

RITO, SÍMBOLO, SACRAMENTO: UNA LECTURA TEOLÓGICO-FILOSÓFICA

Nicola Reali*

Universidad Lateranense, Roma.

1. La celebración como clave de acceso al sacramento

Se repite frecuentemente la famosa expresión de Dostoievsky según la cual un mundo sin Dios es un mundo donde todo está permitido, donde lo real agota su significado en la apariencia y donde se requiere ser “realistas”; sin embargo, es necesario afirmar que también un Dios sin mundo significa, a fin de cuentas, una vida espiritual sin anclaje sobre lo real, una vida de pura evasión. Consiguientemente, la vocación del hombre parece que deba consistir en la tensión a actuar en un mundo que no es sin Dios pero, al mismo tiempo, ante un Dios que no es sin mundo: en última instancia como si Dios estuviera presente dondequiera, incluso en lo inmediato y en lo sensible; servir a Dios en todas las circunstancias de la vida cotidiana como si éstas fueran un medio de santificación. La persona humana, el yo, reunificaría lo sagrado y lo profano, el hombre no sería ya una sustancia sino una relación que se exalta en los instantes del tiempo para reunir, reparar y levantar al mundo hacia un Dios que ya ha bajado al mundo.

Esta visión del mundo, que pertenece exclusivamente a la tradición judeocristiana (y hay que subrayar: a la tradición más que a los textos doctrinales), rechazando todo elemento gnóstico y teosófico para volverse, en el gozo ingenuo del creyente, la exaltación hasta lo divino de lo sensible *hic et nunc* donado, parece converger con lo que Heidegger llama en la conferencia de 1950 sobre la “Cosa” el “paso atrás”: es decir, ese paso que debe permitir al hombre, aquel que se define por el poder de morir —por tanto, el mortal— de *vigilar* sobre las cosas.¹ Se sabe, en efecto, que este “paso atrás” heideggeriano llega al resultado de asignar al hombre a un mundo en el que las cosas son facticidad: que son así y ya, en la ausencia de toda necesidad. Las cosas no pueden ser tomadas

como objetivo por el hombre ni ser representadas en razón del hecho que nada se muestra sin incluir al hombre en su manifestación. Las cosas pierden la objetiva autonomía que el universo de la técnica les ha conferido en la época de la metafísica moderna y el hombre renuncia a la empresa de dominarlas, ya que él debe sólo vigilar sobre ellas, para participar, en cualidad de mortal, en el gran juego de la reunificación, de la presencia, de la proximidad, de la distancia que se realiza alrededor de las cosas. Para usar el lenguaje de Heidegger, se deberá percibir en el don de las cosas la manifestación del cielo que fecunda a la tierra y de la tierra fecundada por el cielo; dejar desarrollar el gran juego cósmico del *Geviert* (cuadratura, conjunto de los Cuatro): la tierra, el cielo, los divinos y los mortales convocados por lo Sagrado y quizá, también por un Dios que está aún por venir.²

La pregunta, a estas alturas, es obligada: la reunificación de lo sagrado y lo profano ¿debe llegar a este resultado? O bien ¿deberá reconocerse que “en el campo de experiencia que el *Geviert* intenta tematizar, los mortales se vuelven familiares de un sagrado inmanente, pero no de un Dios trascendente”?³ La respuesta, para el creyente se da, de alguna manera, por descontada: el final de la dispersión de lo sagrado y lo profano no marca el inicio de una reunificación que pone en ceros las diferencias y hace desaparecer al sujeto; la presencia de lo divino en las circunstancias de la existencia humana es esencialmente diálogo, apertura a lo Otro y a los otros. El instante no es superado en lo impersonal, si acaso es valorado en lo impersonal: los actores del drama de la historia (Dios, el hombre y los hombres) permanecen únicos, insustituibles y distintos.

Sin embargo, en filosofía, y aún más en teología, no es suficiente afirmar, se necesita mostrar cuáles son las razones (en sentido bíblico, naturalmente, *cf.* 1 Pt 3,15) que sostienen tal posición, tomando en cuenta lo que inicialmente hacíamos notar: lo que debe guiar al pensamiento no es la definición racional, la fórmula comprensiva y total de la verdad del cristianismo, ni, mucho menos, la absoluta convicción de que Dios puede hallarse al término de una cadena de ideas, sino, más bien, la experiencia concreta del hombre.

Es en este punto, entonces, que se requiere pronunciar la palabra sacramento, tal como la pronuncia la liturgia, es más, aprender a hablar la lengua del mundo del sacramento: esa asociación de las palabras a los eventos de la redención que no llega seguramente a la claridad y a la definitividad del len-

guaje filosófico-teológico, pero que no por ello representa un estadio inferior de expresión. Una articulación totalmente litúrgica de las palabras que expresa una densidad que se ha perdido en nuestros lenguajes: es necesario aprender la liturgia para aprender su lengua. Quien se ha olvidado de la liturgia, y, en consecuencia, no se deja envolver por sus misterios, se encuentra en la situación de quien está ante un paisaje sin horizonte, como delante de un extracto que reproduce sólo una parte de una obra literaria. Enunciar la palabra sacramento significa, pues, nombrar un acontecimiento (la celebración litúrgica) que no sucede ciertamente sin nosotros, pero igualmente sucede más allá de nosotros: habitar un mundo en que la proximidad, la ausencia y la santidad de Dios no anulan la peculiaridad de la dinámica antropológica. Dios, en efecto, está presente en las palabras y en los gestos de la liturgia que el hombre cumple sin poder, empero, afirmar ni que Él esté-allá, a la mano, disponible como un objeto, ni que Su presencia prescindiera de la autonomía de la libertad humana: Dios, como tal, en sí y por sí se vuelve presente en una forma no objetivable, la cual implica necesariamente la determinación que el hombre debe donar a sí mismo. El sujeto es suscitado por la lógica del develamiento de Dios, pero, en cuanto llamado a ser-para-Dios no independientemente del ser-para-sí, no se puede comprender hegelianamente como un momento ineluctable del movimiento a través el cual Dios sale de su oscuridad y se revela al hombre. La celebración no es simple “recuerdo” o “prefiguración” de la revelación de Dios, sino participación efectiva de Dios que en su misma manifestación dona el hombre al hombre, y en este sentido se vuelve manifestativa de Dios mismo y del hombre.

