

EN ENCUENTRO SIMBÓLICO CON DIOS:
**UNA INTERPELACIÓN AL SIMBOLISMO SACRAMENTAL EN LA EXPERIENCIA
DE FE DE LOS JÓVENES**

IVÁN OMAR ALVARADO CONCHA



PONTIFICA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C.

***EN ENCUENTRO SIMBÓLICO CON DIOS:
UNA INTERPELACIÓN AL SIMBOLISMO SACRAMENTAL EN LA EXPERIENCIA DE
FE DE LOS JÓVENES***

IVÁN OMAR ALVARADO CONCHA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN TEOLOGÍA

TUTOR: VÍCTOR MARTÍNEZ



**PONTIFICA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C.
2012**

DECRETO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

La Universidad no se hace responsable por conceptos emitidos por sus alumnos en los trabajos de tesis. Sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellos el anhelo de buscar la verdad y la justicia.

Artículo 23, (Resolución 13 de 1964)

DEDICATORIA

A mi familia, en especial a mi hermana y a mi madre, que siempre han sido y serán símbolo del amor de Dios.

A mis muchachos, Guillermo Pérez, Cristian Huertas, Sergio Pérez, Martha Manrique, Michael Puentes, Sebastián Capera, Edwin González, Sebastián Clavijo, Diego Cárdenas, Kelly García, quienes han sido símbolos de fe, amor, cariño, apoyo e inspiración.

A mis profesores, en especial a Víctor Martínez, quien fue símbolo de luz y compañía en todo este trabajo.

A la comunidad de los padres escolapios, que es símbolo del amor de Dios por los jóvenes en cada colegio.

TABLA DE CONTENIDO

Presentación.....	1
Introducción.....	2
Una nueva concepción del problema.....	3
En cuanto al método.....	5
Educar evangelizando.....	9
Dando respuesta a los desafíos presentes.....	11
¿Un lenguaje simbólico sacramental sígnico?.....	12
Capítulo I.....	15
1.1 Crisis hoy en el lenguaje sacramental, motivos, características, consecuencias en la vida de fe de los jóvenes.....	15
1.2 Tríptico esencial: sentido, significado, vivencia del lenguaje simbólico...	21
1.3 Una pequeña gran diferencia: singo y símbolo.....	24
1.4 Un símbolo con estructura dinámica y carácter analógico.....	27
1.5 Un símbolo eficaz: característica de contener lo que significa.....	31
1.6 Un símbolo relacional: carácter mediador.....	33
1.7 Un símbolo representacional y sígnico.....	34
1.8 Un símbolo como encuentro con el misterio.....	38
1.9 Un símbolo como clave para entender los sacramentos.....	39
1.10 Conjugando símbolo y lenguaje.....	42
Capítulo II.....	45
2.1 Un símbolo comunicante y no cosificante.....	45
2.2 Un símbolo actuante en nuestra historia.....	46
2.3 El Logos, símbolo de un Dios encarnado.....	48
2.4 El símbolo de Dios en la Escritura.....	49
2.5 El símbolo Jesús en la visión neotestamentaria.....	51
2.6 La obras y palabras de Jesús símbolos de la salvación.....	54
2.7 Los símbolos del Reino en los sinópticos.....	56
2.8 El misterio Pascual símbolo de nuestra liberación.....	58
2.9 La cruz y la muerte de Jesús símbolos de fidelidad.....	59

2.10 La Resurrección símbolo de nuestra fe-esperanza.....	61
2.11 Un símbolo gracioso de Dios.....	63
2.12 La Iglesia símbolo de la obra salvadora de Jesucristo.....	65
2.13 Un símbolo propiciador de encuentro.....	66
Capítulo III.....	70
3.1 Un ser abierto a la trascendencia.....	70
3.2 Un símbolo abierto al encuentro.....	71
3.3 Un símbolo existente y actuante.....	72
3.4 Un símbolo en sí mismo trascendente.....	74
3.5 Un símbolo relacional.....	75
3.6 Renovación simbólica.....	77
3.7 Un renovado entendimiento de las verdades cristianas.....	78
3.8 Un símbolo comunitario renovado.....	83
3.9 Un símbolo leído desde una pedagogía experiencial del encuentro.....	86
Conclusiones.....	92
Bibliografía.....	95

Presentación

Los seres humanos, hoy y siempre, hemos tenido la necesidad de comunicarnos. En esta última década, la relación comunicativa en sí misma ha evolucionado, porque los medios de comunicación multimedia han posibilitado un mayor desarrollo, gracias a los avances tecnológicos.

Esto ha afectado la manera de relacionarnos los seres humanos. Relación en ocasiones tortuosa, principalmente para aquellos que no entienden los nuevos signos y símbolos, que se van creando y van siendo adoptados por las personas para comunicarse, en especial los jóvenes, basta que uno de ellos muestre como es su comunicación en las llamadas redes sociales, para darse cuenta de ello.

Lo preocupante de tal realidad se da, cuando el lenguaje empleado en la comunicación, no tiene significado o sentido para los que lo escuchan o hablan. De esta manera, tal lenguaje se vuelve obsoleto, vacío, pues, no dice nada, o en muchas ocasiones se desvirtúa, volviéndose otra cosa, que nada tiene que ver con lo significado al principio.

El abordar el tema del lenguaje sacramental, desde la teología sistemática, tiene como pretensión enfrentar la crisis que se está viviendo en la Iglesia católica. Donde, el lenguaje sacramental “usado” para propiciar, entre sus fieles, la respuesta al encuentro con Dios, y que descubran en Jesucristo la auténtica opción para su vida.

La aventura en la que nos hemos embarcado, no tiene otro motivo que seguir suscitando ese encuentro personal con Cristo el Señor, mediante un lenguaje sacramental entendible, dicente, trascendente, renovado, propiciador de la vivencia necesaria para descubrir, en la propia existencia, al Dios cercano que se hace presente de muchas formas, de manera especial en los símbolos sacramentales. Iluminado por la categoría del lenguaje simbólico que ha tenido gran desarrollo en el ámbito teológico en las últimas décadas, la persona de Jesús como fundamento último de todo sacramento, y el mismo ser humano concebido en su cotidianidad como símbolo. Desde una pedagogía que atienda tanto al mismo ser de los sacramentos, como a la experiencia de fe, de quienes vemos en ellos, símbolos concretos del amor de Dios.

Introducción

La teología sistemática sacramental, es consciente de una realidad de crisis que están viviendo los sacramentos al interior de la Iglesia en la actualidad¹. Crisis que se enfoca dentro del sentido, la vivencia y la significación sacramental, que da pie, a que se conviertan en algo carente de vitalidad, intrascendente e in-significante². Este trípode, se refleja en la relación que establecen la mayoría de los fieles cristianos con los sacramentos, convirtiéndolos sólo en algo meramente social, en costumbrismos. Creando así, un sincretismo sin ningún compromiso vital, que sería la demanda de cualquier sacramento dentro de una coherente vida de fe.

En consecuencia, se vive la desvirtualización de los medios más genuinos y auténticos que tiene la Iglesia católica (que en sí misma es un sacramento³) para propiciar la comunión entre las personas, el encuentro con Jesucristo, el gran sacramento por antonomasia, y la integración de cada cristiano al plan salvífico de Dios.

Medios que entendemos aquí, como aquello que sin dejar de ser una realidad de este mundo, tienen en sí mismo la capacidad de hablar de otro mundo, un mundo al cual accedemos por la propia experiencia, ese mundo humano de nuestras vivencias profundas, eso que fundamenta nuestra propia existencia, de los valores incuestionables y de lo que da pleno sentido a la propia vida⁴.

La dificultad para un joven en la actualidad, y para la mayoría de los cristianos, de entender el septenario sacramental, y la propia vida como sacramento, se agudiza en el ambiente circundante. Una sociedad que induce a vivir de manera superficial, imposibilitando que se pueda preguntar por lo realmente fundante y lo que tiene auténtico sentido en la vida. Siendo, que la única forma de vivir auténticamente, es ser consciente de todo aquello que sucede en nuestro interior, captado únicamente cuando

¹ Cf, Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida* (Salamanca: Sal Terrae, 1985), 11; Víctor Codina, *El mundo de los sacramentos* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), 121; Jesús Espeja, *Para comprender los sacramentos* (Navarra: Verbo Divino, 1990), 5; Isabel Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos: experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial* (Bogotá: San Pablo, 1993), 7.

² Cf, Isabel Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 7.

³ Cf, Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1964), 27 ss.

⁴ Cf, Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida* (Salamanca: Sal Terrae, 1985), 24.

somos capaces de profundizar en ese mismo interior, evitando quedarnos en lo superficial.

Vivir auténticamente, es llegar a descubrir lo que se encuentra detrás de lo que se capta empíricamente: el sentido, lo significativo, eso que posee la capacidad de hacernos conectar con la propia interioridad, ahí, donde realmente hacemos comunión con Dios.

El problema radica en que el joven, no sabe lo que se encuentra detrás de los sacramentos, tal vez no se le ha explicado o demostrado, y por ende, no tiene idea de lo que se celebra en ellos, ni mucho menos muestra interés. ¿Cómo crear las condiciones que hagan posible la conexión con su interioridad y su experiencia de fe mediante unos símbolos sacramentales ya vigentes?

El joven, muchas veces inconscientemente, vive la realidad interior de las cosas con naturalidad y sentido, es decir, elabora sacramentos en términos religiosos⁵. Esto le permite entender, que en ello hay unos elementos externos captados por los sentidos y otros que sólo se captan con los “ojos” interiores o espirituales. Siempre y cuando, sea capaz de interiorizar, tanto en las personas como en las cosas que están en juego. Tal interiorización provoca cambios en su manera de ser y hacer en el mundo. Porque en sí, estamos frente a hombres y mujeres sensibles a lo simbólico. Por eso el trabajo apremiante de la teología, es reflexionar e iluminar, para que esa sensibilidad simbólica pueda ser conducida a lo sacramental.

Lo anterior, no se debe mal entender como un “pansacramentalismo”, pues no creemos que todas las cosas sean sacramento por sí solas. El hombre es el único ser de la creación que puede hacer que las cosas sean sacramento, porque él mismo es sacramento y puede sacramentalizar otros seres. Si lográramos que nuestros niños y jóvenes se autoentendieran, ya no como esencia, sino como verdaderos creadores de significaciones, es decir, de discursos que tienen sentido, de valores culturales, de símbolos significativos⁶, estaríamos hablando que aun tiene cabida el lenguaje simbólico sacramental en su Iglesia, tal vez en otros términos, quizá con otros lenguajes, pero en definitiva no dejarían de ser sacramentos.

⁵ *Ibid*, 10.

⁶ Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 23.

Una nueva concepción del problema

Al abordar desde este punto de interés los sacramentos de la Iglesia, lo focal se encuentra dentro de lo que se ha denominado, lenguaje simbólico y la significatividad que tiene para los cristianos⁷, en especial para los jóvenes. Que no habla de otra cosa, sino del sentido de lo simbólico sacramental, que deja de ser propiedad privada de la jerarquía de la Iglesia, y se vuelven constitutivo de la vida humana⁸.

Ante este orden de ideas, ante el desafío concreto que nos impone el Concilio Vaticano II, y el panorama concreto, no satisfactorio por cierto, que vive un joven con relación a los sacramentos: *¿Qué nueva dirección debería tomar el lenguaje sacramental cristiano para que pueda posibilitar al joven conectar con la experiencia de vida de Dios en su interior?*

La intención es tocar una problemática totalmente distinta, la del lenguaje y el símbolo en los sacramentos, no su causa e instrumentalización, que en varios tratados históricos eclesiales ya ha sido expuesta. Es un cambio de lenguaje, que nada tiene que ver con una superficial restauración de la fachada de nuestros sacramentos.

Tanto personal como comunitariamente, la vivencia de los sacramentos, tiene la virtud de aportar vida a la propia vida, porque implica de alguna manera, tal vez misteriosa, la existencia entera de quien los recibe, con sus defectos o virtudes, reconvocos o avatares⁹. De allí, es que los podemos celebrar.

La crisis de sentido y significación de los sacramentos vivida dentro de la Iglesia, merece la atención y el cuestionamiento de toda ella. Los sacramentos son caminos privilegiados para la propiciación del encuentro con el Resucitado dentro del ser mismo de la Iglesia. Pero además, siendo el mismo Jesucristo el Sacramento por excelencia y la Iglesia por si misma sacramento, ¿qué ocasionaría una mala interpretación de esto? ¿Qué

⁷Evitando todo reduccionismo y siendo conscientes de la realidad pluridimensional, pregnante y misteriosa que tienen los sacramentos.

