüísticas, como lengua-palabra (F. de Saussure), código-mensaje (Jakobson), esquema-uso (Hjemslev), orden de la estructura-orden del acontecimiento (Lévi-Strauss). Todo esto nos lleva a captar el poder creador y transformador de la palabra viva, en su categoría de discurso en la historia, en la medida que se vive en sociedades abiertas y los que hablan no se contentan con repetir frases hechas.

No obstante el valor de estas perspectivas de la antropología estructural, Paul Ricoeur, gran hermeneuta de nuestro tiempo, ha criticado con su nueva hermenéutica a Lévi-Strauss, partiendo de las

³⁹ Cf. A. Godin, *El cristianismo y la Psicología*, en *La Teología en el siglo XX*, BAC Mayor (Madrid 1973) I, 168, 171, 181, 188.

⁴⁰ Cf. G. Durand, *L'imagination symbolique* 2 ed. (Paris 1968).

críticas a la religión realizadas por los tres famosos maestros de la sospecha: Marx, Freud y Nietzsche, en contra de todo reduccionismo indebido de las realidades religiosas. «Según Paul Ricoeur, todavía no se ha dado enteramente razón de toda la realidad de la palabra, cuando se han analizado las estructuras lingüísticas que utiliza y se ha hecho intervenir la intencionalidad del que habla. Según él, una de las aportaciones fundamentales de Heidegger consiste en haber mostrado que más allá de la intencionalidad de la conciencia hay que remontarse a las estructuras fundamentales de la existencia»⁴¹. Tanto el análisis estructural del lenguaje, como la fenomenología de la palabra, parten de sistemas previamente constituidos. Mas una ontología de la palabra debe dar razón de estos sistemas previos. Según Ricoeur, tal ontología está contenida en la idea teológica de revelación, en la singularidad de la Palabra de Dios, en el poder creador y en el sentido de esta palabra.

Paul Ricoeur, desde esta perspectiva, propone una *hermenéutica general* en orden a la comprensión de la realidad religiosa y simbólica⁴². «Ricoeur está convencido de la considerable aportación de esta hermenéutica reductora que ha decidido estudiar y cuyas instancias no se podrían en realidad ignorar ya en nuestros días. Pero piensa también que debe situarla en el interior de una dialéctica que ella misma reclama y que debe mantener con la hermenéutica restauradora. En el interior de esta dialéctica halla según él todo su alcance. Esta dialéctica, por su parte, se presenta como la apertura de un nuevo campo de hermenéutica, que la conciencia viva no debe cesar de explorar, manteniéndolo siempre abierto»⁴³.

Este campo hermenéutico está limitado por dos tipos de interpretación opuestos: por una parte la hermenéutica se concibe como la

41 R. Marle, *Hermenéutica y catequesis* (Barcelona 1973) 119.

42 Cf. P. Ricoeur, *Le conflict des interprétations. Essai d'herméneutique* (Paris 1969); 'La critique de la religion et le langage de la foi', *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, vol. 16, pp. 5-31; A. Pintor Ramos, 'Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur', *Naturaleza y Gracia* 185 (1972) 463-95; G. Propati, 'Un'interpretazione dell'esistenza: la fenomenologia di Paul Ricoeur', *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 348-60; R. Marlé, *Hermenéutica y Catequesis* (Barcelona 1973) 21-22, y cc. 6.º y 8.º; J. Shea, 'La segunda ingenuidad. Enfoque de un problema pastoral', *Concilium* 81 (1973) 108-16; P. Watté, *La ideología del estructuralismo*, en *La Teología en el siglo XX*, BAC Maior (Madrid 1973) I, 298 y 302-3. En el mismo vol. pp. 172 y 259; Ch. A. Bernard, 'Panorama des études symboliques', *Gregorianum* 55 (1974) 379-92; *Revista Anthropologica* 1 (1973); A. Pintor Ramos, 'Paul Ricoeur y el estructuralismo', *Pensamiento* 31 (1975) 95-123.

43 R. Marlé, *Hermenéutica y catequesis* (Barcelona 1973) 90-91.

restauración de un sentido que me viene dado de un mensaje o kerygma; mas, por otro lado, es como una reducción de ilusiones. En este dinamismo existe una doble fuerza: la confianza hacia los caminos de la comunicación juntamente con la simpatía al contenido, y el ejercicio de la sospecha para evitar toda ilusión o mentira. Esta dialéctica hermenéutica, aparentemente irreductible y opuesta, lleva a una complementariedad, como se muestra por ejemplo, en el símbolo que debe ser interpretado según esta misma dialéctica. Pues existe símbolo donde la expresión lingüística con sus múltiples sentidos se presta a una interpretación⁴⁴. Y no tenemos, por ahora, otro camino. La sospecha ante los símbolos religiosos ya no es un acontecimiento privado. Es un fenómeno cultural. Actualmente el problema no es que los símbolos no se comprenden fácilmente. La cuestión es que no se admiten tales símbolos.