La autodonación de Dios es, pues, manifestativa del carácter no derivado de la libertad del hombre, en modo tal que la relación teología-antropología de la celebración puede legítimamente configurarse como ontofánica: devela que la instancia de la verdad trascendente de Dios se vuelve elemento indispensable para salvaguardar la absolutez de la contingencia de la historicidad. Así, la verdad teológica no implica la puesta entre paréntesis o el descrédito de lo contingente, ya que el lugar propio de la afirmación sobre Dios es la experiencia histórica, la cual encuentra en la celebración un lugar privilegiado en el que expresarse en la forma “objetiva” de un saber pre-teorético inobjetivable. Esta “pretensión” de que la celebración avanza en razón de la correcta especi-

ficación de la identidad de Dios y del hombre, se basa, por tanto, en la declaración que asigna al carácter simbólico del sacramento el perfil crucial dentro del que hay que comprender que la revelación en acto de la inconmensurable gloria de Dios constituye la condición de diferencia que permite al hombre interesarse efectivamente por sí mismo en la forma de una libertad llamada a determinar libremente la figura auténtica de la propia humanidad.

Naturalmente no se puede olvidar que la liturgia no es la única en reclamar el carácter de evento de la relación Dios/hombre. Dios, como Señor del universo, se afirma comúnmente que está presente en todo lugar de su creación, e igualmente que a todo hombre que a Él se dirige, Él no le hace faltar su presurosa atención. Por ello siempre que dondequiera que el hombre quiere ponerse libremente ante Dios, los gestos de la liturgia (del ser de hecho *coram Deo*), pueden ser puestos adquiriendo la característica de la fe permitida y dispuesta por la ulterioridad de la trascendencia divina. En consecuencia, la teología se encuentra obligada a preguntarse si la lógica sacramental deba restringir al ámbito litúrgico el evento de la fe, o bien si el don sacramental manifieste aquello que en otro lugar quedaría escondido.

Quizás ninguna de las dos afirmaciones, rígidamente contrapuestas entre ellas o formalistamente asumidas como clave criteriológica, puede dar cuenta del problema que la economía sacramental efectivamente pone en juego: no se trata, en efecto, ni de restringir “teológicamente”, ni de ampliar “antropológicamente” un criterio de lectura de la relación Dios/hombre, si acaso solamente de levantar acta de que la teología sacramentaria provoca al hombre a reconocer *presente* en la celebración el don inconmensurable de Aquel que en ningún aspecto de su vida está *ausente*. En otros términos, la cuestión propuesta manifiesta cómo el sujeto humano está de por sí (y por tanto, en su estructura ontológica) convocado a entrever en la presencia de la trascendencia de Dios la condición insuprimible de posibilidad de su existencia libre a la manera del evento al cual el hombre puede participar honrándolo litúrgicamente, pero desde el cual al mismo tiempo no puede jamás ausentarse completamente. En los límites de una acción circunstanciada (la celebración sacramental) es conservada la verdad del actuar en cuanto tal, no tanto porque allí se conozca lo que en otro lugar es incognoscible, sino más bien porque en tal ámbito circunscrito está conservado el evento en el cual la uni-

versal presencia de Dios ha tomado la forma de la particularidad de una acción humana: un don que acontece aquí y no allá, en un tiempo y no en otro, aparece como efectivamente capaz de salvar nuestra libertad; respetuosa de un hombre que puede desear o no desear, de estar él mismo totalmente presente en la circunstancia del evento del don divino.

He aquí por qué el mundo del sacramento tiene algo de universal: para habitarlo —y por tanto para dispersar la separación entre lo sagrado y lo profano— no se puede eliminar la trascendencia de Dios ni la libertad humana. Tampoco puede permitirse que Dios y el hombre sean objetivados en dos conceptos carentes de vida, o bien que la inaprehensibilidad de la acción de Dios sea dejada a merced del individuo. No se cede ni al objetivismo ni al subjetivismo ya que las “estructuras” fundamentales de este mundo reunificado son la contingencia de la libertad humana y la absolutez de la trascendencia de Dios. A partir de la encarnación, es cada vez más claro que ninguna de las dos puede estar sin la otra, y esto debe dictar el ritmo del ser-en-el-mundo. Es decir, se necesita afirmar una negación pura y simple del mundo para habitar el mundo, se necesita transmitir de generación en generación una anticipación del final, de acoger ritualmente la perpetuación de una experiencia irreductible a la mundanidad. Vivir en una tierra que no se identifica con ningún lugar, hablar una lengua sagrada que no es hablada normalmente, poseer una ley inmutable que no está sometida a los cambios y a las revoluciones. Separado por una separación sin fronteras y que no delimita ningún territorio, puede decirse que el ser-en-el-mundo debe “comenzar al final del mundo”, aun cuando debe vivir la unión de todo y el contacto con todos. Tomar en serio el ritmo del mundo, estar siempre “al inicio”, coextensivo a cada instante, caminar por una vía que atraviesa todo, transformando la sociedad, subyugando las instituciones y fundando estados y culturas. Actuar en un mundo que no es sin Dios, pero, al mismo tiempo, ante un Dios que no es sin mundo, significa en última instancia significa ser unos errantes que ya han llegado, pero que están siempre en camino: nacer al mundo, pero, teniendo necesidad de que las aguas bautismales cubran el primer nacimiento y abran a una nueva vida.