⁸ Cf,Boff, *Los sacramentos...* 17.

⁹ Cf,María José Arana, *Cuando los sacramentos se hacen vida, en clave de mujer* (Bilbao: Descleé De Brouwer, 2008), 15.

ocurriría si se sigue manejando un lenguaje anquilosado dentro del lenguaje sacramental?

La propuesta aquí, es indagar por un lenguaje renovado, digerible, entendible para todos aquellos que se deciden seguir a Cristo muerto-resucitado, de manera educativa, dentro de una Iglesia incluyente, sin cerrarnos a otras propuestas que se puedan ir formulando.

Digamos que es un problema epistemológico, digamos que es un problema hermenéutico o de comunicación, pero es ante todo un problema antropológico, que merece toda nuestra atención y esfuerzo para ser resuelto. Sin demeritar nuestro objetivo teológico y teniendo en nuestro horizonte reflexivo, la necesidad real de incluir nuevos tipos de lenguaje, nuevos significados. Donde el símbolo pueda hablar por sí sólo y sea un verdadero puente entre lo humano y lo divino, dimensiones que se encuentran ya en el mismo hombre, gracias al misterio de la Encarnación, y un medio también, en la comunión con los mismos hermanos.

Lo primordial, será entonces, aportar dentro de un marco teológico coherente con la propia realidad, un lenguaje apropiado para que nuestros jóvenes del siglo XXI puedan echar mano de los medios que tiene su Iglesia, para el encuentro personal con Jesús el Cristo, en una auténtica y consciente integración en el plan salvífico de Dios.

En cuanto al método

Nuestro objetivo corre en las líneas de establecer algunas condiciones de posibilidad, desde la categoría símbolo, que hagan factible una actualización del lenguaje sacramental, con vista a que pueda seguir siendo signico en la vida de los jóvenes latinoamericanos del siglo XXI.

Así entonces, nuestra tarea será, *señalarla razón y las consecuencias de la crisis en que se encuentran los sacramentos hoy en día, y tener un acercamiento al concepto símbolo y su lenguaje, desde una visión teológica*, con vista a la renovación del lenguaje sacramental.

La aportación de elementos bíblicos y teológicos, que descubran a Jesús el Cristo actuante y dialogante en la historia, como la Persona que da sentido y significado a todo sacramento, desde la categoría de símbolo.

Y verificar de qué manera el ser humano, en especial el joven, llega a hacer símbolo, como condición de posibilidad para abrirse a la experiencia sacramental signica, desde el referente del lenguaje simbólico sacramental, dentro de un proceso pedagógico.

Se ha optado por el método *Textos, Contextos y Pretextos*¹⁰, inscrito dentro de la teología latinoamericana. Opción fundamentada por aporta los elementos necesarios, para el desarrollo de nuestra investigación e iluminar los pasos concretos que quieredar.

La *mediación hermenéutica* nos ayudará a profundizar sobre la situación de crisis que vive el lenguaje sacramental en la actualidad; posibilita rastrear las consecuencias que esta crisis produce en la vida de fe de los jóvenes; ayuda a la lectura bíblica-cristológica, con referente sacramental; e ilumina el ser y acontecer de los sacramentos en el hoy de nuestra historia.

La *mediación crítica-teórica*, con sus referencias específicas al material bibliográfico documental, hace posible verificar la aplicación que en materia de lenguaje sacramental, la reflexión teológica ha venido teniendo sobre la pérdida de sentido y de significado de los sacramentos cristianos, desde el Concilio Vaticano II hasta la fecha.

La *mediación práxica*, nos coloca en un plano de poder argumentar sobre los criterios que iluminen una verdadera actualización del lenguaje sacramental; indica si tal pretensión es factible o en definitiva debemos dejar que la crisis siga avanzando, trayendo consecuencias negativas en la relación personal de los jóvenes con Cristo el Señor, y enfocar nuestra mirada en cosas más “útiles” en la liberación de los jóvenes, y de todo cristiano que experimente los sacramentos.

Como sacramento se ha querido definir desde los aportes de Leonardo Boff: aquello que sin dejar de ser una realidad de este mundo, tiene en sí misma la capacidad

¹⁰Cf, Este método hace referencia a los lineamientos de Alberto Parra en: Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos: Teología fundamental* (Bogotá: Digiprint Editores, 2003), 312.

de hablar de otro mundo, un mundo al cual accedemos por la propia experiencia, ese mundo humano de nuestras vivencias profundas, eso que fundamenta nuestra propia existencia, de los valores incuestionables y de lo que da pleno sentido a la propia existencia, que en sí mismos son medios, recursos, signos, símbolos y elementos que evocan, sugieren, expresan y vuelcan el corazón iluminado hacia el misterio, propiciando una experiencia existencial de fe¹¹. Por eso, para muchos autores, Jesucristo será un sacramento, en el sentido de que se ha quedado en ellos como vida de los cristianos.

Entendemos como lenguaje simbólico sacramental, la expresión verbal o simbólica de una experiencia vivida, por eso, tiene la capacidad de extenderse a todos los sistemas de significación, los cuales poseen una estructura dentro de la cual existen significantes que permiten expresar significados¹².

Ahora bien, la fe se puede testimoniar no sólo con hechos, sino también con palabras, aquí palabra (predicación) y hecho (símbolo) se complementan. Pero sucede que el lenguaje de la fe viene a ser, para muchos oyentes, como una lengua extranjera o extraña que pocos lo terminan de entender, pues para la mayoría es incomprensible, y al ser así, la respuesta de la mayoría es de mudez y sordera¹³.

El lenguaje sacramental, cuenta de tres dimensiones: evocativa, auto-aplicativa y formativa. Al mismo tiempo es siempre una pre llamada: in-voca, una posibilidad de identificación personal y comunitaria: con-voca; y una narración de un acontecimiento o experiencia: e-voca. “Y podemos agregar: motivación a una respuesta o comportamiento: provoca”¹⁴. ¿Qué hacer cuando los sacramentos han perdido esto? o mejor dicho ¿Qué hacer cuando toda una comunidad ha empobrecido el lenguaje sacramental?

El contexto de crisis del lenguaje sacramental que se encuentra a la base de nuestra reflexión, tiene entre sus características que el sacramento no e-voca, es decir, no

¹¹ Cf, Muro, *Los sacramentos señales...* 79.

¹² Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 49.

¹³ Cf, Muro, *Los sacramentos señales...* 6-7.

¹⁴ *Ibid*, 50.

es capaz de llamar a la experiencia de fe o a la necesidad de la trascendencia del joven y por ende, le es imposible conectar con su interioridad, donde, como sabemos, Dios nos habita. También, no con-voca, es decir, si nos congregamos para celebrar un sacramento, será por mero compromiso social, o porque se encuentra dentro de la cultura. Eso muy pocas veces es para celebrar algo que ya se está viviendo y, por lo mismo, no tiene sentido el congregarnos como comunidad celebrativa. Y tampoco in-voca lo que en sí mismo somos, hijos de Dios que celebramos su amor y presencia entre nosotros por medio de símbolos y palabras que lo hacen más visible. Ni mucho menos, puede provocar un compromiso a ser coherente desde la vida, teniendo como parámetro a Jesús el Cristo.

Lo más obvio cuando las cosas, en este caso los sacramentos, pierden su sentido y significado, lo primero es preguntarse, ¿Por qué perdieron su sentido? ¿Dónde se perdió su significado? Queriendo, de alguna manera, indagar por las causas de tal situación, y así, no volver a tropezar con la misma piedra. Pero la pregunta que tendrá que venir con todo su fuerza será, ¿Valdrá la pena que recobren su sentido y significado? ¿Por qué? ¿Para qué? Pregunta que justificará el por qué deben de ser revisados. Pues si atendemos bien el hecho sacramental, nos daríamos cuenta, que está en estrecha relación con la identidad cristiana, es decir, si los sacramentos ya no tienen sentido y significado, lo mismo está pasando con la identidad de los cristianos.¹⁵

El sentido del lenguaje sacramental, está referido a la capacidad del hombre de ser trascendente, el hombre, espíritu en el mundo, espíritu realizado corporalmente es el centro donde se produce la comunicación de lo físico y lo impalpable. Un ser capaz de descubrir la cercanía de muchos símbolos que nos rodean y nos hablan, nos interpelan¹⁶, que nos llevan a algún lugar, a la comunión con Dios.

El significado del sacramento, apunta directamente a que diga algo, que comunique lo que quiere comunicar, pero sin tantas arandelas que confundan o tan escueto que se quede mudo. Tanto el sentido como el significado, están íntimamente

¹⁵ Cf, Muro, *Los sacramentos señales...* 14.

¹⁶ Cf, Maldonado, *Sacramentalidad evangélica...* 21

relacionados con la vida. La vivencia de todo aquel que se permite experimentar en su interior la presencia si se quiere a “elusiva” de Dios¹⁷.

Educar evangelizando

Pilar Yeste Cabello afirma que los jóvenes dentro de la Iglesia no son una cultura aparte, sino un rápido reflejo social de lo que vivimos. En muchas ocasiones deja frío a quien tiene la capacidad de observación¹⁸. Sin embargo, con otros modos o lenguajes, los jóvenes siguen buscando una espiritualidad, puede ser con menor fuerza, pero es un hecho que persiste.

Vemos a muchos jóvenes indiferentes a los sacramentos, e incluso con rechazo y repudio. Hay otros, que en búsqueda de esa necesidad de relación con la Trascendencia buscan nuevas formas de espiritualidad: Nueva Era, tipos de oraciones o ritos orientales, sectas, etc. Y cuando no, formas antirreligiosas y pseudorreligiosas llenan su vestido, su música, su estética, sus personajes míticos, sus drogas. Convirtiéndose estas búsquedas vacías y hasta peligrosas en una mortal dependencia económica, y muchas veces vital¹⁹. ¿Acaso esto no es una denuncia profética para la Iglesia?

En *El Principito*, Antoin de Saint-Exupéry hace esta afirmación “Cuando el misterio es demasiado impresionante no es posible desobedecer”²⁰. Esto en referencia a los sacramentos se puede entender, que cuando logran impactar en nuestro propio ser, hacen posible el diálogo con el mismo Dios y con los hermanos, pues “los sacramentos son encuentros interpersonales entre los fieles y Cristo”²¹ y a través de estos encuentros personales Cristo nos transforma y al mismo tiempo, si es lo bastante significativo y tiene sentido en nuestra propia vida, no se pone ningún reparo y nos dejamos transformar. Y esto no es posible, si no hay una educación que vaya más allá de mera instrucción o adoctrinamiento.

¹⁷ Cf, José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Santander: Sal Terrae, 1999), 151.

¹⁸ Cf, Arana, *Cuando los sacramentos se hacen vida...* 80.

¹⁹ *Ibid.* 81.

²⁰ Antoin de Saint-Exupery, *El Principito* (Buenos Aires: Emecé, 1951), 12.

²¹ Muro, *Los sacramentos señales...* 81.

Aquí, no estamos hablando de lo “mágico” que algunos han querido explotar en la celebración de los sacramentos. Lo que queremos resaltar es el compromiso auténtico, que pueden asumir los jóvenes cuando le encuentran sentido a algo que para ellos, tiene significado y aporta vida a sus vidas. Baste poner como ejemplo: las barras bravas de los equipos de fútbol profesional de Colombia, ¿Quién de sus integrantes no daría la vida por su equipo?

No se quiere desconocer que el lenguaje de los sacramentos, será siempre algo “extraño” y nos debemos irritar por esto, pues no se puede resolver de ningún modo. Así, el conflicto es inevitable pero al mismo tiempo provechoso, ya que los sacramentos tienen que estar de acuerdo con esa superación que se pide en el mismo Evangelio²².

¿Por qué proponer la renovación del lenguaje de los sacramentos? Desde la perspectiva de una Iglesia-comunión, las formas de comunicarse son indispensables para llevar a cabo esa comunión, y si los sacramentos pueden ser o son esos medios para lograrlo, hay que hacerlos entendibles, hay que renovar su lenguaje.

Tal vez alguien podría argumentar sobre la gracia agraciada de los mismos sacramentos, que desde hace tiempo le han llamado con la fórmula *ex opere operato*. Pero no debemos olvidar, que ante todo nuestra comunión es con un Dios personal-dialogal, donde, como toda comunicación, necesita de la libertad del otro para que se de esa misma comunión.