2. *El hilemorfismo de santo Tomás*

El símbolo sacramental, como todo símbolo, tiene un carácter funcional y referencial. En consecuencia, el símbolo encuentra su significado en referencia al discurso que le envuelve, a la comunidad donde se desarrolla, y a los objetivos que se pretenden. Por ello, el símbolo debe interpretarse en una escala estructural. Veamos, a continuación, la realidad del simbolismo sacramental en la teología de la *Summa* de santo Tomás de Aquino⁴⁵.

Los sacramentos, en la Suma de Teología de santo Tomás, son signos litúrgicos. Oigamos sus palabras: «*Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur*» (III, 61, 4). Afirma también: «*Sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur*» (III, 61, 3). E igualmente escribe: «*Sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum*» (III, 61, 1 ob. 1). Sin embargo, el Doctor Angélico reconoce con claridad meridiana que los sacramentos, en cuanto significantes o figuras, están muy superados por las realidades significadas por ellos, no obstante su ordenación. «*Veritas autem licet figurae respondeat, tamen figura non potest eam adaequare*» (III, 76, 6 ad 2).

⁴⁴ Cf. R. Marlé, *Hermenéutica y catequesis...* 94-96.

⁴⁵ Cf. P. Fernández, 'Liturgia y Teología en la Summa de Santo Tomás', *Angelicum* 51 (1974) 383-418; J. D. Didier, 'A propos de l'hylemorphisme en théologie sacramentaire', *L'Ami du Clergé* 72 (1962) 683-88.

¿Qué sentido antropológico y cristiano tiene esta estructura semiótica del sacramento? La respuesta de santo Tomás es la sincatábasis divina o aceptación del hombre por Dios con todas sus consecuencias. «*Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem*» (III, 61, 1 ad 2). Los hombres «*sacramentalibus signis indigent ad veritatis perceptionem*» (III, 81, 1 ad 3). Conocida la perspectiva de esta estructura semiológica del sacramento, veamos su misma naturaleza. El sacramento, en cuanto significante cristiano, es un compuesto de una *res* (realidad) que abarca tanto realidades físicas y sensibles, como el agua, el vino, etc..., como acciones sensibles (cf. III, 60, 6 ad 2); y un *verbum* (palabra sensible) con una función perfectiva o determinativa a causa de una mayor claridad significativa (cf. III, 60, 6). En esta estructura tanto la *res* como el *verbum* son sensibles, porque «*ad sacramentum sicut requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis*» (III, 66, 6). Y ambos son también significativos: «*In sacramentis aliquid dupliciter significatur, scilicet, verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio*» (III, 83, 5).

¿Cómo se relacionan la *res* y el *verbum* en la realidad sacramental? Santo Tomás acepta este binomio sacramental (*res et verbum*) de la teología de san Agustín. Sin embargo, como veremos a continuación, santo Tomás presenta la novedad, en relación con el santo de Hipona, de la explicación hilemórfica del compuesto sacramental. San Agustín había escrito: «*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*» (citado por santo Tomás en III, 60, 4 sed c.). Mas el Doctor de Aquino interpreta a san Agustín del modo siguiente: «*Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum: unde ut Augustinus dicit Super Io.: Accedit verbum ad elementum...*» (III, 72, 3 obi. 2).

Sin embargo, conviene advertir ya desde el principio que santo Tomás a esta hermenéutica hilemórfica del sacramento le concede exclusivamente una categoría analógica, comparativa o aclaratoria. Veamos algunos testimonios: «*Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem forma et materia; logice autem, genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae: unde supra dictum est (q. 60, 4.6) quod sacramenta consistunt 'in rebus et verbis'*» (III, 90, 2); «*In sacramentis verba se habent per modum formae; res autem per modum materiae*» (III, 60, 7); «*Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sa-*

cramentis sicut ex forma et materia: inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum» (III, 60, 6 ad 2).

¿Qué pretende santo Tomás con esta hermenéutica hilemórfica aplicada al sacramento? El Doctor Angélico utiliza estos principios metafísicos de las realidades sensibles para explicar el sentido unitario y complementario de la realidad semiológica del sacramento y su eficacia, salvando siempre los aspectos lógico y cristiano del signifiicante sacramental. Lógico en cuanto se dirige a la inteligencia; y cristiano en cuanto que precisa la fe. Escuchemos algunos textos de la *Summa*: «*Quia ablutio hominis in aquae propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formae ad quod fiat*» (III, 66, 5 ad 2). «*Quod verba quae proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo Verbo 'per quod facta sunt omnia'*» (III, 66, 5 ad 3); «*Nam hic operantur sacramentaliter, idest, secundum vim significationis*» (III, 78, 2 ad 2); «*Nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive sint verba*» (III, 84, 3 ad 3); «*Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas 'in speculo et in aenigmate'*» (III, 80, 2 ad 2). En definitiva, los sacramentos son tales «*non quia dicitur, sed quia creditur*», repite santo Tomás en pos de san Agustín (cf. III, 60, 7 ad 1).