2. El símbolo ritual

Hablar de símbolo, ciertamente significa permanecer en una cierta imprecisión terminológica, la cual, sin embargo, deja abierto inmediatamente el espacio para mostrar cómo la palabra en su generalidad tiene la ventaja de indicar el nexo que ella posee con el ámbito “cultural” dentro del cual nace y se desarrolla. Hablar de símbolo significa, entonces, tematizar inmediatamente su carácter *ligado*, o sea, su peculiar característica de no subsistir independientemente del acontecimiento concreto de su forma al interior de un determinado contexto histórico. Del don que este último le pone a disposición el símbolo recibe presencia, de tal manera que el símbolo no puede comprenderse solamente como la manifestación de una presencia que le pre-existe, ya que dona mucho más de lo que ha recibido y de lo que cualquier receptividad mundana podría recibir. Hablar de símbolo *ligado* es, pues, aplicarse a estudiar un cierto tipo de lenguaje del que el momento donado es, podríamos decir, el pre-texto que devela el sentido de su ser en la re-creación innovadora que recibe en el momento de la celebración simbólica.⁴

El orden propiamente ontológico dentro del cual se sitúa el suceso del símbolo no es, por lo tanto, reductible al plano cultural dado por el conjunto de las formalizaciones de carácter no simbólico a través de las cuales el hombre estructura su mundo, ya que el dinamismo simbólico, por cuanto no puede prescindir de ello, opera una acción que consiste en retomar este orden óntico, dirigido hacia su explícita superación. Limitarse a contar simplemente las figuras que la mundanidad asume significaría ciertamente eliminar por expurgación progresiva toda actitud teórica objetivista, pero, al mismo tiempo, comportaría decretar la autosuficiencia de una situación cultural que no podría no declararse expresiva de un saber que ha renunciado a interrogarse sobre la capacidad de innovación ontológica propia de la libertad humana. Es necesario, sin embargo, considerar que esta visión, evidenciada aquí rápidamente, si bien representa una tematización en cierto sentido ya bastante usual en la literatura filosófico-teológica contemporánea, viendo bien el aspecto de libertad reconocido al sujeto se hace intervenir con el valor de aquello que connota la relación del hombre con el sistema cultural cuya objetividad permanece, de cualquier manera, precisada independientemente del llamado a la

actuación de sí del sujeto humano. La perspectiva debe ser, por lo tanto, precisada, tratando de referir la problemática del simbolismo sacramental partiendo del elemento que de manera más relevante caracteriza su naturaleza: el rito.⁵

2.1. El rito del sacramento

La problemática inherente al rito debe colocarse dentro de la cuestión del repensar contemporáneo de la relación revelación/fe, con el fin de que el proceso simbólico del sacramento pueda salvaguardar el contenido no objetivista de lo que Dios dispone a favor de los hombres. No se trata, en efecto, de producir una especie de intercambio ontológico tal que, en lugar de afirmar que aquello que está simbolizado en el ritualismo redime al hombre, se limita a mostrar que es suficiente la epifanía para que haya una salvación. La manifestación simbólica, así, no resulta pertinentemente identificable como lugar de edificación del sujeto, reduciendo su cualidad libre, y por tanto sin subrayar que el hombre debe acoger la salvación manifestada como *su* salvación. Fe y revelación se ordenan, así, una a la otra y se entrecruzan mutuamente de tal forma que la fe puede calificarse reconociendo la trascendencia de Dios como aquello que representa su referente último y el origen de su posibilidad. Hay símbolo ritual sólo en una acción que se origina de la diferencia absoluta de Dios captada en la decisión que el hombre pone a propósito de sí mismo. El rito sacramental debe dar efectivamente consistencia al aspecto típico de los sucesos humanos, por ello la trascendencia de Dios y la autodeterminación libre del hombre constituyen los elementos que deben continuamente implicarse en unidad, aun cuando manteniendo siempre su distinción.

El testimonio concreto que el sacramento dona a propósito del evento definitivo de Dios en Cristo puede alcanzar en el rito sacramental a cada hombre, de tal manera que éste, a partir del testimonio de la singularidad de este evento absoluto, puede extraer el criterio definitivo e irrevocable de su existencia libre. El conjunto de los elementos que el rito sacramental prescribe en orden al reconocimiento de que la trascendencia absoluta de Dios ha salvado al hombre en el evento cristológico, y por lo tanto, ha anticipado definitiva-

mente su figura auténtica, constituyen así, de manera eminente, los aspectos dentro de los cuales el sacramento manifiesta la diferencia teológica como la sola que puede legítimamente volver efectual el acto de la fe y con ello la salvación del hombre, como tal indeducible de la estructura de la libertad humana.⁶