Tal vez esta renovación nos lance al fondo de lo epistémico del sacramento y nos revierta a nuestra propia antropología y de allí nos mande a revisar nuestra propia comunicación eclesial, pues ante una crisis nos quedan varias posturas: negar, silenciar la realidad inminente, atacar al mensajero o aceptar la situación y ponernos manos a la obra en lo que nos compete. Siendo conscientes que donde no hay crisis no existe la posibilidad de dar vida a nuevas cosas.

²² Cf. Bernard Bro, *El hombre y los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 1968), 245-246.

Dando respuesta a los desafíos presentes

La renovación del lenguaje sacramental es respuesta a la Iglesia del Vaticano II, que desea que los cristianos comprendamos los sacramentos con el mayor provecho posible, pues de su comprensión depende la aproximación del Misterio de Jesucristo²³.

Pero tal deseo sólo ha quedado bien redactado, y no se ha tomado en cuenta en la realidad. Sin espíritu alarmista ni espíritu pesimista, hay que decir que esta crisis del lenguaje sacramental no ha sido tomada en cuenta como lo amerita. Algunos autores lo nombran e incluso lo abordan, pero no dan pistas concretas para afrontar la situación del lenguaje sacramental.

¿Se debe partir de los mismos símbolos sacramentales para lograr un verdadero sentido actual y un significado dicente a los jóvenes de hoy? ¿Se debe tener en cuenta las ciencias modernas: psicología, sociología, antropología, epistemología para hacer entendibles los símbolos sacramentales, y acomodar el lenguaje, y no hacer que los jóvenes se acomoden al lenguaje?

El sacramento por excelencia, digámoslo una vez más, es Cristo el Señor. Por eso, es absolutamente necesario el conocimiento de Jesús como sacramento del Padre. Esto tendrá como punto de partida, los elementos bíblicos-teológicos que en la actualidad siguen teniendo valor y son sugerentes, para descubrir así, que no es lo más conveniente para una lectura adecuada de la figura de Cristo-Jesús hoy.

Si revisamos la teología del encuentro, podremos analizar los elementos significativos que pueden llevarnos a una auténtica renovación del lenguaje sacramental, siendo coherentes con los mismos criterios que sugiere esta teología.

Pero no debemos ignorar que en toda acción humana está presente el quehacer pedagógico, que tiene como finalidad la reforma de la sociedad, la transformación del mundo desde una reflexión teórica de los sistemas educativos. Y entiende la acción humana, no como hacer cosas, actividades desconectadas de la realidad o que no tienen un sentido, una finalidad.

²³Cf, Muro, *Los sacramentos señales...* 43

La acción humana incluye todas las dimensiones de la persona, el contexto en el que está inmerso, se cuestiona por el sentido de la vida, es consciente de la realidad que está viviendo, busca respuestas a los problemas que la sociedad le está planteando, es decir, que la acción humana no se reduce sólo a actos concretos, sino que va más allá. Un modelo que vivió a plenitud la acción humana es Jesús, porque no se limitó a hacer actividades carentes de sentido, sino que éstas estaban impregnadas de sentido, de vida, de entrega, servicio hacia el otro. Pero ¿qué pedagogía?

Somos conscientes, de que renovación y modificación no son sinónimas. Modificación, sugiere tener a la base de lo que ya se posee y desde allí seguir creando el sentido y significado vivencial de los sacramentos. Cuando se habla de renovación, no es otra cosa, que tocar las mismas estructuras de algo para causar una mayor vivencia, removiendo quizá eso que no ayuda a que los sacramentos sean verdaderamente dicentes en el mundo de hoy. Por eso, nos inclinamos por renovación, pues vemos la necesidad de tocar la estructura misma del lenguaje sacramental para hacerlo más sígnico a los jóvenes de hoy.

¿Un lenguaje simbólico sacramental sígnico?

Si los seres humanos aún no tenemos otra manera de comunicarnos que el lenguaje, con todas sus limitaciones, lo mínimo que podemos hacer es hablar todos, un mismo lenguaje entendible, digerible, pues es la única forma de relacionarnos y poder hacer comunión.

De esta misma forma, una Iglesia llamada a ser comunión desde esa relación del misterio Trinitario, su lenguaje debe ser algo que pueda convertirse en vehículo de esa comunión, y el cual puede ser entendido por la mayoría de quienes conformamos esa misma Iglesia.

Algunos teólogos y pensadores han aportado respuestas importantes para la solución del problema del lenguaje en los sacramentos. Éstas han girado en torno a la teología sistemática, dando una respuesta desde el modelo simbólico, es decir, entender

el sacramento como símbolo²⁴; otros se han aventurado dando una respuesta desde lo antropológico experiencial, descubriendo en el sacramento la trascendencia de éste: “Las realidades con las que nos relacionamos pueden servirnos de puente para trasladarnos a otros niveles de significación, en la medida en que éstas son importantes para cada uno, cuando éstas evocan algo más de lo que simplemente vemos”²⁵.

Hay otros autores, que desde lo teológico hacen la invitación a la inteligibilidad de los sacramentos, partiendo del misterio de salvación de Cristo y su Iglesia, evitando su aislamiento. Así, los sacramentos son unidad indisoluble entre acción humana y una intervención divina. Y dentro de la Sagrada Escritura, se ha echado mano de los métodos exegéticos para fundamentar el sentido bíblico de cada sacramento.

En cuanto a lo cultural, se argumenta que al hombre occidental le cuesta trabajo dar en su vida espacio a la acción simbólica. Y si bien, ésta se ha renovado, por otro lado, ha perdido fuerza ante las tendencias racionalistas, que presentan a los sacramentos como algo unívoco. Y en lo ritual, se descubre que los sacramentos se encuentran fijados de una forma bastante tradicional y hierática, produciendo una reacción negativa. Por eso, se propone mostrar, en especial a los jóvenes, que el hombre en su vida recurre a los ritos, porque éstos favorecen e incluso realizan el compromiso y la comunión interpersonal²⁶.

En el capítulo segundo de la sesión XXI del concilio de Trento se dice que la iglesia tiene potestad para cambiar en los sacramentos todo aquello que sea conveniente para utilidad de los fieles, de acuerdo con la variedad de circunstancias, tiempos y lugares, pero con tal que se respete la sustancia de los mismos sacramentos²⁷. Pero el

²⁴ Cf, Karl Rahner, *Escritos de Teología: Para una teología del símbolo*, vol.4 (Madrid: Taurus, 1964), 283-322.

²⁵ Boff, *Los sacramentos...* 29-31.

²⁶ Cf, Cor Traets, “Orientaciones para una teología de los sacramentos”, *Selecciones de Teología*, vol. 12, núm. 47 (Jul.-Sep., 1973): 214.

²⁷ Cf, Heinrich Joseph Dominik Denzinger, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Bologna: EDB, 2009), 844.

problema se encuentra que en Trento y en ni ningún otro documento solemne de la iglesia se ha llegado a definir lo sustancial del sacramento²⁸.

Desde el Concilio Vaticano II, se habla ampliamente de la Iglesia como sacramento. Ya en la Constitución sobre la liturgia, se refleja la necesidad de la fe para ver a la Iglesia como sacramento en cuanto, debe ser comprendida a partir de la exigencia primordial y fundamental puesta al hombre, siéndole necesario creer en Cristo para ser salvado. De esta manera, la fe debe encarnarse de manera real al acontecimiento sacramental, haciendo insistencia en la función mediadora de la fe de la Iglesia; y mantiene intocable no tanto la sustancia del sacramento, sino la unidad sustancial del rito romano al establecer las normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos²⁹. Sin embargo, a la hora de acometer la reforma de la Liturgia, el Concilio Vaticano II concede mucha importancia al lenguaje, pero no sólo en cuanto a la utilización de las lenguas vulgares en el ceremonial de la Iglesia sino, más bien, a la incorporación de las tradiciones y genio de cada pueblo al culto divino³⁰.

Este trabajo de investigación busca de alguna manera seguir aportando a la reflexión sobre la crisis sacramental que vive la Iglesia católica, con argumentos lo suficientemente válidos para llamar la atención de quienes tienen la capacidad y responsabilidad de hacerlo. Sin buscar polemizar o dividir aún más a la misma Iglesia. Teniendo en el fondo la fe-esperanza que Dios uno y trino se sigue comunicando con nosotros de cualquier forma y manera, y no redundando en lo que razonemos o no esa gratitud suya.

²⁸ Cf, José María Castillo, *Símbolos de libertad, teología de los sacramentos* (Salamanca: Verdad e Imagen. 1980), 442.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf, Concilio Vaticano II, *Constitución sobre la sagrada liturgia*: 59, 66, 63, 36,37, 38, 40, 49 (Madrid: BAC, 1965).

CAPITULO I: Un símbolo dinámico, sensible y captable

1.1 Crisis hoy en el lenguaje sacramental: motivos, características, consecuencias en la vida de fe de los jóvenes.

Que hay una crisis en la actualidad dentro de la Iglesia católica, eso lo puede constatar tanto el ilustrado teólogo, como la viejecita que asiste a la eucaristía cada domingo. Cada uno desde su propia manera de concebir la realidad. Lo que entendemos aquí por crisis, no es otra cosa que la tensión que se genera entre las estructuras ya establecidas y los nuevos modos de concebir, vivir tal o cual cosa eclesial.

Esta crisis, no es para tener un espíritu alarmista o pesimista, aunque sin duda se puede tomar así. Todo lo contrario, no se puede concebir algo nuevo, si lo que existe hasta ahora no entra en crisis. Es decir, si no hay crisis no se podría proponer algo nuevo, y por ende, caeríamos en un estado estático, inerte, lo contrario al mismo ser del hombre, que se hace *siendo*. Queriendo indicar con este cambio, movimiento, creatividad, apertura. Crisis en este sentido es novedad, es renovación, y sobre todo, es desafío que nos tenemos que plantear ante la vida de fe de los cristianos católicos, particularmente en los jóvenes, en quienes podemos ver, que aun se puede injertar nuevos motivos para renovar la sociedad y la misma Iglesia.

Los motivos y las causas en el camino, que en la actualidad no nos ponen en comunión con Dios por medio de los símbolos sacramentales, son muchos y de variadas características. Aquí se abordarán sólo aquellas que, por la amplitud de su influjo en la crisis que padecemos, son notables:

1. El teólogo Joseph Ratzinger anota en su pensamiento, que la crisis actual de la Iglesia tiene una de sus causas en el choque de dos modelos con incompatible ímpetu en el seno de ella misma. Estos a saber son: tradición y razón. Una razón que no da cabida a que una tradición, bien entendida, sea fundamento enriquecedor de la misma realidad, de lo contrario, esa realidad se vacía poco a poco. Pues, por tradición sólo concibe una vinculación del hombre

al pasado, de tal modo que ésta simplemente estorba en su orientación al futuro. “Así, pues, el intento de fundamentar la humanidad en la tradición se pone su fundamentación en la razón emancipadora, crítica respecto de la tradición”³¹. Inevitablemente esta razón no concibe que la tradición *es*, está ahí y no la podemos negar, ni mucho menos eliminar. Y qué decir de la tradición, muchas veces pecadora con aquellos que no piensan y actúan como ella en un momento histórico determinado.

2. Se habla también de una barbarización espiritual del hombre, que le impide llegar a un auténtico contacto interior. “Puede también deberse a nuestra ceguera, que es incapaz de captar toda una dimensión de lo real porque hemos sucumbido a una progresiva y tosca barbarización de nuestra capacidad espiritual de ver las cosas”³². Así, impenetrable el ser humano, las aproximaciones exteriores sólo serán acumulación de potencial agresivo o dudoso. Pero más aún, esta barbarización conduce a pensar que, todo lo no medible bajo parámetros políticos, económicos o utilitaristas no existe. Como resultado, se debe renunciar cada vez más al lenguaje que salga de estos parámetros. Precisamente, donde podemos situar al lenguaje simbólico sacramental.

3. En este mismo sentido y rescatando la denuncia hecha por R. Guardini en 1918, José María de Miguel González, menciona que otra causa de tal crisis es la incapacidad para el símbolo del hombre de la civilización técnico-industrial³³. Esto hoy en día sigue siendo vigente, querámoslo o no, porque, para más de uno, la única racionalidad es la científica que todo trata como cosa-objeto, y para la cual la interpretación simbólico-sacramental de la realidad es una farsa, ya que, no toda ella es objetivable. Esta mentalidad “científica” que se cierra a la experiencia simbólica, difícilmente entiende un lenguaje sacramental, y mucho menos reconoce la economía sacramental que hay en los sacramentos cristianos.