En consecuencia, la hermenéutica hilemórfica de la estructura sacramental, sin abarcar toda la realidad del signo cristiano, es una explicación del significado sacramental (cf. III, 60, 6 ad 2) (causalidad formal del conocimiento), y de la eficacia sacramental (cf. III, 62, 4 ad 4) (causalidad eficiente o productiva). No obstante, es una interpretación, científicamente hablando, relativa, auxiliar y analógica. Toda hermenéutica univocista del hilemorfismo sacramental nos llevaría a conclusiones erróneas. Por ejemplo, esta explicación responde a un entorno cultural muy diferente del nuestro; presenta el peligro de «cosificar» la liturgia, olvidando su dinamismo personal y comunitario; la «*res et verbum*» sacramentales no responden perfectamente a la naturaleza de la materia y la forma como principios metafísicos de la realidad física, v. gr., la materia y la forma sacramentales son realidades múltiples y heterogéneas en su contexto físico, la materia sacramental no es pura indeterminación y la forma pura determinación, la materia y la forma no se dan simultáneamente en la realidad, el cambio de forma sacramental no implica un cambio esencial, etc...

El signo sacramental es una realidad compleja. Recordando su verticalidad cristológica y neumática, por ejemplo, se podrán evitar más fácilmente esas interminables discusiones sobre la manera de la causalidad sacramental. Sin embargo, la hermenéutica hilemórfica, a pesar de sus dificultades, nos ha proporcionado una positiva sistematización. La complejidad del significante sacramental proviene también de su carácter sensible, visible, sonoro, institucional, comunitario, etc... Con respecto a estas dos últimas características afirma santo Tomás: «*Quia igitur sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo iudicio assumere res quibus sanctificatur, sed hoc debet esse ex divina institutione determinantum*» (III, 60, 5); «*Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili: quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione adunentur*» (III, 70, 2 ad 2).

El significante litúrgico es, pues, un signo peculiar. Es al mismo tiempo práctico, convencional (*ad placitum*), y natural o formal (*naturale*). Práctico al estar ordenado a la gloria de Dios y a la santificación de los creyentes. Convencional al ser institucional con unos objetivos eclesiales (cf. III, 64, 2 ad 3). Y natural al existir cierta semejanza y una relación real entre el significante y el significado. Así se expresa santo Tomás: «*Praelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius effectus, sed ut sit convenientior significatio*» (III, 64, 2 ad 2). Esta relativa proporcionalidad entre el significante y el significado litúrgicos, constatada por el Doctor Angélico en diversas ocasiones, nos lleva a la conclusión de considerar al signo litúrgico como significante natural o símbolo.

El significante sacramental, *res et verbum*, es polivalente. Nos referimos ahora directamente a su naturaleza simultánea de símbolo práctico y de causa instrumental. Esta es la realidad contenida en la sentencia tantas veces repetida por santo Tomás: «*Sacramenta efficiunt quod figurant*» (cf. III, 62, 1 ad 1). Y escribe también el santo doctor: «*Sacramenta enim nova legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant*» (III, 84, 3 ad 5). Y leemos en otro lugar: «*Sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet, per significationem et causalitatem*» (III, 61, 1 ad 1). Sin embargo, existe una mutua relación entre las propiedades causativas y significativas del símbolo litúrgico. Lo constata santo Tomás cuando afirma: «*Cum autem sacramenta novae*

legis 'efficiunt quod figurant' ut supra dictum est (q. 62, 1 ad 1), oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur, proportionaliter materiae sacramenti» (III, 84, 3).

Hasta ahora nos hemos detenido en el significante litúrgico, llamado también por el Doctor Común «*Sacramentum tantum*». A continuación debemos preguntarnos también, aunque sea brevemente, por el significado sacramental. El significado del sacramento es una realidad santa o sagrada, en cuanto santifica al hombre. Se trata de un significado múltiple, mas no ambiguo. La realidad significada y causada por el sacramento se concreta en el carácter (*res et sacramentum*), y en la gracia o justificación (*res tantum*) (cf. III, 63, 6, obi. 3) ⁴⁶. Sin embargo, no conviene abusar de esta doble dimensión del significado sacramental tratando de hallarla en todos los sacramentos con claridad y distinción. Con todo, entre estos aspectos de la realidad sacramental se da un nexo causal, al cual alude santo Tomás, cuando escribe: «*Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt causa tertii*» (III, 84, 1 ad 3). Anteriormente nos habíamos acordado del «*sacramentum tantum*» o significante sacramental, integrado por la «*res et verbum*», de acuerdo con la terminología clásica, o por la *palabra y el sacramento*, según el binomio actual ⁴⁷.