A esto reconduce el carácter repetitivo del rito sacramental y el conjunto de los elementos que tradicionalmente la fe católica ha especificado con el fin de identificar el componente resolutivo de la acción del *Deus semper maior* en la edificación de la subjetividad. La doctrina del *ex opere operato*, el carácter sacramental, la misma práctica del bautismo infantil, si bien cada uno posee una problemática particular que no soporta claves de lectura unívocas, pueden, sin embargo, ser pertinentemente indagados por la reflexión teológica, tratando de mostrar cómo la posibilidad que el hombre tiene de sacar a la luz el verdadero rostro de sí mismo, reposa sobre el llamado a confiarse libremente a la acción divina en la que Dios anticipa por su parte tal identidad cumplida.⁷ Del mismo modo, también el carácter insuprimible de la dimensión eclesial halla lugar en la reflexión teológica, colocándose en el espacio en que se reconoce que la verdad de la experiencia humana, justo por su carácter eminentemente donado, no puede resolverse en la fe individual de lo singular, si bien esta última no puede ser jamás ni presupuesta ni postulada: “puesto que lo que Dios opera a favor del hombre constituye su bien, se trata del don ‘individual’ que resulta, de cualquier manera, ‘común’ a todos. Éste, en efecto, pone en común, ya que reunifica aquellos que son en el mismo grado y en igual medida idénticamente los beneficiados por la intervención del mismo y único donador”.⁸ El componente de la *traditio* eclesial se especifica, en efecto, en la afirmación según la cual el vínculo con lo otro forma ya parte del creer individual, en la medida en que lo que el singular cree es exactamente aquello que une (*símbolo*). En consecuencia, la posición del acto de fe del sujeto es indispensable en vista del único fin que es el de afirmar, inevitablemente de forma comunitaria, al único donador trascendente a través de la respuesta instituida de hecho por el acto del singular. Todo esto ha de ser afirmado en relación a una congruente caracterización de la acción sacramental que, como tal, no puede ser tomada en consideración prescindiendo de la dimensión eclesial dentro de la cual la liturgia opera y nace. Esta última es, seguramente,

“fuente y culmen” de la vida cristiana, pero, sin embargo, no está separada de la vida de la comunidad creyente. Por ello, entonces, el subrayar la especificidad del dinamismo simbólico de la celebración, en orden al actuar antropológico en cuanto tal, debe asumirse tomando en cuenta la inherencia a la vida de la iglesia de la liturgia: reconocer en la celebración esa presencia de Dios, que aun cuando no puede decirse ausente de ningún aspecto de la vida humana, es ante todo el reconocimiento de que el “compromiso” cristológico de Dios con el hombre se constata al interior de la experiencia eclesial.

En el consenso que el hombre afirma en el sacramento, con el fin de que la Verdad cristológica constituya efectivamente *su* verdad, los dos elementos de la trascendencia de Dios y de la libertad humana revelan, en su recíproca relación, el nivel no puramente óntico en el cual tal relación resulta comprensible. Ésta debe ser leída a la luz de la identidad trinitaria de Dios, ya que el criterio de la diferencia —que de hecho el sacramento pone en acto— no puede ser conservado en una idea o en un principio fundamental, sino más bien en un fundamento en sí mismo dinámicamente caracterizado por esta relación de diferencia. Se trata, en efecto, por un lado, de reconocer que el evento de la celebración sacramental permite acceder a la identidad de la rendición cristológica, develando el misterio de la Trinidad como el origen trascendente de la relación Dios/hombre sacramentalmente caracterizada, y por otro, que la Trinidad misma se coloca como paradigma increado y dinámico de la salvación cristológica que instituye la economía sacramental.⁹

2.2. El rito y la unidad del tiempo humano

El resultado al que llega la caracterización de la naturaleza ritual del simbolismo sacramental pone, por tanto, en evidencia la necesidad de especificar la naturaleza misma del sacramento en clave antropológica, sin por ello tener que declarar que esto suponga una subdeterminación de la lectura teológica y cristológica. El punto de vista teológico que acabamos de subrayar, por su propia naturaleza requiere de este desarrollo en razón del hecho de que la afirmación de Dios se identifica con la fe y ésta posee un carácter eminentemente libre. Se trata, por lo tanto, a partir del análisis hecho de las modalida-

des concretas de la actuación de la fe, de mostrar cómo ésta corresponde a la dinámica típica del actuar antropológico, la cual remite a una diferencia irreductible tanto conceptualmente como trascendentalmente, que coincide con la diferencia absoluta que es Dios, y el evento absoluto de su manifestación. Se trata, entonces, de rechazar una visión que capta a Dios y al hombre como antagonistas aislados en el en-sí de sus determinaciones oposicionales, calificando la diferencia teología/antropología como la condición de la relación Dios/hombre a partir del comportamiento del hombre.

El acto de la libertad humana está orientado hacia un sentido que, como tal, requiere en su acaecer la manifestación del sentido último. Es decir, la libertad, cuando es actuada en el acto que ella misma pone, se destina como orientada a una realidad para ella sensata, pero para que ello ocurra, es necesario que en el acto, y no en otro sitio, suceda la manifestación última del sentido de la libertad, el cual, para poder efectivamente regular el acto de tal libertad, debe tener el carácter de la verdad. En este sentido, la diferencia óptica que sostiene y alimenta todo acto de la libertad es, en realidad, simbólica manifestación de la diferencia ontológica y ésta de la diferencia ontológica que se caracteriza en clave trinitaria. La verdad se propone, así, como aquello que en su acaecer ha ya puesto el sentido último de la libre elección humana, por lo que el acto de la libertad tiene siempre el carácter del confiarse al evento en que ha sido anticipada: el hombre puede decidir a favor de aquello que él determina ser su sentido, porque en el acto de la decisión está anticipado simbólicamente el sentido último de su libertad, que tiene precisamente la forma de un evento en que verdad y libertad coinciden.¹⁰