4. Otra causa de la crisis, en sentido del lenguaje sacramental, De Miguel González la nombra como “mentalidad ambiental”. Y la resume, como la actitud

³¹ Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos, materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985), 105.

³² *Ibidem*.

³³ Cf. José María de Miguel González, “Para una ‘actualización sacramental’ (TMA 41)”, *Salmanticensis*, vol. 44, núm. 2 (may.-ago., 1997): 150.

de gnósticos modernos que dicen que “algo” tiene que haber, pero este “algo”, completamente despersonalizado, no influye para nada en la vida del ser humano. A cambio, la presión de la mediática astral sobre multitud de personas, se hace cada vez más poderosa y arbitraria³⁴. Esta mentalidad rechaza a las “mediaciones”, por el simple hecho de que se acentúa de forma muy conceptualizada la trascendencia, que prácticamente relega a Dios fuera de este mundo. De esta forma, no se acepta que la salvación esté ligada a determinados hechos y acontecimientos históricos, es decir, no aceptan la estructura sacramental que en la pobreza (*Kénosis*), revela y comunica lo absoluto, el misterio, el amor de Dios³⁵.

5. Como motivo también podemos mencionar el simbolismo arcaico que la Iglesia presenta y ofrece como expresión de la revelación, de la fe y de la salvación. F Marty, en el artículo *Civilización técnica y símbolo* (*Civilisation technique et symbole*)³⁶, nos dice que el hombre moderno no ha perdido la sensibilidad para el símbolo, ha perdido más bien la sensibilidad para el simbolismo arcaico. Esto lo constata en espacios abiertos, que les llama *espacios de libertad*. Entre los cuales menciona el tiempo libre y la publicidad, donde el símbolo juega un papel de primer orden. Más bien, se ha perdido, indica la autora, la posibilidad de constituir un universo de formas simbólicas, que ayuden a articular los universos de pensamiento³⁷.

6. Otro factor decisivo ante la crisis, indica Juan Martín Velasco, es el notable incremento de la indiferencia y la increencia en países tradicionalmente religiosos. Aduce, con datos estadísticos elaborados en España, que los fieles no abandonan la práctica sacramental porque pierden la fe, sino que pierden la fe por el abandono continuado de la práctica. “Se está produciendo un trasvase de la religiosidad practicada a la indiferencia, vía disminución y/o falta de práctica. La caída de la práctica constituye una situación de plano inclinado, que conduce

³⁴*Ibid*, 153.

³⁵*Ibidem*.

³⁶ DS XIV, 1375 ss, citado en: De Miguel González, “Para una actualización... 150.

³⁷*Ibidem*.

insensiblemente a la indiferencia”³⁸. Indiferencia como resultado de la burocratización de las instituciones religiosas, la excesiva racionalización de sus mediaciones, la rutina de sus ritos y la dificultad para el ejercicio de las relaciones interpersonales.

7. El mismo Martín Velasco indica otra causa de la crisis, él la denomina *unpluralismo inabarcable*,³⁹ que se da dentro de la Iglesia como fruto de la secularización de nuestra sociedad. Pluralización que se traduce en la coexistencia de varios grupos y posturas personales, tanto de los fieles como del clero, con diferentes modelos de identidad en el interior de una misma Iglesia local. Situación que ha originado un craso “estallido” del cristianismo gracias a dos causas: 1) el lazo que unía creencias y prácticas se ha roto, lo cual hace que la creencia esté cada vez menos anclada en grupos y comportamientos específicos, apareciendo muchas veces los sincretismos; 2) la dispersión en los diferentes aspectos de la vida cristiana: oración, celebración, culto, etc. Esto debido a la introducción del individualismo característico de la sociedad actual. Dos causas que hacen del cristianismo una verdadera “religión en fragmentos”⁴⁰.

8. El exdirector del instituto pastoral de la Universidad de Salamanca, también nombra como posible origen de la crisis, la ruptura del Evangelio con la cultura moderna. “La crisis tiene probablemente su origen en la ruptura del Evangelio con la cultura moderna que Pablo VI constataba en la *Evangelii nuntiandi* como uno de los dramas de nuestro tiempo”⁴¹. Así, como se lea el complejísimo término de *Cultura* y se le atribuya un sentido, esa ruptura cobra rasgos diferentes. De esta manera nombra la cultura en tres sentidos: *la cultura “cultura”*, que su rasgo es el conflicto aun no zanjado en la práctica entre fe y ciencia. Nos coloca el ejemplo de la liturgia, donde la mayoría de sus textos se elaboraron antes de la aparición de la ciencia, y con frecuencia no compaginan con afirmaciones o concepciones del hombre moderno; *la cultura de la cotidianidad* o del vacío, de la intrascendencia, del hedonismo, marcada por

³⁸Juan Martín Velasco, “Situación socio-cultural y práctica sacramental”, *Phase*, núm. 34 (oct.-nov., 1994): 171-200.

³⁹*Ibid.* 176.

⁴⁰*Ibidem.*

⁴¹*Ibid.*, 180.

el predominio del *tener* sobre el *ser*, que impone la sociedad de consumo, gracias a la nueva forma de vida impuesta por los cambios sociales; y *la cultura en el sentido de la antropología cultural*, que lo hace suyo el Concilio Vaticano II (GS 53) y que tiene como rasgo característico, que lo cultico no empalma con la vida social y personal, y con la cultura ambiental. Considerado muchas veces como elemento dislocado, postizo, mantenido por pura costumbre.

9. Juan Martín Velasco desentraña una causa más de la crisis. Lo hace refiriéndose a las dificultades con las que tropieza el hombre de hoy frente al cristianismo, llamadas por el Cardenal Martini como “sospechas que despierta la Iglesia en los hombres de hoy”, refiriéndose al anuncio del Evangelio, la moral eclesiástica, la Iglesia como institución y los sacramentos. Sobre éstos últimos, cita Velasco, “sospecha ante los ritos y sacramentos, percibidos como gestos externos para la conciencia y razón humana, que llegan a procurar a la Iglesia una especie de monopolio en las relaciones entre hombre y Dios”⁴². De esta sospecha se generan dificultades religiosas en la práctica de los sacramentos⁴³. Esta son: las *mediaciones*, que sin pasar por una adhesión al Misterio del hombre, la iglesia jerárquica las impone con el riesgo de desvirtuarlas y convertirlas en verdaderos obstáculos para el surgimiento de una auténtica actitud religiosa; las *distorsiones*, generadas por las concepciones de perdición, necesidad de salvación, premiación en “el más allá”, funciones de un dios ocioso que no interviene para nada en la vida religiosa; y *la recomposición del sistema de mediaciones*, que nos hace sospechar de las teologías subjetivistas y objetivistas ritualistas, y la no claridad de la teología que pone a Cristo como sacramento primordial. Y junto a esto, la pertenencia eclesial a una institución que ha perdido la credibilidad de sus fieles, ocasionando que los sacramentos sean percibidos como adoctrinamiento, dominio, adormecimiento de la conciencia por parte de la Iglesia y sus autoridades.

10. También, se alude a una causa sociológica, donde muchas veces la Iglesia llamada a ser signo, es una yuxtaposición de personas que piensan, dicen y

⁴²*Ibidem.*

⁴³*Ibid*, 187.

hacen las cosas más disímiles y opuestas. Pues si bien, la significación de la Iglesia depende de la actividad comunitaria que apunta a la unidad, la vida sacramental constituye el polo opuesto, lo individual. Por poner un ejemplo, en la eucaristía, sacramento comunitario por excelencia, cada uno se acerca a éste rodeado de personas más o menos desconocidas y que seguirán, después de la “comunión”, siendo igualmente más o menos desconocidas. ¿Dónde se encuentra la comunión? Y es que incluso, en la fuente y culmen de toda vida cristiana como es la eucaristía, se argumenta que “comulgan” actitudes que romperían cualquier intento serio de reunión o discusión, y que, ciertamente, hacen perder a un grupo de hombres y de mujeres, así constituidos, toda significación determinada de una auténtica comunión⁴⁴, de una vida sacramental.

11. Hay quienes hablan que la crisis del lenguaje sacramental y su pérdida de sentido se debe a la renovación misma de la Iglesia. De ahí la reforma litúrgica, que hizo comprensible los ritos sacramentales; la idea de una Iglesia que no tiene otra existencia que servir, en diálogo, al mundo; de ahí que los sacramentos aparezcan en función de la comunidad y no al revés; y que, al mirar los caminos de la gracia no podamos concebir que Dios solamente la ofrezca a quienes se sometan a un determinado rito⁴⁵. Así, no se trata de mera pérdida de sensibilidad cristiana. “Es lo cristiano de lo más cristiano lo que lleva a esa crisis. Es el Espíritu mismo de Cristo que vive en su Iglesia quien la provoca”⁴⁶, ese Espíritu que sigue creando nuevas todas las cosas.

En tal contexto es donde el lenguaje simbólico sacramental, y a decir lenguaje nos referimos a interacción, comunicación, comunión, ya no in-voca, no con-voca, no e-voca, y tampoco pro-voca a muchos jóvenes cristianos católicos, que sólo por el hechode

⁴⁴*Ibid*, 186-1877.

⁴⁵ Cf, Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el laico adulto: los sacramentos hoy* (Buenos Aires: Ed Carlos Lohlé, 1975), 10.

⁴⁶*Ibid*, 27.

serlo, tal lenguaje debería de tener esas dimensiones anotadas por Leonardo Boff⁴⁷, puesto que, sólo por los símbolos religiosos el hombre puede comunicarse con Dios⁴⁸.

Pero la realidad dice que no, el lenguaje simbólico es extraño en la vivencia de fe, en cientos y cientos de jóvenes que ven al cristianismo católico, si bien como parte de su cultura, refiriéndonos al contexto latinoamericano, muy ajeno a que pueda ser signico en su existencia, y mucho menos, que usando unos símbolos llamados sacramentos, les pueda aportar en ellos un sentido diferente, al que aporta cualquier estructura dominante o alienante.

Consecuentemente, los jóvenes que se arriesgan, desde una propia experiencia de fe, a seguir lo propuesto por la Iglesia cristiana católica, se encuentran con el gran obstáculo, no menos aterrador, la indiferencia, la incomprensión de un lenguaje que no va con lo que les propone la sociedad en sentido de solidaridad, derechos humanos, naturaleza.

No intentamos con este punto de vista decir, que el cristianismo tiene que estar a la vanguardia de lo exigido por una sociedad que procura un “cierto bienestar” de sus integrantes; tampoco, se trata de equiparar la religión cristiana a una moda que impera dentro de un contexto consumista y voraz; ni mucho menos, que el cristianismo se convierta, o lo convirtamos, en una especie de “religión a la carta” para satisfacer los gustos y necesidades del hombre actual.

Pero si nos planteamos, al menos por ahora de manera reflexiva e iluminativa, la tarea de renovar, de forma pedagógica y educativa, un lenguaje sacramental que ha quedado muchas veces vacío de sentido, y en otras tantas, desvirtualizado de lo que en realidad debería de ser.

1.2 Tríptico esencial: sentido, significado, vivencia del lenguaje simbólico

Tomar la triada sentido-significado-vivencia en nuestra reflexión, es otorgarle con toda justicia, anota Dionisio Borobio, el puesto que le corresponde al hombre

⁴⁷ Cf, Boff, *Los sacramentos...* 24.

⁴⁸ Cf, Dionisio Borobio, *Celebrar para vivir, liturgia y sacramentos de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 160.

creyente dentro de la dinámica de los símbolos sacramentales. Pues, “ya no se trata solamente del puesto de la fe, sino más bien del puesto del hombre creyente, en la totalidad de su ser, en los sacramentos”⁴⁹. Y por ende, el lugar correspondiente a los sacramentos, sin menos cabos, es decir, sin colocarlos como centro de la vida cristiana, o concebirlos como mero apéndice de la misma.

Lo anterior exige e implica, en el mejor de los casos, un nuevo modo de pensar al sujeto de los sacramentos, quien puede celebrar, se puede autoimplicar en ellos desde su realidad vital, con sus valores más profundos y dimensiones agraciadas. En palabras de Bernard Cooke, “dado el poder que poseen los símbolos para tocar todo el espectro de nuestra conciencia, son medios privilegiados de expresión de nuestras experiencias más profundas, importantes e inquietantes, una poderosa fuerza que modela el modo en que pensamos, y vivimos”⁵⁰, y porque no decirlo, creemos. Aquí se abre la cuestión ¿Si el hombre es sujeto de los sacramentos, dónde queda Dios en la teología sacramental simbólica?