La gracia sacramental, o *res tantum*, se manifiesta en una triple dimensión histórica o temporal: como realidad pasada, como realidad presente, y como realidad futura. Es decir, la Pasión del Señor con todos los demás acontecimientos o maravillas obradas por Dios en la *historia salutis*; la gracia con sus manifestaciones actuales del amor y de la presencia dinámica de Dios en la virtud del Espíritu; y finalmente la vida eterna en esperanza, comenzada ya en esta existencia de peregrinación por la tierra. Entre estas tres realidades podemos establecer la siguiente influencia causal: la Pasión del Señor desempeña una causalidad ejemplar; la gracia, una causalidad formal; y la vida eterna, una causalidad final (cf. III, 60, 3).

Tanto el significante como el significado, en la realidad sacramen-

⁴⁶ Cf. R. Massi, 'La struttura dei sacramenti: sacramentum tantum, res et sacramentum, et res tantum', *Miscellanea Combes* (Roma, Pontif. Università Laterana 1968) 345-56; J. M. Tillard, 'Le triple dimension du signe sacramentel. A propos du Somme théol. III, q. 60, a. 3', *Nouvel Revue Théologique* 93 (1961) 225-54.

⁴⁷ Cf. R. Birnet, 'Parole et Sacrement en perspective luthérienne et catholique', *Irenikon* 45 (1972) 22-50. Con todo, es de advertir que este binomio actual supera a veces los límites del significante sacramental.

tal, han de captarse y aceptarse en toda su plenitud, realismo y riqueza. Desde esta perspectiva amplia, resulta empobrecedor situar la atención litúrgica casi exclusivamente en el tiempo de la perfección del sacramento, olvidando prácticamente el resto, como se manifiesta, por ejemplo, en la preocupación validista por salvar lo esencial, es decir, la materia y la forma; en la valoración desequilibrada de la forma sacramental, entendida en su sentido técnico, como sucede cuando se centra desproporcionadamente la Eucaristía en la consagración y en su recepción, dejando en el olvido práctico los demás elementos. Esta tendencia nos puede llevar a una perspectiva cuasi-mágica de la causalidad sacramental, olvidando el significado cristiano del símbolo sacramental y la dimensión personal y comunitaria de la fructuosidad.

3. *El Alegorismo*

La actitud alegorista en el campo teológico es ya antigua. Desde las fantasías alegorizantes de los alenjandrinos del siglo primero, guiados por Filón, hasta los sedicentes exegetas simbolísticos de la actualidad, quienes ven en los siete brazos del Apocalipsis incluso la Iglesia católica, el alegorismo ha triunfado en muchos ambientes. Desde el s. V esta tendencia ha creído a veces con sentido positivo con los escritos del Pseudodionisio Aeropagita. En oriente tuvo mucha influencia el místico san Máximo el Confesor, nacido a finales del s. VI en Constantinopla. En la Edad Media occidental sobresalieron mucho las doctrinas de estos dos autores anteriormente citados, sobre todo en la interpretación alegórica de la sagrada escritura y de las celebraciones litúrgicas. Representantes del alegorismo han sido, por ejemplo, Amalario de Tréveris, Durando de Mende, Inocencio III, Ruperto de Deutz, Calderón de la Barca (el auto sacramental de el Sacrificio de la Misa), Rilke (católico), Hölderlin (protestante), Kafka (judío), etc... En el Medioevo lucharon contra esta tendencia el español Floro de Lyon, Bernoldo de Constanza y san Alberto Magno, entre otros.

La alegoría supone una racionalización del símbolo. Esta tendencia es extraña a los valores institucionales e históricos. Aquí la historia es absorbida por el cosmos, dando origen a la paganización del cristianismo. Mientras el símbolo juega con la imagen, la alegoría analiza lo material, como la forma y el color del pan eucarístico, formando auténticos fetiches. El alegorismo, como el neoalegorismo actual, im-

plica una alineación precientífica, y su explicación analítica de lo sensible no favorece en absoluto la participación activa en la liturgia.

a) *El fetiche o la incomunicación con Dios*. El alegorismo puede conducir a convertir en fetiches algunos significantes litúrgicos. A modo de ejemplo, vamos a proponer algunas aporías del simbolismo litúrgico⁴⁸. El significante litúrgico se convierte en un fetiche si se olvida que él es exclusivamente un medio que no permite una comunicación directa e inmediata con la realidad cristiana. En caso contrario, se corre el riesgo de llenar esa lejanía con ilusión, la cual impide en última instancia dar el salto a la realidad significada, en su contexto de presencia-ausencia. Este realismo litúrgico debe impedir tanto el idealismo como el desprecio de los significantes litúrgicos. La capacidad de los símbolos litúrgicos es relativa. Sin embargo, no podemos prescindir de estos símbolos deseando ponernos en contacto puro con la realidad cristiana. Debemos evitar tanto el gnosticismo, como el misticismo angelical.

Tampoco podemos olvidar la ambivalencia de los símbolos, es decir, su ambigüedad. El agua, el fuego, etc... se prestan a significaciones múltiples y a veces contrarias, como la vida y la muerte, el principio del bien y el principio del mal. Para superar este riesgo, es preciso no abstraer el símbolo del determinado contexto material y creyente, pues el símbolo no posee en sí mismo de modo absoluto el poder hierofánico. No obstante, no debemos quedarnos en el contexto material, pues sería el principio del alegorismo.