En este sentido, la función de mediación simbólica de la diferencia está en el corazón mismo de la problemática del libre actuar del hombre, el cual, en tanto caracterizado como el ente que requiere autodeterminarse, está llamado a ser simultáneamente sujeto y objeto de su propio actuar. Aún antes que la relación con el mundo de los fenómenos y con los otros hombres, pertenece intrínsecamente al suceso de la libertad humana la tensión entre el deber de comprometerse a darse forma humana y la imposibilidad de hallar en sí misma la medida de este dinamismo. En consecuencia, el actuar del hombre está llamado continuamente a reiterar esta diferencia, ya que ella no puede ser simplemente alienada como diversidad: no hay espacio para leer esta tarea de

la libertad como una simple reconciliación hegeliana (*Versöhnung*) entre un elemento universal y uno particular, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo más-acá y lo más-allá, terminando así en una especie de abstracto punto intermediario. La acción del hombre no está llamada a reconducir la diferencia en la diversidad, ya que la pérdida de diferencia que de ello resultaría supondría la declaración del extrañamiento del sujeto para sí mismo. Viceversa, la mediación simbólica conserva la diferencia como diferencia, ya que la reitera continuamente en los gestos y en las acciones que el hombre pone en acto, comprometiéndose en el frente de la relación verdadero/falso sin considerar que la ha resuelto de una vez por todas, pero también sin considerar que no lo podrá resolver jamás. En otros términos, la particularidad de la elección humana a favor de sí, integra y no disuelve la referencia a una totalidad inalcanzable mundanamente que se patentiza como rasgo cualificante de la significación puesta concretamente en acto. La mediación simbólica se presenta, por tanto, como una “energía” unificante propia de la libertad misma que tiene como contenido aquello que se asume en la elección para reconducirlo a lo que representa en sí mismo la extensión total de la significación puesta en acto por la elección (aun cuando es irreductible a ésta).

De cualquier manera, el llamado a una totalidad, que explica y sustenta la elección concreta del hombre, pone en acto un proceso en el que la relación del sujeto consigo mismo se capta no sólo como una síntesis entre lo particular y lo universal, sino como reconducción hacia la diferencia hospedada en la elección que se coloca como principio tanto de la cohesión, como de la superación del actuar humano. En este sentido, tal relación, que no excluye al hombre de sí mismo, no se manifiesta fenomenalmente si no en la experiencia del rito, donde el dispositivo simbólico que opera establece, por un lado, la indispensabilidad de actuar libre del hombre y por el otro, su inscripción en un plano diferente. El rito, pues, no es una simple metamorfosis de una identidad pre-formada en su germen antes de que suceda, ni puede ser considerado como una progresión formada por agregados externos de partes yuxtapuestas: el actuar antropológico se media simbólicamente sin deshacerse de sí y, sin embargo, su “compromiso” no es una simple expansión acumulativa, sino su colocación en el acto de por sí originante de su identidad. En consecuencia, no es suficiente afirmar que el rito expresa la verdad de la experiencia en la medi-

da en que significa el fundamento desde el que procede la calidad ética del actuar, ya que tal visión, aun cuando vuelve al rito pertinentemente irreductible a la lógica del actuar instrumental, termina por poner en evidencia cómo la verdad de la experiencia humana aparece sólo en el cruce entre el mandamiento y el acto libre del hombre, haciendo evidente, de esta manera, que el sujeto debe apropiarse en el rito de su propia verdad como aquello que de una manera o de otra se halla posicionada externamente a la libertad. El origen del que procede el actuar del hombre en tanto tal está ya conectado a la libertad, ya que esta última es manifestativa de por sí de tal origen y encuentra en la experiencia ritual su adecuado significado y funcionamiento, encontrando — no independientemente de sí— su diferencia constitutiva.

En tal sentido, es posible retornar al carácter ligado del símbolo, para poner en evidencia cómo la relación entre el don cultural que recibe y la recreación innovadora del sentido de su ser, en el dispositivo ritual se pone en términos de la acción que reedita lo que la funda. Se puede, efectivamente, hablar de proceso simbólico sólo deteniéndose en las numerosas figuras — indefinibles aprióricamente— que el símbolo mismo asume, figuras que participan activamente en la acción regeneradora operada por el propio símbolo sobre la base de su caracterización inicial mundana. Ello es posible porque esta última está intrínsecamente determinada por la acción libre del hombre, la cual opera ya esa mediación simbólica que encuentra en la experiencia ritual su propio adecuado funcionamiento. Así, en el símbolo es el mundo mismo el que habla con un lenguaje que halla sentido y cohesión en el hecho de que símbolo mismo re-crea de manera innovadora e indeducible al mismo ser que pertenece a las figuras del mundo mundano. La pluralidad de las expresiones típicas de la libertad humana no está, pues, superada ni mortificada por la tarea que la libertad misma recibe en la obra de re-creación típica del proceso simbólico ritual. Es más, la contribución —para nada irrelevante— que las significaciones ópticas de la libertad finita aportan a la ulterioridad del ser revelada por el símbolo, revela el carácter de manifestación que pertenece a la acción humana en cuanto tal. A ella corresponde, en efecto, el compromiso de determinar la figura de su propia humanidad sobre la base del reconocimiento en acto de que la medida adecuada de tal figura aparece a ella radicalmente diferente.

El simbolismo ritual que el hombre actúa se dirige, entonces, hacia un proceso de continuidad y sucesión de integraciones innovadoras, de modo tal que la organicidad del recorrido que resulta de ello es legible tanto como la repetición de la identidad originante como apertura a una novedad. La experiencia ritual, por lo tanto, concede de hecho al hombre una visión tal por la que —en el llamado a la diferencia del origen de la propia libertad— cada acción del hombre es retomar una totalidad que no puede ser nunca adecuada, no separadamente del hecho de que la totalidad no puede ser pensada sin tomar en consideración la particularidad de la acción libre (aun cuando es a ella irreductible). La retroversión es exigida por el hecho de que la posición alcanzada debe ser iluminada por todo lo que la precede de manera tal que se presenta como campo de totalización de una experiencia nueva y original. En otros términos, forma parte intrínsecamente del simbolismo ritual el donar concretamente al hombre la posibilidad de ver a la historia como *su propia* historia, o sea, recuperar en el llamado a la diferencia el adecuado significado y funcionamiento de la libertad de tal manera que de ahí derive no sólo la memoria del propio origen, sino también la apertura hacia el futuro.