A este respecto, vemos fundamentales, no sin sus limitaciones, los importantes aportes, tanto de Louis Marie Chauvet legados en sus obras, para nuestro asunto en *Símbolo y Sacramento*. Donde, en su propósito de ofrecer una teología fundamental de la sacramentalidad, nos permite, a juicio propio, que los símbolos sacramentales se destaquen por su propia fuerza en la existencia cristiana. “Lejos de diluir los sacramentos en la vaguedad de una sacramentalidad general, dicha teología se apoya en ellos como en figuras simbólicas que simultáneamente permiten ver y vivir la (archi)sacramentalidad constitutiva del conjunto de la existencia cristiana”⁵¹. Como los aportes de José María Castillo, que inspirados en la teología de la liberación, los plasma magistralmente en *Símbolos de libertad*, desde la tesis “los sacramentos cristianos no son ritos religiosos, sino símbolos que expresan la experiencia fundamental que

⁴⁹*Ibid*, 159.

⁵⁰Bernard Cooke, citado en: Germán Martínez Martínez, *Los sacramentos signos de libertad* (Salamanca: Sígueme, 2009), 36.

⁵¹Louis Marie Chauvet, *Símbolo y sacramento, dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona: Herder, 1991), 12.

comporta la fe en Jesús”⁵². Y en la emblemática propuesta de Dionisio Borobio desde su perspectiva antropológica y ritual.

Afirmar que los sacramentos cristianos son símbolos, es querer elaborar nuestra reflexión desde lo que se ha llamado una teología “desde abajo”, que tiene en cuenta la historicidad y reconoce plenamente la situación del hombre actual⁵³, pero sin ignorar las valiosas propuestas de una teología desde “arriba”, pues estamos convencidos que hoy por hoy, el conocimiento se construyen entre todos, y no de manera privada o particular. Esto de alguna manera expresa un punto de partida metodológico, y no el punto de llegada, que serán los sacramentos. Una forma de proceder que nos aporta una estructura o marco reflexivo, donde el símbolo de Dios por excelencia será Jesús de Nazaret, a quien algunos lo hemos experimentado como el Cristo, que tomará el papel de fuente y referente último de las afirmaciones que se hagan de los sacramentos cristianos concebidos como símbolos.

Dicho marco se refleja en apelaciones a la experiencia humana-religiosa⁵⁴ y también a la imaginación como parte integrante del proceso del conocimiento, ya que, la imaginación es el puente entre la realidad concreta y nuestra comprensión de ella. Por igual, este marco da razón de la definición y el interés por el símbolo sacramental.

Ahora bien, también el marco explica porque la apelación a símbolo y no sacramento. Si fuera una teología “elevada” no nos saldríamos del concepto sacramento. Y de esta forma, sólo redundaríamos una vez más en lo simplemente funcional de los símbolos sacramentales, contentándonos, para quienes no los entienden, con un minimalismo escueto y un ritualismo petrificado, que hoy por hoy es poco entendible y no digerible.

Pero si lo tomamos desde una teología “desde abajo”, nuestros sacramentos serán símbolo y nunca “meros” símbolos, que median el encuentro de nosotros con Dios, y

⁵² Cf, Castillo, *Símbolos de libertad...* 165-220.

⁵³ Cf, Roger Haight, *Jesús símbolo de Dios*, trad. Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2007), 205.

⁵⁴ Se maneja desde el presupuesto de que cada encuentro humano con Dios debe ser entendido como una dimensión experiencial. Ya que no se pretende desarrollar una teoría sobre el área compleja de la reflexión, sino simplemente establecer el principio de que la experiencia humana está ligada al mundo aun cuando la trascienda. Cf, Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe, introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona: Herder, 1994), 31-39.

porque no decirlo, de Dios con nosotros. Este vocablo es más vasto, que se puede correr el riesgo de perderse en su espesura, pero es una categoría entre las ciencias ampliamente admitida, que no puede ser ignorada en la teología sacramental⁵⁵, y puede abrir el espectro de una auténtica renovación del lenguaje simbólico sacramental. Es un cambio de lenguaje, que nada tiene que ver con una superficial restauración de la fachada de nuestros sacramentos: “es la expresión de una problemática totalmente distinta, la del lenguaje y del símbolo, no ya la de la causa y del instrumento”⁵⁶.

En nuestra reflexión, el lenguaje simbólico media la comunión de dos realidades heterogéneas como son hombre y Dios: impulsa la conciencia humana hacia Dios y media la presencia de Dios al hombre⁵⁷. De este modo, los símbolos sacramentales no son una añadidura superflua al hombre, ni mucho menos elemento de alienación, sino una parte esencial del hombre cristiano y un elemento fundamental para su realización como hombre y como cristiano⁵⁸. Esto se puede decir muy rápido, pero comprender muy poco. Por tal razón, hay que tener una adecuada comprensión del proceso de conocimiento, de la captación y expresión de los símbolos de parte del hombre, como su elaboración y comprensión de símbolos sacramentales incardinados al encuentro con el Señor. Por eso, conviene la pregunta elaborada por Borobio ¿qué es un símbolo? O mejor dicho, ¿qué implicaciones tiene que los sacramentos cristianos sean concebidos como símbolos?

1.3 Una pequeña gran diferencia: signo y símbolo

La mayoría de nuestros autores estudiados⁵⁹ coinciden en que resulta complejo el estudio del símbolo, ya que tiene formas distintas de explicarse. Sin embargo, es necesario para nuestro interés definir que idea de símbolo tenemos, la cual vamos a tener en cuenta dentro de nuestros argumentos teológicos. Así, se opta por un método

⁵⁵ Cf, Haight, *Jesús símbolo...* 22.

⁵⁶ Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 12.

⁵⁷ Cf, De Miguel Gonzáles, “Para una actualización...” 147.

⁵⁸ Cf, Borobio, *Celebrar para vivir...* 178.

⁵⁹ Cf, Castillo, *Símbolos de libertad...* 168-176; Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 117-132; Borobio, *Celebrar para vivir...* -180; Haight, *Jesús símbolo...* 203-230; Aurelio Ferrándiz García, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica* (Barcelona: Biblioteca litúrgica, 2004), 57-82.

descriptivo, pues aun no hay una definición o noción de símbolo que encuentre total acogida en todos los autores dedicados a ello⁶⁰.

Debido a su gran ambigüedad, al hablar de símbolo, teólogos como L. M. Chauvet, parten de su raíz etimológica, ya que en ella se encuentra la raíz originaria de su significado. De igual manera, hacen la distinción entre símbolo y signo, de donde se confiere la pertinencia de cada uno, debido a que son dos realidades empíricas complejas, y habitualmente están mezcladas en lo concreto⁶¹, para así llegar a describir la naturaleza y función del símbolo.

La palabra símbolo, se deriva del verbo griego συμβάλλειν (*syn-ballein*), que significa “juntar”. Palabra compuesta por la proposición *syn*: comunión o correspondencia de dos partes, y *ballein*: que refleja una autonomía de partes, refiriéndose a lanzar la propia parte para converger en una sola cosa. Los griegos tenían la costumbre de cortar un objeto (anillo, moneda, tablilla) en dos partes, que sólo engarzara con su contra parte, y se la daban a un amigo, o huésped. Tenía la finalidad de poder reconocer, quizá tras generaciones, a las personas portadoras de ese complemento. Este signo de reconocimiento o de encuentro se llamaba símbolo⁶². Platón, refiriéndose al mito de Zeus que, deseando castigar al hombre sin destruirlo, lo cortó en dos, concluye que desde entonces, cada uno de nosotros es el símbolo de un hombre, la mitad que busca a la otra mitad, el símbolo correspondiente⁶³.

Del significado etimológico, se puede inferir que el símbolo pertenece al género signo, porque partiendo de una realidad remite y reenvía a otra realidad. Por eso, puede ser “signo de reconocimiento” de la realidad a la que reenvía. De esta manera, tanto “signo” como “símbolo” coinciden en una cosa: son una forma de conocimiento indirecto⁶⁴. Este es un conocimiento “mediado”. José María Castillo, nos dice, que el signo es “toda cosa que nos lleva al conocimiento de otra” o de forma más técnica, “es la unión de un significante y un significado”, y se sitúa sólo en el nivel del discurso

⁶⁰ Cf, Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 59.

⁶¹ Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 118-119.

⁶² *Ibid*, 119.

⁶³ Cf, *El banquete*, 189-193.

⁶⁴ Cf, Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 61.

lingüístico, que el mismo autor lo llama “estructura”. Por tanto, “un signo fuera de su estructura [la lingüística]no es signo de nada”.

Así,se coloca una clave concreta, para diferenciar el signo de símbolo, dado que, lo propio del símbolo, si bien participa del conocimiento indirecto, en el nivel de lo lingüístico, es la expresión de una experiencia que permanece en el ámbito de lo no tematizado ni quizá tematizable, es decir, algo que vivimos pero resulta inefable.Cosa que no alcanza hacer el signo por su carácter meramentelingüístico⁶⁵. Por eso, el símbolo será connotativo, pues apunta, sugiere a algo no conceptualmente conocible ni conocido, mientras que a la realidad que apunta el signo, éste será denotativo, por su ser conceptual, por su actuar semiótico.

El signo, comenta Víctor Codina, apela sólo a la inteligencia en cuanto no se encuentra propiamente en la realidad significada. De esta manera, el signo puede ser convencional o arbitrario (el color de la bandera, el signo de un elemento químico, la señal de tráfico, etc.). Y está basado sólo en una convención humana. Un ejemplo son los signos de la tabla periódica de los elementos, donde en el signo de Ag de la plata, no está realmente la plata. Mientras que “el símbolo apela a la totalidad de la persona: inteligencia, sentidos, corazón... En el símbolo la realidad profunda se hace presente de una forma nueva”⁶⁶.

El símbolo mantiene una relación natural con lo significado, en mejores palabras, existe una conexión analógica, creada por razones naturales y en razones históricas o convencionales, que sirve de base en la elección y utilización del significante. Por eso, lo que identifica al símbolo de todos los demás signos, es que no sólo remite a la realidad simbolizada, sino que participa de ella, y esta participación, hace posible que lo simbolizado pueda ser exteriorizado y hacerse inmediatamente presente⁶⁷. El símbolo no se basa en la mera asociación de ideas subjetivas, sino es su pertenencia ontológica al mundo de lo simbolizado⁶⁸.

⁶⁵ Cf, Castillo, *Símbolos de libertad...* 171-172.

⁶⁶ Víctor Codina, *Sacramentos de iniciación, agua y espíritu de libertad* (Madrid: Ed. Paulinas, 1987), 74.

⁶⁷ Cf, Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 64.

⁶⁸ *Ibidem*.

Otra característica que diferencia el signo del símbolo, es la “fuerza centrípeta” que tiene el símbolo a la “fuerza centrífuga” que tiene el signo. Pues un signo es ese “algo” que es conocido o se cree conocer y puede remitir a otro “algo” menos conocido, distinto de sí mismo, “sale al encuentro de...” Mientras que el símbolo trae consigo su universo de significación. Así, tiene la capacidad de hacernos adentrar a esa realidad que él mismo contiene, y que por lo general es “desconocida” conceptualmente. Y a la vez, la trasciende. José Amando Robles, citando a Jung, anota esto como muy importante en el tema, ya que, al ser relativamente desconocido el estado de cosas al que apunta el símbolo, está en función de hacerlo de la mejor manera, porque se encuentra en la naturaleza de su propia función. De donde depende su propia capacidad de simbolización. “En otras palabras, por su naturaleza y función el símbolo tiene que ser vivo, dinámico, creador. Su competencia se la tiene que ganar creadoramente”⁶⁹.

Del mismo caso que con el signo, el símbolo se puede definir y distinguir de otros medios de expresión lingüísticas, que no rebasan el plano de la significación como: la metáfora, el discurso literal, la analogía, mito, parábola, en una gran variedad de modos⁷⁰ e incluso de la alegoría⁷¹. En esta reflexión, la lógica del símbolo se extrae menos de un análisis conceptual y más del análisis fenomenológico de la dinámica de la experiencia religiosa del cristiano. Pero es necesaria su descripción para aclarar su función y su propia naturaleza.