En otra perspectiva, no podemos suprimir el contexto histórico de la existencia cristiana llevados por la ilusión de creernos en los orígenes místéricos. No podemos convertir la liturgia en pura epifanía sin escatología, como a veces se interpreta la doctrina caseliana. Una postura arqueológica total impide el poder evocador de simbolismo. Sin embargo, no olvidemos que una total actualidad oprimiría la existencia humana, además de destruir la *historia salutis*. El equilibrio entre la presencia y la ausencia se consigue llenando de carga la estructura simbólica, y orientando el tiempo pasado al porvenir en el contexto del presente. En el simbolismo cristiano si la metáfora es originaria, la metonimia es fundamental.

48 Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 59-72.

b) *El tabú o la incomunicación interhumana.* Existe cierto parecido entre el paganismo y el cristianismo en la eficacia teúrgica del culto. En el cristianismo, Dios actúa mediante el simbolismo de los ritos litúrgicos. Ante este hecho cabe una interpretación mágica manipulando los ritos, y cabe también la aceptación de la voluntad divina que ha decidido operar de esta manera, reviviendo la historia de Jesús. El *haced esto en memoria de mí*, fundamenta la teurgia cristiana. En este riesgo hallamos un ejemplo de tabú cultural con sus consecuencias de incomunicación humana, como vamos a exponer a continuación ⁴⁹.

El problema está, no en la dimensión teúrgica del culto, sino en la separación o paralelismo o juxtaposición de lo divino y de lo humano. ¿Cómo superar esta herencia neoplatónica donde el hombre aparece como un puro instrumento en orden a preparar las condiciones para que la Causa, Dios, actúe? La fe y el rito, la comunicación con Dios y con la comunidad, si no se implican mutuamente, terminan por su fuerza centrífuga en estar opuestos. El creyente queda reducido a un autómatas, a veces de tipo mágico, donde lo único que interesa es la acción divina. La exageración del teurgismo, donde el rito queda privado de perspectiva antropológica y personalista, ha provocado el antagonismo entre el rito y la fe. ¿Cómo superar esta alternativa?

La solución está en la dimensión subjetiva, personal y comunitaria del rito litúrgico. La teurgia teocéntrica vertical debe realizarse en la celebración antropológica y cristiana. No se trata de un proceso de sacralización, sino de una interpretación de las instituciones cultuales divinas y eclesiales en el orden humano y comunitario. El cauce concreto, —como veremos más adelante—, es la vivencia del rito como expresión o comunicación con Dios y con la comunidad.

4. *El Naturalismo crítico.*

Este sistema hermenéutico se aplicó a la Liturgia principalmente en la Contrarreforma, como una reacción católica ante las críticas de los protestantes al alegorismo medieval. Los protestantes desvalorizaron los ritos, vaciándolos y reduciéndolos al objetivo de alimentar y despertar la fe. Los católicos, ante esta situación, intentaron una crítica de los ritos, en perspectiva defensiva, basada en las ciencias histórica

⁴⁹ Id., pp. 200-15.

y teológica de los ritos litúrgicos. Sin embargo, se olvidó que el significativo litúrgico no admite como explicación total un positivismo científico de tipo natural (mundo fenoménico), ni tampoco un positivismo científico de tipo sobrenatural (racionalización de la fe). En este sentido, se puede llegar a una interpretación utilitarista del rito litúrgico y a la muerte del simbolismo.

Esta hermenéutica puede acercarse al gnosticismo, en cuanto que racionaliza y reduce el contenido de la Liturgia. No se pueden explicar los signos litúrgicos con meros métodos científicos, ajenos a la celebración cultural. Siguieron este proceso interpretativo Claude de Vert, Conrado Bran y el Cardenal Bona, entre otros.

5. *La hermenéutica litúrgica*

a) *El rito como sistema.* Cuando afirmamos que el rito litúrgico es un sistema, nos referimos a su contenido como multiplicidad de elementos estructuralmente reunidos de una totalidad cuya significación en parte es inmanente a su estructura. Y la significación de cada elemento está determinada también por su función en la totalidad. Igualmente se habla del rito como programa o estructura dada que se puede actualizar invariablemente o como un sintagma o repertorio de datos que es preciso recrear, o como un sistema que se puede criticar independientemente de su ejecución.

La consideración del rito litúrgico como un sistema o estructura es un hecho ya antiguo. La teología clásica distingue diversos elementos en el sacramento, como en lo esencial y lo ornamental. En consecuencia, no es totalmente nuevo considerar el rito como un sistema que funciona a la manera de una totalidad; como diversidad de funciones y de elementos; como posibilidad de transformaciones y de variaciones internas; como significación en dependencia de los agentes, los códigos, el mensaje y el contexto, es decir, de la totalidad. En definitiva, la estructura de un rito es un juego complejo de funciones. Incluso, como en el rito no existe un detalle sin su función se debe hablar de una jerarquía de funciones.