En consecuencia, es necesario interrogarse sobre la relación entre el rito y el tiempo para indagar el tipo de fundamento que, donándose diferentemente en la acción ritual, se caracteriza a la manera de aquello que puede garantizar una unidad a la historia del hombre. La experiencia litúrgica es, ciertamente, la de un Dios que no dona sólo alguna gracia creada como recuerdo de su paso, sino que se dona a sí mismo, sucediendo todo ello, empero, en un mundo y en una historia de la cual la liturgia pone a disposición la totalidad final (*eschaton*). El carácter de totalidad que el sacramento realiza en el evento ritual de su celebración, se vuelve, por lo tanto, lo que ofrece a los hombres la unidad de su historia: el dinamismo de la progresión hacia el futuro, no separadamente del retomar general de lo ya sucedido. Sólo así cada momento de la existencia humana es al mismo tiempo lo único y el todo (no sólo el todo). Se necesita una noción de totalidad que permita afirmar el sentido del acto humano como la manifestación de una unidad sin la cual no podría subsistir y que, sólo así, puede suministrar lo que Tomás de Aquino (y muchos otros con él) han llamado anticipación (*prae-libatio*) de los bienes por venir: el don de la

vida misma de Dios a unos mortales que la reciben exultando anticipadamente su resurrección.

Entonces, la pregunta que el simbolismo ritual pone es la que hace referencia directa a la voluntad de señalar un tipo de unidad capaz de garantizar a la historia como historia del sujeto libre. En este sentido, la unidad es posible sólo en la forma de un acontecimiento en que la verdad asume una libertad no sólo como su manifestación, sino como su actuación. La determinación de la libertad se vuelve por ello mismo no sólo manifestativa de la verdad, sino también de la libertad misma: cuanto más la libertad se muestra, tanto más ella muestra su verdad.

Es en esta dirección, entonces, que se debe comprender la conexión entre rito y mito, con el fin de dar cuenta de cómo este último pertenece intrínsecamente a la figura auténtica del ritualismo. Lo que constituye efectivamente la naturaleza misma del mito es la indicación del proceso a través del cual el hombre se representa continuamente una unidad que le es necesaria para vivir, pero que no puede nunca afirmar de una vez por todas. La especificidad del mito se precisa, entonces, en la tarea de indicar ese momento originario que —representando la unidad de las formas históricas con que el hombre se actúa— se dona diferentemente a la libertad humana con el fin de que ella sea efectivamente libre de determinarse a sí misma.¹¹ La negación, operada por el mito de un proceso ritual inmanente al contenido desplegado en la variación de las figuras puramente ópticas del actuar humano, favorece una comprensión de la diferencia necesaria al dinamismo libre de la experiencia antropológica que no puede ser comprendida en los términos de una pura antinomia. Viceversa, se coloca como la unión contenida en una diferenciación que sobrepasa cualquier tentación de separación o de subsunción de una en la otra, de tal manera que el acto propio de la figura mítica originaria puede ser leído como una creación de un régimen ontológico concebido no independientemente de la proximidad del hombre consigo mismo en la diferenciación. La relación del sujeto consigo mismo asumiendo necesariamente la forma de la autodeterminación libre se capta sólo en su orientación hacia un fin que supera la determinación finita de los objetivos hacia los cuales la libertad de vez en vez se dirige, y que se destina al hombre como la acción de por sí originaria a su actuación. Por ello, el elemento mítico es radicalmente indisociable del ritual: la repeti-

ción típica del rito es posible sólo si lo que se repite es un evento diferente caracterizado a la manera de la absolutez cumplida que vuelve a la libertad efectivamente libre.

En consecuencia, no tiene ningún sentido interpretar la repetición ritual como el tentativo de “conjurar los peligros de la vida real, sometida a la irrupción del acontecimiento [originario, *nda*] y, frecuentemente, a la incoherencia de lo arbitrario [de la libertad, *nda*]”.¹² Se requiere, al contrario, reconocer lo exactamente opuesto: la repetición ritual pone concretamente a disposición la absoluta donación del acontecimiento originario, el cual, irrumpiendo en la historia, se comunica como intrínsecamente participable en el acto de la libertad humana. De distinta manera, habría que reconocer —como Didier mismo lo hace notar— que el rito, y en particular “el rito religioso, mira a ‘domesticar, capturar, administrar’, como dice Roger Caillois,¹³ la fuerza misteriosa, equívoca, omnipotente de lo sagrado, que es, al mismo tiempo, objeto de fascinación y de temor”.¹⁴ No se ve, sin embargo, cómo el perfil histórico de la historia del hombre pueda ser resguardado en esta visión que de hecho reinterpreta el tema de la diferencia de la trascendencia divina en el sentido de aquello que compromete la identidad del hombre. Lo absoluto del fundamento mítico de la historia del hombre no quita espacio al momento antropológico, ya que la figura originaria precede la posibilidad de la condición histórica del hombre en la que el sujeto mismo reencuentra ese carácter de anticipación que le es necesario para ser sí mismo. La figura mítica ha ya precedido la posibilidad del hombre de ser hombre, el cual, por lo tanto, espera que haya en la historia un evento definitivo en el que se afirme el rostro auténtico de su propia humanidad como lo que se encuentra en la base de la efectiva posibilidad de una existencia libre y por lo tanto totalmente capaz de determinar por sí misma su propio bien.