1.4 Un símbolo con estructura dinámica y carácter analógico

El teólogo Aurelio Ferrándiz afirma que el símbolo es, ante todo, una estructura de sentido. Abordar su naturaleza es meterse en las entrañas de su construcción, su lógica interna y en el entramado que lo configura; es adentrarse en ese “tapiz” que se ha

⁶⁹ José Amando Robles Robles, *¿Verdad o símbolo?, naturaleza del lenguaje religioso* (San José C. R.: Ed. Sebila, 2007), 26-27.

⁷⁰ Cf. Haight, *Jesús símbolo...* 24.

⁷¹ Esta diferenciación conceptual fue algo reciente de los ss XVII y XIX, fundamentada en valorar la alegoría como figura retórica, se le identificó como una manera externa y artificial de significación, mientras que al símbolo se le identificó como una manera interna y esencial de significar. Cf. Robles Robles, *¿Verdad o...* 28.

venido configurando en un dinamismo tal que, ha de rehacerse permanentemente para que siga teniendo la capacidad de despertar a las personas al Misterio⁷².

Para Ferrándiz, el punto de partida para identificar los factores que configuran el dinamismo del símbolo, y que de manera explícita o implícita lo retoman los estudiosos, es la definición de símbolo aportada por el hermeneuta Paul Ricoeur: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por aumento otro sentido indirecto, secundario, figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero”⁷³. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el círculo hermenéutico. Ricoeur entiende que el símbolo siempre es hablado. Y por ello, lo define como lenguaje, en donde un sentido profundo se da y se esconde a la vez en un sentido inmediato.

Del análisis de esta definición, se puede desprender los factores que configuran la dinámica del símbolo. Con lo primero que nos encontramos es el sentido literal, directo del símbolo, que en sí será la “intencionalidad”, lo que es aparente y disponible para todo mundo. Pues se fija precisamente en el uso de *realidad conocida*. Será entonces, la “materialidad”⁷⁴ del primer significante, si seguimos a Castillo, constituida por una “realidad sensible”, que será primordial para que el segundo significante (el significado) se haga presente, sin que la agote, por su orden distinto al orden de la experiencia. “Pues supone necesariamente en su principio una ruptura de continuidad inaugural, una potencia de heterogeneidad que lo sitúa más allá de la vida inmediata”⁷⁵.

En el símbolo se da una correspondencia, que liga y vincula la expresión a nivel semántico, y coincide con las experiencias fundamentales de la existencia. Por eso, la carga significativa del símbolo, o si se quiere decir el símbolo mismo, nadie lo puede

⁷² Cf, Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 15.

⁷³ “J'appelle symbole toute structure de signification à un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroisens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier”. Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 65.

⁷⁴ “Al decir “materialidad” del primer significante, hacemos referencia a la intención o sentido claro, manifiesto, perceptible, en una palabra, *experiencial* del primer significante, y que proviene de su espesor sensible, antropológico y cósmico”. *Ibid*, 66.

⁷⁵ Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 120.

inventar⁷⁶. Porque, “los símbolos se enraízan en las experiencias vinculantes del cosmos”⁷⁷, en virtud de esa misma correspondencia. Es primordial hablar entonces del papel esencial, el de mediación, desempeñado por el primer significante que hace acontecer el símbolo, pues para que el segundo significante sea sugerido y reconocido, es necesario el primero.

El lugar que ocupa la “realidad sensible” y en donde se inscribe el sentido del segundo significante, no es otra cosa, que la misma realidad del símbolo. Debido a ella, el símbolo acontece y está consolidado de experiencias humana al recoger la riqueza cósmica y antropológica de lo que significa. “Se trata de la adherencia del simbolismo a la configuración cósmica que, lejos de destruir la materia, expresa más bien la densidad de ésta, manifestada en toda su plenitud en el segundo significante”⁷⁸. Con toda razón, se puede decir, la percepción de lo sensible es fundamento directo del dinamismo del símbolo.

Siguiendo la definición a la que recurrimos de Ricoeur, “[...] designa por aumento otro sentido indirecto, secundario, figurado [...]”. El sentido primero, lo sensible, hace brotar otro sentido, de naturaleza diferente y superior que del primero. Borobio lo llamará, “el sentido simbólico”⁷⁹. Esta intencionalidad o dimensión del símbolo que sólo puede ser contemplada a través del primero, es un “algo más de sentido” que transfigura la experiencia de las cosas y de las personas, que es dado por el mismo símbolo, esa parte no tematizada y quizá no tematizable, lo indecible del símbolo.

La característica de “la doble intencionalidad” del símbolo, encuentra su fundamento en la apertura de la cual está dotada la existencia misma. “La realidad inmediata está abierta y capacitada para establecer correspondencias entre distintos niveles de la realidad que no son tan inmediatos”⁸⁰. El paso que se da de una a otra, pues indudablemente son dos planos distintos de existencia, no es otra cosa, que una cierta

⁷⁶Aunque no parece sea válido para todos los campos simbólicos, ya que, los símbolos son productos naturales y espontáneos. Cf, Robles Robles, *¿Verdad o...?* 28.

⁷⁷Castillo, *Símbolos de libertad...* 176.

⁷⁸Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 65.

⁷⁹*Ibid*, 67.

⁸⁰*Ibidem*.

continuidad, una “correspondencia” enunciada por Castillo, entre un sentido o intencionalidad y otra. Esto implica comprender el carácter analógico del símbolo.

Entendemos por analogía, no tanto el sentido de *igualdad de proporciones* utilizado muchas veces en el razonamiento matemático, sino más bien, como una conexión, correspondencia, mediación entre un sentido y otro, dentro del símbolo. La analogía, en esta reflexión, no implica “igualdad”, los sentidos que aproxima tienen puntos semejantes y puntos diferentes. Esto se puede ver claramente en la misma etimología del símbolo, en cuanto a su composición de *syn-ballein*.

Dionisio Borobio, concluirá con lo anterior, que el principio de analogía, es probablemente, el pilar básico de nuestra percepción visual y de nuestras construcciones mentales, incluida la imaginación. En cierto modo, también supone una mirada sobre las cosas, que nos permiten ir más allá de su apariencia, en sentido de acercarnos a la otra realidad que permanece velada. Por eso, lo específico de la analogía radica en decir algo sobre diferentes realidades, pero no de manera unívoca o en idéntico sentido, ni tampoco de modo equivoco o en sentido completamente diverso. Sino más bien, aunando en el mismo término lo idéntico y lo diverso, es decir, la identidad en la diversidad.

Así pues, en sentido más amplio la ‘analogía’ indica una semejanza más o menos amplia o intensa entre cosas esencialmente diferentes; destaca algo que unifica en la diferencia; ‘es una semejanza, combinada con la diferencia’; en una igualdad diferenciada en cuanto que nos permite emplear el mismo concepto para referirnos a realidades diferentes, evitando por un lado la identidad absoluta, y por otro, la imposibilidad de comunicación. Ahora bien, el grado de similitud o de diferenciación entre los objetos a los que se aplica la analogía puede ser mayor o menor, según el caso⁸¹.

En suma, se habla de una unidad analógica que relaciona los diversos, manteniendo la unidad de sentido, aun en la excedencia o radical discontinuidad de los diferentes significados. Este principio analógico, de alguna forma, está revelando una unidad en la existencia del hombre. Por la cual, las diversas formas de vida, tanto la biológica como la espiritual, constituyen “niveles ontológicos” mantenidos en

⁸¹Dionisio Borobio, “¿Son iguales todos los sacramentos? El principio de analogía sacramental”, *Phase*, núm. 306 (nov.-dic., 2011):568-569.

continuidad por la práctica simbólica⁸². Es comprensible entonces, porque la teología da cuenta de la semejanza entre Dios y el hombre, advirtiendo que esta semejanza no equivale a una igualdad o identidad entre Dios y la criatura, afirmando, la impronta que Dios ha dejado en la creación, y el parecido necesario que hay entre el Creador y su creación, el hombre.

1.5 Un símbolo eficaz: característica de contener lo que significa

Con base en el carácter analógico del símbolo, hay que afirmar un carácter también convencional del mismo, en razón a ese lazo de relación entre el primer y segundo significante. Porque, si se puede afirmar que esa relación analógica está abierta a distintos niveles de realidad que no son tan inmediatos, ¿de dónde se puede deducir que tal lazo analógico, establecido por el símbolo, todavía indeterminado, es su simbolización?

Convendrá entonces precisar que será el discurso humano el interprete, actualizando uno u otro sentido que emana de esta misma relación analógica. Casiano Floristán lo llamará “operación simbólica”⁸³. De esta manera, habrá un nuevo significado que determina al mismo símbolo, una determinación positiva, convencional, que tendrá su fundamento en la misma realidad significativa del símbolo, una “clave de sentido”⁸⁴.

El discurso humano fungirá como interprete, porque “el lenguaje simbólico no puede estar separado de la palabra significativa e interpretativa, ya que, resultaría ininteligible”⁸⁵. El lenguaje simbólico y el lenguaje discursivo, en nada se contradicen, más aun, se complementa el uno con el otro, teniendo como contexto la cultura de cada

⁸²Cf. Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 69.

⁸³“Ningún objeto es simbólico por sí mismo; es simbolizante o significativo cuando por un consenso cultural posee un significado determinado para un grupo humano. No olvidemos que el significado (o los significados) de un significante varían según las imposiciones, deseos, saberes, experiencias, de quienes participan de la “operación simbólica”. *Ibid*, 70.

⁸⁴*Ibidem*.

⁸⁵*Ibid*, 71.

pueblo, al no desconocer que todo símbolo es cultural, pues el medio cultural actúa sobre el individuo o los individuos, desde el primer momento de su existencia⁸⁶.

Conocer, entender, comprender las cosas que suceden en la dinámica del símbolo, es algo impensable sin el lenguaje y su función crítica. Herbert Vorgrimler cae en la cuenta que el símbolo y el lenguaje pueden coincidir en dos aspectos: por un lado, en una “representación” dramática, es decir, representación de algo acontecido, “manifestada” en una realidad. “Representación” que se compone de materiales de nuestro mundo experimental, en otras palabras, no surge de su propia realidad interna, aunque en su esencia más profunda pertenece a ella. Y por otro lado, la mencionada realidad interna está “ahí”, en la representación dramática misma, y se “desprende” dramáticamente de ella. Por eso concluirá: “cuando una realidad se manifiesta en el ámbito de los símbolos como también presente dentro del acontecimiento, se la denomina “símbolo real”⁸⁷. Bajo el aspecto de que la realidad aludida, se encuentra verdaderamente presente en el acontecimiento del lenguaje (que no es simple información), a éste se le llamará lenguaje performativo”⁸⁸.

Mirar el sentido del lenguaje simbólico, no es otra cosa que observar que este lenguaje puede hablar, es más, habla desde su verdad, y si se quiere desde su ambivalencia y su propio misterio. Pero más aún, es concebirlo esencialmente necesario para el hombre y su realización. Porque el hombre *es* simbólico, por eso necesita también símbolos para comunicarse y realizarse⁸⁹. Comunicación y realización que autoimplica a todo ser humano, desde las categorías de lenguaje-símbolo, en una especie de ley de implicación sujeto-objeto. “Con esto no buscamos más que enunciar esta especie de ley del orden simbólico que presidirá todo el recorrido que proponemos:

⁸⁶Castillo, *Símbolos de libertad...* 179-181.

⁸⁷ Ranher en su estudio llamó la atención sobre el hecho de que en sentido propio y estricto un símbolo no es nunca una simple alusión o indicación, sino que es siempre “símbolo real”. Basado en la reflexión filosófica que todo ser, para llegar hasta sí mismo, tiene que crearse necesariamente una “expresión”, y esto equivale a que todo ser es necesariamente simbólico. Al expresarse, el ser se realiza, es decir, un símbolo da a un ser la realidad y así es eficaz. La expresión “Símbolo real” enuncia que un símbolo auténtico causa lo que significa. Como ejemplo claro para Ranher es el cuerpo humano, ya que, la corporeidad exterior “significa” el espíritu humano que actúa sobre él. Por eso no se puede contraponer lo “meramente simbólico a lo “real”. Cf, Ranher, *Escritos de teología...* 283-321.

⁸⁸Herbert Vorgrimler, *Teología de los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1989), 100-101.

⁸⁹*Ibidem*.

imposible (com)prender nada sin reconocerse un mismo en ello, (com)prende desde siempre como sujeto”⁹⁰.