La estructura de un rito litúrgico es algo variable. La estructura, integrada por unas relaciones mutuas de funciones, puede cambiar gracias a una influencia exterior o interior, sin que por ello cambie la significación total, lo cual es posible por un desplazamiento mutuo de elementos y de funciones en el interior de la estructura, dando ori-

gen a un nuevo equilibrio. Existen tres posibilidades de desplazamiento: una nueva distribución de funciones entre los mismos elementos; la desaparición de un elemento asumiendo su función otro elemento de la estructura; y la introducción de nuevos elementos que vienen a conllevar con los ya existentes las mismas funciones.

Esta perspectiva estructural del rito litúrgico nos proporciona una hermenéutica válida para comprender muchos fenómenos de cambio producidos durante la historia en los ritos litúrgicos. Igualmente se observa que no todos los elementos son idénticamente importantes. En una estructura ritual es preciso distinguir entre los elementos y funciones centrales y las marginales; entre lo esencial y lo ornamental. Incluso a veces podremos encontrarnos con elementos parásitos en los ritos, como sucede, por ejemplo, cuando después de un cambio permanece un elemento sin una función integrante, conservando sólo por una concepción materializada de la tradición.

b) *El rito como expresión.* El rito pertenece más al nivel de la palabra, que al de la lengua. Es decir, el rito es algo más que un código. Es principalmente comunicación y expresión de un lenguaje. Significa una comunicación religiosa, en la cual lo decisivo no es el *qué* (no se trata de una mera información), sino el *cómo*. Con otras palabras, la comunicación religiosa utiliza un *lenguaje mítico*, diferente del lenguaje meramente lógico científica o técnicamente demostrable y experimentable. El mito es un lenguaje que interpreta la existencia, llega a la hondura a través de lo inmediato, determina y manifiesta la profundidad del amor y del odio humanos. Todo lo incondicionalmente humano es mítico. El mito no expone o explica, sino que anuncia e interpela el corazón. Es una «locución edificante».

¿Comprenden hoy fácilmente los cristianos el lenguaje mítico de la Biblia y de la poesía religiosa? A pesar de esta crisis del lenguaje religioso, lo trascendente sigue manifestándose por medio del mito, del símbolo y del rito. Los cuales expresan lo incodicionado en lo condicionado. Su contenido está, no en la fisonomía, sino en su significado, de manera que, cuando se olvida, interpretándose al pie de la letra, se convierte en un ídolo o fetiche⁵⁰.

Existen diversos modos de comunicación, v. gr., el arte, la conversación, incluso la identificación y participación en la vida de un

50 Cf. H. Halbfas, *Catequética fundamental* (Bilbao 1974) 205-9; 246-7.

grupo mediante la aceptación de sus instituciones y símbolos. En todas estas comunicaciones no se puede prescindir del emisor, del receptor y del contexto. La comunicación opera en la medida que se conoce el contexto. Además, el contenido no se adapta perfectamente a la expresión, siendo aquél más importante que éste. No obstante, el contenido está siempre limitado y explicitado en el contexto. En consecuencia, el rito se interpreta en la medida que se conoce el contexto, que para el cristiano es la comunidad reunida en el nombre del Señor. Por otra parte, la mera semiología no es pertinente, por ejemplo, para determinar la plenitud de la proclamación de la Palabra de Dios, ni para interpretar el sintagma de la oración: «Yo te amo, ¡Dios mío!». Por consiguiente, además de tener en cuenta en un rito al ministro, la materia, la forma y la intención, será preciso considerar el contexto o la verdad de la situación, pues la verdad o falsedad del símbolo sacramental depende también del contexto ⁵¹.

El contexto del rito litúrgico se conoce también advirtiendo su estructura connotativa múltiple. Los mismos símbolos tienen un significado diferente si los ritos son diferentes, por ejemplo, la iniciación (entrada en la comunidad eclesial) y la profesión (entrada en la comunidad religiosa). Mas, además del nivel sensible del rito, existe el nivel de la comunidad con Dios, ventana por la que se capta la amplitud de la significación e interpretación del símbolo cristiano. En esta perspectiva, es necesario distinguir en el símbolo lo simbolizado (*res*) y lo espiritual o creyente. Y a la hora de la hermenéutica del símbolo, la *res*, es decir, la comunidad con Dios, es la unidad proyectiva que inicia el proceso de simbolización y completa el de interpretación.