El mito, entonces, dispone una visión de la relación trascendencia/libertad en que se evitan los extremos de una pura pasividad del hombre y de un insensato activismo antropológico: la actividad del hombre está necesariamente anticipada en la figura absolutamente originaria de la condición humana, la cual asume la forma de una historia humana más allá de lo humano, que vuelve humana la historia del hombre, ya que dona a éste la posibilidad concreta de darse forma a sí mismo. La relación con la diferencia de la trascenden-

cia se caracteriza, por tanto, en el mito como relación a un evento absoluto que, precisamente por esta característica suya, puede ser ritualmente repetido. Lo que funda el suceso histórico del hombre no puede tener la forma del principio del que deducir las elecciones humanas, sino que debe caracterizarse como la historia de una libertad absoluta que donándose concretamente, comprende todas las posibilidades de la libertad humana y, por tanto, se revela como la verdad del hombre que requiere ser continuamente repetida para favorecer su ser retomado en la forma de un acontecimiento nuevo y libre. La verdad del mito es, por lo tanto, lo que permite a la libertad ser tal y ésta, a su vez, se vuelve la manifestación y la actuación de la verdad, porque la verdad misma en su acaecer la ha implicado ya.

En consecuencia, la “representación” mítica de la experiencia culmina en el reconocimiento de que la figura de por sí absolutamente originaria de la condición humana, que repitiéndose permite a la libertad de ser sí misma, debe asumir la forma de un evento. Esto establece el límite irrebalsable de la reflexión filosófica sobre el comportamiento humano que no puede no detenerse en la indicación de esta necesidad, sin embargo, sin poder nombrar al evento veritativo de la libertad humana. Lo que unifica el sentido de la particularidad del tiempo de la libertad finita debe suceder como lo que intrínsecamente no puede darse, por ello remite a una iniciativa trascendente que debe tener la forma del evento donde verdad y libertad se hacen coincidir. Sólo el evento de la revelación cristológica en su carácter insuperable de evento da razón de una comprensión de la existencia del hombre vuelta posible únicamente a partir de un origen del que el sujeto no dispone y que se le vuelve accesible simbólicamente, gracias al evento de su actuación definitiva. El nivel simbólico de esta donación ha de ser comprendido, por lo tanto, en el sentido de lo que indica el carácter libre del fundamento no separadamente de la libertad humana: sólo reconociendo en acto la iniciativa a través la cual Dios ha ya puesto en el tiempo de Jesús el cumplimiento de la libertad, es posible para el hombre reconocer y actuar efectivamente su propia condición de hombre libre. Tarea del sacramento es justamente la de volver presente el evento absoluto de la redención humana, que habiendo tomado la forma de un acto de libertad, se pone como manifestativo de la identidad entre Dios y el hombre. Repetido ritualmente en tanto que absoluto, el evento toma la forma de la mediación

simbólica de la actuación de la fe, ya que la existencia del hombre es extraída de un origen que no está a disposición de la libertad humana, sino que se vuelve accesible a ella en la donación simbólica que el sacramento garantiza. El símbolo sacramental no tiene, pues, solamente el significado de eso que indica el carácter libre de la libertad de Dios —por lo que Él se da y se retrae, se dona y se oculta—, ni mucho menos especifica platónicamente el llamado a ese aspecto espiritual del dato material que se esconde en la actitud naturalista de la mirada del sujeto. El rito litúrgico de la celebración identifica en el símbolo del sacramento la necesidad de la presencia de la libertad de Dios y del hombre para que pueda haber manifestación de la verdad absoluta.

En la donación simbólica de sí al hombre, el origen divino, efectivamente, se vuelve “origen del otro desde sí”, en el sentido de especificar que la autocomunicación de la verdad requiere de la presencia de una libertad que, recibiendo el don de la verdad, se comprometa por sí, por tanto, libremente, a actuar este origen actuándose a sí misma. Tal dinámica es necesaria puesto que el origen absoluto de la libertad humana es lo que se ha dado, justamente, bajo la forma de un suceso de libertad humana, en consecuencia se trata del suceso del fundamento teológico que ha ya implicado en sí la actuación de la libertad: el origen trascendente ha aceptado la libertad como su propia manifestación y actuación.

El evento cristológico en el sacramento se vuelve la razón y, al mismo tiempo, aquello que pone una vez por todas la tarea de la libertad, la cual debe “percibir” que la actuación que Dios en Cristo ha producido es la garantía de su edificación: el hombre debe elegir, y por lo tanto, debe hacer suyo el hecho mismo de que haya sido Dios y no el hombre el que ha llevado a cabo de manera definitiva el cumplimiento de la libertad humana. Éste es el confiarse típico de la actuación por la fe que asume su forma específica en la mediación sacramental, puesto que la acción de la celebración se origina precisamente de la diferencia de Dios captada en la decisión que el hombre pone a propósito de sí mismo: la singularidad del evento absoluto cristológico dispone concretamente el criterio definitivo e irrevocable de la existencia libre del hombre. Ello es posible sólo si esta singularidad es indagada a partir de la vitalidad intratrinitaria de Dios, puesto que la asunción que Dios, en el Verbo, cumple de la libertad humana como de su propia adecuada expresión, inscribe a la

libertad misma al interior del diálogo intratrinitario, de tal manera que la creaturalidad del sujeto no pueda ya ser comprendida independientemente de este evento. La identidad esencial del hombre se reencuentra así colocada sobre un plano netamente teológico que, sin embargo, a partir de la comunicación *ad extra* de la vida trinitaria en el acontecimiento cristológico, no se substraer a la historicidad, es más, especifica el rostro de la historicidad a partir de la caracterización *agápica* de la vitalidad intratrinitaria.¹⁵