1.6 Un símbolo relacional: carácter mediador

Antes de tocar las implicaciones que tiene para la teología considerar a los sacramentos como símbolos, es importante traer otra función fundamental que tiene en su haber el símbolo: la mediación. Ésta es una dinámica, relacional o mediadora entre un significativo y otro, un plano de realidad y otro que pone claramente en evidencia la misma etimología, ya aludida, del símbolo.

Se puede decir que el símbolo es acción resultante, dicho de otro modo, es una realidad “para”, una unión “entre”. Chauvet lo comparará con un juego de construcción, un “lego”, con lo que los niños aprenden a construir su relación con lo real, añadiendo, “lo que percibimos es lo que de él mismo es construido por nuestra cultura y nuestro deseo, lo que de él mismo se filtra a través de nuestra lentilla del lenguaje”⁹¹, afirmando, que lo real como tal es inalcanzable.

Dionisio Borobio dicta, que el símbolo es mediación entre la unidad y la pluralidad, entre lo visible y lo invisible, entre tú y los otros, entre hombre y Dios. Explicando que, “son mediadores respecto a uno mismo, porque ordena y expresan nuestras experiencias profundas; respecto a los demás, porque por ellos nos comunicamos con los demás; respecto a Dios, porque por ellos se expresa y realiza el encuentro con Dios”⁹². ¿Pero cómo se da tal mediación?

El símbolo es lo que hace y hace lo que es. La función mediadora del símbolo es la que le hace ser. En palabras más precisas, el símbolo contiene lo que significa y hace presente la realidad, aun sin presencia física, pero trascendiéndola. De aquí, su capacidad de construir sentido en la vida del hombre, al adentrarse y evocar su mundo afectivo. Esto se ha llamado anteriormente la “fuerza centrípeta” del símbolo. Condición que lo convierte en intransitivo, en sentido de no remitir a algo que le es exterior y preexistente, sino a algo, que se encuentra en sí mismo. Algunos estudiosos resaltarán aquí el valor

⁹⁰Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 12.

⁹¹*Ibid*, 93.

⁹²Borobio, *Celebrar para vivir...* 179.

“autotelico”⁹³ del mismo. Es mediador porque participa, contiene, produce la realidad que significa, en cuanto, la realidad significada, en el segundo significante, es participación de la “materialidad” del primer significante.

Puede ocasionar confusiones, sino se aclarará que la realidad a la que remite el símbolo es distinta e irreductible a éste, y a su acto de enunciación. El cual tiene como función, hacer esta realidad presente y cercana, precisamente en aquello que lo trasciende. Hay que pensar y hablar del símbolo devolviéndole su carácter de realidad, y dejar de reducirlo al mundo de lo irreal, de lo ficticio⁹⁴.

Lejos de contraponer lo real y lo simbólico, el símbolo es la expresión y la comunicación más profunda y más seria de las realidades más densas de la existencia del hombre. “El símbolo afecta a lo más real de nosotros mismos y de nuestro mundo. Nos afecta en carne viva”⁹⁵. Superando esta contraposición, descubrimos que la realidad humana es más que una realidad meramente física, puede ser también de carácter representado, figurado o evocado, como lo viene siendo la realidad espiritual.

1.7 Un símbolo representacional y sígnico

La vinculación entre la función simbólica y la realidad evocada, se efectúa por medio de la imaginación, entendida ésta, como posibilidad de volvernos a lo inmediato y percibido, para considerar su densidad y profundidad. Ésta es la facultad de representar o evocar cosas, que no nos son dadas por la sensación, ya que, la imagen posee una energía interior, por la cual suscita el movimiento vital, que nos permite el paso del mundo percibido al mundo evocado. Este mundo en su anchura y profundidad. Por lo tanto, tal imaginación no es, en ninguna manera, fantasear, sino coger la experiencia de significado que las imágenes vehiculan en la experiencia de cada uno. Entendemos la imagen en sentido gadameriano, donde ésta tiene parte en lo que representa, de tal

⁹³Ferrándiz García, *La teología sacramental...*74.

⁹⁴“Lo real y no sólo lo aparente, conexión del símbolo con la cosa simbolizada es lo que se denomina el realismo metafísico u óntico del símbolo, en cuanto que es la realidad misma, da los seres lo que es simbolizada en sí y apta además para una signicidad intencional, que se apoya en la analogía intrínseca entre el símbolo y lo simbolizado. Lo cual quiere decir que el símbolo, para ser tal, tiene que estar profundamente relacionado con la realidad misma que simboliza y que da a conocer”. Alberto Parra, *Sacramentos de la Fe* (Bogotá: Ed. PUJ Facultad de teología), 30.

⁹⁵Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 131.

manera que realiza su misión por su propio contenido, a diferencia del símbolo que realiza su misión, a través de la representación⁹⁶.

Acotando el término de *representación*, tenemos que decir la clase de presencia que corresponde a la realidad simbólica. A lo cual aludiremos a dos conceptos que simultáneamente la componen y la explican: “presencia” y “ausencia”. No como realidades bivalentes, pues, la presencia y la ausencia, en este caso, forman una sola y única unidad ambivalente, y en la cual, la presencia es ausencia y la ausencia es ya presencia⁹⁷. Se comprende pues, que el símbolo es la presencia de la ausencia, en cuanto al mostrarse se esconde, y al decirse, calla, desaparece.

Usemos la figura del “lugar vacante”⁹⁸ de Chauvet para explicar más a fondo lo anterior. En primer lugar, la presencia es ausencia en cuanto la “materialidad” o primer significante del símbolo, nos puede reenviar a algo distinto de sí, trascendiéndolo. Así entendemos, que la presencia simbólica es ausencia, pues no se agota en lo que se ve y se oye del símbolo, en lo sensible, sino que demanda una realidad mayor distinta e irreductible de él mismo. Podemos comprender entonces, porqué los símbolos no pueden ponerse en lugar de aquello que simbolizan, su presencia es a la vez ausencia como su afirmación es también su negación y su mostrarse es ocultarse.

En segundo lugar, podemos comprender que la ausencia es presencia en el símbolo cuando, “el símbolo vela y esconde por lo que es, no por lo que no es”⁹⁹. Gracias a lo “autotelico” del símbolo, éste puede remitir a algo que ya está presente en sí mismo. El primer significante, mientras significa, comunica el segundo significante. Por eso, la esencial importancia del primer significante, que no es algo accidental dentro del

⁹⁶ “El sacramento como tal, tiene en común con la imagen contener en sí lo que representa, pero añade algo que no está presente en la imagen, la eficacia, por eso el sacramento es una imagen eficaz, si se entiende como símbolo lo que Gadamer ha llamado imagen. En el sacramento no sólo existe significación, sino también eficacia, de modo que por la convención significa y por la semejanza representa y confiere la santificación”. Leonardo Boff, “El pensar sacramental: fundamentación y legitimidad”, *Selecciones de Teología*, vol. 16, núm. 63, (julio- septiembre, 1977): 183.

⁹⁷ Chauvet lo diría así: “Presencia y ausencia no son, en el orden simbólico, dos realidades plenas que resultarían dialécticamente inseparables, algo así como el anverso y reverso de una hoja de papel; no forman dos entidades que no se puedan contar. No son bivalentes, sino que forman una sola realidad ambivalente.” Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 410.

⁹⁸ *Ibid*, 125.

⁹⁹ Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 77.

símbolo, es constituyente, donde la ausencia se hace presencia. “El símbolo pertenece al reino de la ambivalencia, desvela el misterio sin hacerlo desaparecer, expresa la experiencia sin agotarla, descubre el sentido sin hacer inútil la búsqueda”¹⁰⁰.

Hasta aquí, cabe resaltar que la distinción entre lo que significa y lo que realiza el símbolo, nunca fue para separar, sino para reconocerla unidad ambivalente que es en sí mismo el símbolo y comprender la eficacia del mismo.

Ahora bien, comprender la función de mediación del símbolo, es a la vez, poner en evidencia que el símbolo tiene una eficacia por esa misma mediación. En efecto, tal eficacia no consiste sólo en significar (entendida en la etimología como unión, manifestación, anunciación). La significa porque la realiza, la hace presente y operante. Fruto de ello, es una realidad mostrada y significada, y por eso, realizada y comunicada. Significado y eficacia están unidos en el símbolo, no pueden entenderse sin conexión. Volviendo a la etimología, el símbolo es un pacto, un acuerdo entre dos partes, donde se opera y realiza tal unión. Aquí se ve con claridad, que el significar es realizar. Por lo contrario, sino hay realización de tal pacto o alianza, no hay símbolo.

Los autores interesados en el tema, descubren que la explicación de la eficacia del símbolo, no puede ignorar dos funciones del orden simbólico como son: “revelador” y “operador”. Utilizando de la lingüística moderna el concepto de “expresión”, Borobio insistirá en la no reducción del sentido del símbolo a la materialidad, sino a la atención de ese sentido que se expresa, porque se es símbolo expresando y se expresa algo simbolizado¹⁰¹.

L.M. Chauvet, explicará que “expresión” no es dar un revestimiento exterior a una realidad humana que ya está ahí interiormente, o la traducción externa de un contenido de existencia dado interna y previamente. Para el teólogo francés, tomando de referencia a E. Ortigues, la expresión es más bien, un acto que es para sí mismo su propio resultado, que produciéndose simultáneamente se expresa, se manifiesta hacia fuera, poniéndose en escena, es como se realiza e identifica internamente. Por esta razón,

¹⁰⁰Borobio, *Celebrar para vivir...* 179.

¹⁰¹*Ibid*, 177.

en la expresión se entrelazan en estrecha interdependencia interioridad y exterioridad, haciendo posible que la realidad se exprese, se ponga en escena, y se comunique de verdad. La expresión es el tránsito entre estos dos momentos: exteriorizarse consiste en identificarse y diferenciarse interiormente¹⁰².

Es ahora, cuando se puede entender con mayor profundidad la idea central que maneja J.M Castillo en el desarrollo de su teoría del símbolo: “El símbolo es, en su constitución más elemental, la expresión de una experiencia”¹⁰³. Lo que intentamos expresar con un símbolo es una experiencia, que no puede comunicarse o expresarse más que en él. El joven enamorado, le da en prenda de compromiso a su amada, el anillo de bodas que llevó su madre por 65 años en un fiel matrimonio. ¿Quién puede decir el significado de esto con sólo palabras o ideas? En la vida del hombre, hay experiencias tan hondas y decisivas, que no pueden ser expresadas más que por simples símbolos. Por eso, la conclusión de algunos teólogos es muy obvia: donde no hay experiencia de comunicar y expresar algo, no hay tampoco símbolo¹⁰⁴.

Lo que se expresa por medio del símbolo es sobre todo una “experiencia de sentido”. El símbolo, evoca un significado profundo para la vida del hombre que lo puede experimentar. “Por medio de la actividad simbólica somos capaces de dar sentido a la realidad y descubrir el sentido que ella tiene”¹⁰⁵. Ese sentido del símbolo se verifica en que es un marco de referencia y orientación para el hombre, es decir, el símbolo es quien abre la esperanza para el hombre, porque en y desde el presente evoca su pasado y le anticipa su futuro, y de esta forma, hace caminar a la historia más allá de los límites y angustias del presente, hacia un futuro soñado por el hombre y henchido de sentido. Una profunda experiencia espiritual y existencial, que habitualmente respeta a la esfera afectivo-emotiva, pero no por la mera razón, sino porque la evoca e invita a vivirla activamente¹⁰⁶.

¹⁰²Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 95-98.

¹⁰³Borobio, *Celebrar para vivir...* 176.

¹⁰⁴*Ibid*, 185.

¹⁰⁵ José Cristo Rey García Paredes, *Teología fundamental de los sacramentos*, 2ª ed. (Madrid: San Pablo, 1991), 101.

¹⁰⁶Cf, Ferrándiz García, *La teología sacramental...* 81-82.

1.8 Un símbolo como encuentro con el misterio

De igual manera, el símbolo es expresión de una “experiencia de encuentro”. Porque es poner “junto a...” de crear armonía y convergencia entre distintas partes de un todo. Esta actividad simbólica nos permite encontrarnos con la naturaleza, con el cosmos. Pero sobre todo, el símbolo crea verdaderos lazos de comunión con las demás personas, porque realiza mi ser con los otros sin la necesidad de palabras, simplemente se da por medio de la mediación simbólica. Por eso, la mayor mediación del encuentro humano es el propio cuerpo, donde se expresa y manifiesta nuestro interior y nuestro espíritu. Todo encuentro interpersonal necesita ser simbolizado:

Las personas vivimos nuestros encuentros a través de múltiples mediaciones. Las palabras o el silencio de palabras son nuestro primer medio de comunicación. La emoción, el tono o el sentimiento que ponemos en ellas matizan y ahondan su mensaje [...] el encuentro interpersonal tiene sus símbolos¹⁰⁷.