La distinción de estos niveles es necesaria para la interpretación del símbolo, para la unidad del símbolo, para el descubrimiento de nuevos símbolos, y para revalorizar el símbolo manifiestando sus aspectos humanos y eclesiales e impidiendo refugiarse en la mera fe. Por otra parte, estos niveles permiten también distinguir la diferente presencia de los significados sacramentales. Por ejemplo, el pan y el vino eucarísticos simbolizan la unidad de la Iglesia en el nivel primero (*sacramentum tantum*), exclusivamente. Si fuera un significado del tercer nivel (*res tantum*), celebrada la eucaristía se realizaría *ipso facto* la unidad de la Iglesia. Santo Tomás habla también de tres significados en el sacra-

51 Cf. M. Amaladoos, 'Sémiologie et Sacrement', LMD 114 (1973) 20-22; 26-31.

mento: la causa, algo pasado (la Pasión); la forma, algo presente (la gracia); y el fin, algo futuro (el cielo). Entre ellos, sólo el segundo es intrínseco, perteneciente al nivel sacramental pleno. Lo que nos salva no es el rito material sino su significado y contenido sacramentales.

Finalmente, una dificultad: ¿el rito como expresión no es una frase polémica? ¿No se desvirtúa así el rito como instrumento de la gracia? No se trata de omitir el aspecto divino de los sacramentos, sino de equilibrar lo teúrgico y lo antropológico en la celebración de los ritos litúrgicos. La concepción del rito como instrumento y como comunicación no son concepciones contrarias. La primera es fruto de Dios. La segunda es consecuencia del lenguaje. De esta manera, se evita la manipulación mágica del rito y su muerte por axfisia. Con todo, es urgente celebrar de tal modo que las expresiones sean auténticas para que los símbolos recobren su poder comunicativo y recreativo. La vida es siempre dinámica. Así la Liturgia, evitando tanto la pura finalidad exterior o la mera experiencia y el desdoblamiento narcisista, realizará y comunicará la fe desde su nivel de revelación del Señor.

Así llegamos al rito como misterio. El rito es no sólo expresión o forma significativa, sino también realización en el comportamiento ético, religioso y creyente. El rito es una «mediación expresiva». El rito, liberando al cuerpo y a la materia de su mutismo, posee un poder simbólico que debe permanecer en espontaneidad relativa, en equilibrio entre el ritualismo y la anarquía. El rito, irreductible a Dios y al hombre, debe conservar su equilibrio entre lo instrumental y lo antropológico. Así se supera la lejanía entre Dios y el hombre. Así se manifiesta Dios. Así se eleva el hombre.

c) *El rito como misterio.* Nos vamos a ocupar ahora de exponer la hermenéutica tipológica de la liturgia. Con otras palabras, afirmamos que la Liturgia en definitiva se interpreta a través de la *historia salutis*. La tipología tiene por objeto el establecimiento de las conexiones entre un texto o una acción y los lugares paralelos, acontecimientos o personas prefiguradas en la Sagrada Escritura. De este modo, adquiere la exégesis cristológica y eclesial del Antiguo Testamento y la exégesis escatológica del Nuevo y del tiempo eclesial.

No obstante, parece que la historia no es un elemento pertinente para la interpretación del significado actual de un rito. No olvidemos que en la hermenéutica la sincronía es más importante que la diacro-

nía, como en la lingüística de F. de Saussure. El tiempo no es ninguna base para el cambio de significado de una realidad, sino el conjunto de vida y cultura de una época determinada, es decir, la perspectiva sincrónica. La palabra, a diferencia de la lengua, es algo irreversible. Por ejemplo, aunque el rito bautismal haya variado durante la historia, su estudio semiológico actual se basará en su consideración como un todo sistemático. Con otras palabras: su significado se capta mejor advirtiendo el puesto y la función de cada elemento en el conjunto, que estudiando sus variaciones históricas.

Sin embargo, lo histórico tiene otra dimensión teológica en el rito litúrgico, vale decir, su referencia a Cristo en el acontecimiento histórico de su Misterio Pascual. Pero esta dimensión está por encima de la semiología, aunque ésta señale a qué nivel funciona esta significación histórica del rito litúrgico. Respondiendo a esta sugerencia, se afirma *negativamente* que esta referencia histórica no funciona a nivel de relato, pues en él faltan las coordenadas del aquí y ahora, que son las que posibilitan participar realmente en una experiencia. Tampoco funciona a nivel de signo, propiamente hablando. Sino que la referencia histórica a Cristo funciona semiológicamente a nivel de «*huella*», la cual implica una relación real entre el significante y el significado. En este sentido, los ritos litúrgicos son, no sólo signos o símbolos, sino sobre todo huellas de la presencia y de la acción del Señor.

Existen diversas modalidades de relación entre el rito y la historia, como la tradición, la tipología, y la historicidad. La *tradición*, concebida como origen de los ritos y no como una mayor o menor duración temporal, implica una relación entre el rito y su origen. La mera repetición de algo no es un elemento pertinente de significación. Pero la repetición de algo que está en el origen es una huella, y, en cuanto tal, es significativa, no por repetición, sino por llevar el significado de origen. La *tipología* bíblica es otro nivel de relación entre el rito y la historia. Su función es iluminar las semejanzas entre determinados acontecimientos de la historia *historia salutis*, descubriéndose de esta manera todo el poder significativo del rito en dinámica histórica. La *historicidad*, es decir, la actualización en el aquí y ahora, es la relación más plena entre el rito y la historia. Utilizando las palabras de Cristo, las realidades que El usó, cumpliendo su mandato recibido apostólicamente, prodigando los pronombres personales mediante los cuales la comunidad participa, etc... se sacramentaliza el misterio pascual del Señor.