Así, la tarea del pensamiento es la de especificar cómo la relación entre Dios y el hombre está “fundada sobre el ser creatural no sólo en tanto participación, en la libertad del don, al Ser por esencia, sino también como develado y cumplido en su secreta profundidad y en su vocación como participación al mismo Amor trinitario [...] el sentido resolutivo del ser (*Sinn vom Sein*) se revela como amor trinitario (o *pericoresis*) vivido por esencia en ese Ser-Amor que es el Dios Trino, y por participación en la humanidad creada, redimida y divinizada”.¹⁶ Aquellos que han “recibido las primicias del Espíritu que ha resucitado Jesús de entre los muertos” en el sacramento, esperan efectivamente en el cumplimiento en ellos del misterio de la Pascua: “*paschale mysterium speramus nobis esse perpetuum*”.¹⁷ El sentido de toda liturgia sacramental es volver efectual el acto de fe y con éste la salvación del hombre, únicamente sobre la base de la absolutez de la revelación divina, la cual halla en la fe de Cristo mismo el evento definitivo de su verdad. La diferencia que contradistingue intrínsecamente al ser trinitario de Dios y la experiencia libre del hombre reencuentra en el seno del TRIDUO pascual el evento de su ser absoluto, puesto que lleva al *abandono* de Jesús en la cruz hacia su aceptación de la distancia del Padre. Tal diferencia, que en el Gólgota alcanza las dimensiones del pecado, y por tanto de la distancia abismal de Dios, es aceptada por la libertad de Cristo como eso que no lo compromete en su identidad filial, sino que lo vuelve efectivamente Hijo.

La alteridad del Padre se vuelve, de hecho, la garantía de la relación, y ello se manifiesta como el acto de caridad absoluta, ya que la posesión de la identidad filial, que Cristo podía considerar como “un tesoro celoso”, se vuelve posibilidad efectiva de fe para todos y, por lo tanto, de libertad para todos los hombres.

Traducción del italiano: Eduardo González Di Piero

Notas

1. Martin Heidegger, *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 163-186.

2. A este propósito, *cfr.* los lúcidos análisis, de los que somos deudores, de J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Épiméthée), P.U.F., Paris, 1994, en particular pp. 7-27.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. Acerca del carácter *ligado* del símbolo, *cfr.* P. Ricoeur, *Parole et symbole*, en *cherches de Sciences Religieuses* 63 (1975), pp. 142-161; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, pp. 20ss.; S. Breton, "Symbole, Schème, imagination. Essai sur l'oeuvre de R. Giorgi", en *Revue Philosophique de Louvain* 50 (1972), pp. 61-92.

5. A este propósito *cfr.*: L. Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris, 1962; J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris, 1971; Fr. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Rites et Symboles 8), Cerf, Paris, 1979; AA.VV. *Rites, symboles, sacrements*, (Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 13), Centre Sèvres, Paris, 1988; E. Salmann, "Andacht. Philosophien vor dem Phänomen der Liturgie", en *Ecclesia Orans* 7 (1990), 309-333; I. Paul, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals* (Kommunikation und Institution, 18), Narr, Tübingen, 1990; I.U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie* (Quaestiones Disputatae, 142), Herder, Freiburg i. B.- Basel-Wien, 1993; Lacoste, *Expérience et absolu*, cit.; F. Jacques, "Dai giochi linguistici ai "giochi testuali". Il caso del rito religioso". In *Concilium* 30 (1995), pp. 382-409.

6. S. Ubbiali, "Il carattere sacramentale. La passività costitutiva dell'agire sacramentale", en *Rivista Liturgica* 85 (1998).

7. *Ibid.*, en particular pp. 481-486.

8. *Ibid.*, p. 314.

9. Acerca de las dimensiones de la redención cristológica en su relación con el misterio trinitario, *cfr.* P. Coda, *Evento Pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1984, en particular, pp. 153-169.

10. S. Ubbiali, *La riflessione teologica sul teologo*, en G. Colombo (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milán 1989, pp. 66-126; A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, en G. Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milán, 1988, pp. 444-465.

11. En este sentido, hablando del mito, es necesario abandonar la consideración de que, remontándonos a Lévi-Strauss, ve en el mito una forma de pensamiento que, obedeciendo a criterios ciertos de racionalidad, se opone enteramente a los mecanismos

que mandan sobre el rito. Del mismo modo, tampoco la interpretación de Cassirer, según el cual el mito nace del rito, ya que este último revela tensiones y pulsiones de la vida psíquica que son sucesivamente interpretadas por parte de la narración mítica, si bien con el objetivo de establecer una relación unitaria entre rito y mito, puede ser integralmente satisfactoria. Tal interpretación priva de realismo histórico al mito, e insinúa una visión en que el momento práctico del rito representa simplemente el punto de arranque de la reflexión mítica, empeñada en transcribir —a nivel conceptual— el acontecimiento concreto del rito. A este propósito, *cfr.* C. Lévi-Strauss, *L'homme un* (Mythologiques, IV), Plon, Paris, 1971; E. Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Artemis, Zürich, 1949; J. Greisch, *Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard*, pp. 90-92; Id., *Version du mythe*, en *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, sous la direction de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris (Philosophie, 2), Beauchesne, Paris, 1977, pp. 93-124.

12. R. Didier, *Les sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes* (Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1975, p. 23.

13. R. Caillois, *L'homme et le sacré* (Idées), Gallimard, Paris, 1964.

14. R. Didier, *Les sacrements de la foi...*, *op. cit.*, p. 23.

15. A este propósito *cfr.* K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln, 1976.

16. P. Coda, *Evento Pasquale...*, *op. cit.*, p. 177.

17. *Missale Romanum*, ed. 19xx, *Praefatio VI de dominicis "per annum"*.

*Nota biográfica del autor

Nicola Reali (1967), sacerdote católico, es licenciado en teología con especialización en teología sistemática por la Facultad Teológica de Italia Septentrional de Milán. Es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, con una tesis doctoral sobre el pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Marion, *Summa cum laude*. Se desempeña actualmente en la cátedra de Teología Sacramentaria de la Facultad de Teología de la Universidad Lateranense. Entre sus publicaciones más importantes tenemos: *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H.U. von Balthasar*, Pontificia Universidad Lateranense-Mursia, Roma, 1999; N. Reali (ed.) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Edizioni Paoline, Milano, 2001; *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma, 2001.