Las *bases* que fundamentan el proceso hermenéutico de la tipología son históricas y teológicas. Las *primeras* se hallan en la conducta seguida por los autores del Nuevo Testamento, por los santos Padres, por las fuentes litúrgicas, etc... Las *segundas* se encuentran en la teología interpretativa de la Palabra de Dios y del símbolo sacramental cristiano.

El *Nuevo Testamento*, por ejemplo, emplea 70 veces la palabra «*semia*» (signos), y 16 veces solamente el vocablo «*terata*» (prodigos). En este sentido, los acontecimientos de la vida de Jesús aparecen como signos manifestativos de Dios. Por otra parte, san Mateo presenta con frecuencia los hechos de la vida de Jesús como cumplimiento de las profecías; san Juan presenta su Evangelio en claves sacramentales; y san Pablo presenta a Abrahán como tipo del que había de venir, y los sucesos del Antiguo Testamento como figuras para nuestra instrucción (cf. Rom. 5, 14 y 1 Cor, 10, 6). San Pedro habla del bautismo en terminos tipológicos, cuando escribe: «ésta (el agua) os salva ahora a vosotros, antitipo (*similis formae*), en el bautismo» (1 Pedr. 3, 21).

Los *santos Padres* conocieron también esta hermenéutica. A modo de ejemplo, san Ambrosio afirma: «*in tuis te invenio sacramentis*»⁵². Y san León Magno escribe: «*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*»⁵³. Y también san Agustín se expresaba con estas palabras: «*Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per sacramentum memoriae celebratur*»⁵⁴. Y el Sacramentario Gelasiano se expresa de esta manera: «*Perficiant in nobis, Domine quaesumus, tua sacramenta quod continent, et quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus*»⁵⁵.

Después del Concilio de Trento han sobresalido en esta hermenéutica litúrgica, entre otros, el oratoriano Pierre le Brun, con su comentario sobre la Misa, y la Languet, obispo de Soissons. El Concilio Vaticano II, en su Constitución *Sacrosantum Concilium*, cuando habla de la Biblia en su relación con la Liturgia afirma: «*significationem suam*

52 *Apolog. Proph. David* I, 12, 58: PL 14, 916.

53 *Sermo* 74, 2: PL 54, 398.

54 *Contra Faustum Manicheum* 20, 21: PL 42, 385.

55 *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli* (Sacramentarium Gelasianum), 2 ed. (Romae 1968) n. 1051, p. 181: *Missale Romanum Pii V*, Sabbat. Temp. Sept.

actiones et signa accipiunt»⁵⁶. Es decir, señala el mismo camino de interpretación.

Veamos ahora la teología hermenéutica de la Palabra de Dios y del símbolo sacramental cristiano. La *Palabra de Dios*, universal en su realidad ahistórica, se concreta en la *historia salutis* y en la liturgia. Pero su descodificación o interpretación no se agota en las ideas, en su materialidad. Por eso es también, en contra de toda posible manipulación, símbolo, misterio, silencio, compromiso, creación de vida en la virtud del Espíritu, encarnación de la fe, poder de evocación, vehículo hacia Dios, imagen de los «*mirabilia Dei*». Es la huella y símbolo de Dios.

Cristo es la primera Palabra de Dios. El primer signo de Dios. Es la señal puesta en las naciones. Es signo de Jonás. Y el significado de las palabras, símbolos y demás realidades litúrgicas significan el Cristo histórico de nuestra fe y realizan sacramentalmente en la historia el misterio pascual de Jesús. De este modo la Liturgia es Historia, es Presencia y es Futuro. También aquí «el porvenir se realiza en el presente sobre la base del pasado». (Oscar Cullmann). En definitiva, los significantes litúrgicos significan, realizan y contienen el misterio de nuestra salvación. Por eso, es preciso en la Liturgia ser más fieles al misterio que a las rúbricas. Es preciso no perder jamás la espontaneidad y la libertad de la gracia, pues las fronteras de los significados litúrgicos, no quedan encerrados en límites humanos, sino que llegan hasta la acción divina, siendo nuestro alimento durante la peregrinación a la casa del Padre.

La hermenéutica del símbolo sacramental cristiano brota en situaciones de revelación trascendente, de fe, de esperanza, de libertad. Aquí no basta la semiología. Sin la fe y el amor, no es posible una celebración plena de la Liturgia. No olvidemos que lo que buscamos en la Liturgia —*factum et significatum retinentes*— son los «*verba, facta et passa Christi*», para la gloria de Dios.

Pedro Fernández

⁵⁶ *Sacrosanctum Concilium*, n. 24.