También el símbolo es expresión de una “experiencia religiosa” de la relación con lo divino. No se trata de mera especulación de Dios, si se nos permite decirlo. Es más bien, un develamiento del profundo significado de la vida humana, que nos permite fundar las relaciones que hemos de establecer con la creación y con el mundo divino que le da sentido¹⁰⁸. Toda manifestación religiosa, para poder serlo, debe inscribirse primeramente en un horizonte de sentido simbólico. Este horizonte se abre gracias al carácter trascendente, a la irreductible alteridad absoluta del Misterio, y a la actitud de trascender de todo lo objetivo que su presencia impone al sujeto religioso¹⁰⁹.

El símbolo abre al hombre a la experiencia de lo religioso, puesto que pone en relación la realidad con el misterio del trascendente, que está más allá de la realidad humana y que la comprende. El ser humano no podrá expresar la presencia directa del Misterio y sus rasgos más que recurriendo a mediaciones mundanas, a realidades

¹⁰⁷ García Paredes, *Teología fundamental...* 119.

¹⁰⁸ *Ibid*, 115.

¹⁰⁹ Cf, Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, 2ª ed. (Madrid: Caparrós editores, 1995), 281.

naturales en las que descubra y exprese la presencia de la realidad trascendente, que transfigura esas realidades y las convierte en símbolos¹¹⁰.

Cualquier lector atento se preguntará el por qué tocar a fondo la función y naturaleza del símbolo, dando un espacio amplio en un trabajo de investigación de este tipo. La respuesta la pretendemos dar ahora, cuando definamos los sacramentos cristianos como símbolos, el lenguaje sacramental cristiano como simbólico, al mismo Jesús de Nazaret como símbolo de Dios referenciado desde su Iglesia, y al ser humano en su cotidianidad como símbolo signico.

1.9 Un símbolo como clave para entender los sacramentos

El símbolo tiene unas características, que teniéndolas presentes, nos permiten a hablar propiamente de símbolos religiosos, acotar el significado y el alcance de lo que hemos descrito por símbolo, y la vez, proporcionan una base para una teología sacramental simbólica.

Resumimos en cinco tales características¹¹¹: 1) toda la acción simbólica exige participación, en cuanto, lo que comunica el símbolo no es objetivo en sentido que pueda llevar a cabo tal comunicación, sin la implicación subjetiva o existencial en aquello que está comunicando; 2) el símbolo únicamente puede mediar el significado por la activación de la mente, porque tal significado no se mantiene en la superficie, así la mente tiene que trabajar en encontrar tal significado, desvelándolo por la interpretación; 3) participa de la trascendencia y al mismo tiempo señala hacia ella, puesto que es erróneo afirmar que lo simbólico controla adecuadamente la realidad trascendente, como si tal lenguaje fuera información directamente disponible sobre Dios. Por eso, hay que hablar de un “plus” de significado, la comunidad; 4) revela la esencia de la existencia humana, es decir, al ser mediador del conocimiento de sí mismo, se convierte en una prospección dentro del significado de toda la humanidad en relación con el cosmos, con la misma realidad y con uno mismo; 5) el símbolo es multivalente en su estructura, no tiene un significado único, razón por la cual no permite su

¹¹⁰*Ibidem.*

¹¹¹Cf, Haight, *Jesús símbolo...* 216-219.

conceptualización. De allí, el éxito de poder trascender una expresión discursiva y conceptual de las cualidades de la trascendencia.

Así, podemos entender ampliamente, porque Leonardo Boff define como sacramento esa realidad del mundo que, sin dejar de ser mundo, habla de otro mundo. Ese mundo humano de las vivencias profundas, de los valores incuestionables y del sentido plenificador de la vida¹¹², que viene a estar en consonancia con el concepto amplio de sacramento, descrito por Borobio, en cuanto a manifestación visible de un misterio o un don invisible de Dios¹¹³.

Aquí nos desligamos, de toda intención que enmarca la teología sacramental que contempla en su reflexión, el concepto de símbolo como categoría clave, en una “teología difusa”. Argumentando el supuesto de que esta teología “extiende” en demasía la concepción de sacramento, y que, al querer superar el pensamiento escolástico, en lo que se cae es en un “pantesacramentalismo” de la realidad, pues sus resultados son los mismos que un craso “nominalismo”¹¹⁴.

Tal desacuerdo, no está fundamentado en caprichos o intenciones confusas. En el mejor de los casos, y siguiendo al teólogo Ratzinger, no podemos seguir enmarcados en la conciencia moderna que implantó Descartes, en cuanto hace la separación del mundo en *res extensa* y *res cogitans*, allí donde ese mismo mundo se concibe como creación. “La fe cristiana no conoce ninguna separación absoluta entre espíritu y materia, entre Dios y materia”¹¹⁵. Esto es una confesión en un Dios creador, del mundo como creación, de la unidad de toda realidad contemplada desde la acción de ese Espíritu creador.

Lo anterior, indudablemente, debería ayudarnos a comprender el nuevo significado fundamental que la teología simbólica le otorga al sacramento, y dejar de pensar, que la materia no puede introducirse en nuestra relación con Dios. Ya que, la concebimos como incapaz de convertirse en expresión de la relación con Dios o el medio a través del cual Dios nos alcanza. Y reducimos lo religioso, tan sólo al ámbito

¹¹² Boff, *Los sacramentos...* 24.

¹¹³ Borobio, *Celebrar para vivir...* 125.

¹¹⁴ Cf. Javier Ijalbal Pérez, “Sacramento y sacramentalidad en los tratados españoles postconciliares” (Tesis de doctorado en Teología, Universidad de Navarra, 2010).

¹¹⁵ Ratzinger, *Teoría de los principios...* 31.

del espíritu y la conciencia, llegando, inclusive, a atribuirle a Dios la mitad de la realidad, cayendo en mero materialismo, que anula a la materia ser percibida con capacidad de transformación¹¹⁶. Aquí viene bien, recordar lo que a propósito enuncia Cassirer: “La relación de alma y cuerpo representa el primer modelo y paradigma de una relación puramente simbólica que no puede transformarse intelectualmente en una relación cósmica causal[...]”¹¹⁷.

Para Xavier Zubiri, los sacramentos son las acciones del mismo Cristo; aquellas acciones saludables que Cristo realizó en su tiempo y que ahora realiza entre nosotros mientras dure la historia¹¹⁸. En consonancia, los sacramentos no son cosas, sino encuentro dinámico del hombre, de los jóvenes con Jesús Resucitado. Enuncia Schillebeeckx, “un sacramento es por tanto ante todo y sobre todo un acto personal del mismo Cristo que nos abraza, en el plano de la visibilidad terrestre de la Iglesia, en una forma de manifestación funcional o institucional”, y agrega, “un sacramento es [...] la actividad salvífica de Cristo en forma manifestativa de un acto eclesial”¹¹⁹.

Lo anterior, lo vemos fundamentado claramente en las Escrituras. El paso de Jesús el Cristo por la tierra no se queda sólo como fundador del cristianismo, sino que va más allá, así lo constatan los evangelistas: Pasó haciendo el bien: levantando paralíticos (Mt 9, 1-8), hacía hablar a los mudos (Mt 9, 32-34), dando vista a los ciegos y oído a los sordos (Mt 12, 22-23). Pero esto no agota su bondad. Si para algo vino al mundo, es para que la humanidad tenga vida, y vida en abundancia (Jn 6, 35), y sea su vida hoy tan eficaz como el tiempo histórico en el que le tocó vivir, pues aún sigue presente entre nosotros. Esto lo comprenderemos más a fondo cuando afirmemos que Jesús es sacramento de Dios.

Creemos que vale la aclaración anterior, pues como ya decíamos, de ninguna forma estamos diciendo que toda cosa, por ser tal, es ya sacramento. Lo visible o la “materialidad” que contiene el símbolo del sacramento nos tiene que llevar al encuentro

¹¹⁶*Ibid.*, 32.

¹¹⁷ Citado en: Muro, *Los sacramentos, señas...* 51-52.

¹¹⁸ Cf. Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid: Alianza Editorial-Fundación Zubiri, 1997), 345-346.

¹¹⁹ Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 6ª ed (Pamplona: Ediciones Dinor, 1971), 68. 69.

del Señor Resucitado, adentrarnos al plan salvífico de Dios, al encuentro con Dios Trinidad. De lo contrario no estamos hablando de sacramento. ¿Dónde radica el error?

Basándose en categorías de “causalidad”, “producción”, “aumento”, Chauvet nos devela una “ontología causalista” en el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, donde el lenguaje viene a ser reducido a mero instrumento del hombre, concepción que aún pesa mucho en varias partes de la Iglesia. “Utiliza el lenguaje como instrumento, necesario, de traducción a sí mismo (pensamiento) a otro(voz) de sus representaciones mentales”¹²⁰.

Concebir instrumentalmente al lenguaje, y en nuestro caso, al lenguaje simbólico sacramental, supone una ruptura dualista entre sujeto y objeto, desbocando en una representación ontoteológica entre el hombre y Dios. Acentuar la “analogía” del lenguaje sobre Dios, dificulta, de algún modo, una inserción del mismo hombre en el ser del que se está hablando. Entonces, se ve la necesidad de elaborar un discurso, dentro de un esquema simbólico del lenguaje, del que el sujeto creyente es inseparable, como lo es el ser del existir¹²¹. Por eso, se vuelve apremiante la apertura a lo simbólico, para tocar al sujeto en lo más vivo, o mejor dicho, en lo más humano.

1.10 Conjugando símbolo y lenguaje

Ahora bien, hay que fundamentar como es que el lenguaje verbal o discursivo y el lenguaje simbólico se complementan uno con el otro, sin meternos en la profundidad de las teorías modernas del lenguaje, ya que desbordarían nuestros objetivos. Pero sí esclareciendo, desde donde concebimos el lenguaje como comunicación. De lo contrario, sólo podríamos reconocer una yuxtaposición sin mucho fundamento entre ambos lenguajes.

Habíamos dicho anteriormente, que en razón del carácter “convencional” del símbolo, tanto el lenguaje discursivo y el lenguaje simbólico no se repelen. Esto lo podemos concebir, si percibimos que el “ámbito” de los sacramentos es la “mediación” y que la relación con el mundo es la palabra, en cuanto es la “mediación primera”, y la

¹²⁰ Chauvet, *Símbolo y sacramento...* 41.

¹²¹ *Ibid*, 51.

vida tiene sentido por la palabra, dice Heidegger “la palabra es la casa del ser”¹²². Entendiendo, que la palabra es donde el *ser* (como verbo) se dice. De esta manera, tales palabras de ninguna forma son etiquetas que les colocamos a las cosas, son lo que surge de la percepción significativa y mundanal de tales cosas.

De tal forma, por medio de la palabra se crea la red simbólica, que Wittgenstein llamará “mundo”¹²³. Tal red simbólica se mantendrá vigente por una comunidad, “esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues el sentido de lo comunitario y de lo simbólico constituye la vivencia típica del cristianismo”¹²⁴. Vigencia que se dará a través del “discurso” (evangelización), creando con éste sentido para quienes viven dentro de la comunidad.

Quisiéramos precisar, que el lenguaje religioso lo han catalogado fuera de lo llamado lenguaje “científico”, pero no significa que por ello no sea un lenguaje “valido”, ya que tiene sus propias “reglas de juego” que vienen impuestas por una práctica de fe. Lo problemático se encuentra en saber que se está diciendo, al interior de unas reglas bien definidas, para que la ley no mate al espíritu por el que fueron hechas. Y ser conscientes, de cómo hay que manejar el lenguaje religioso sacramental, en confrontación con una práctica de fe, para que ese lenguaje sea un lenguaje con sentido¹²⁵. De esto, sólo se puede encargar una comunidad de creyentes, no cualquier particular, por buena fe que se tenga.

La palabra comprendida siempre socialmente, es al mismo tiempo, causa, posibilidad y consecuencia de una determinada visión del mundo, de un acercamiento concreto a la realidad, de una praxis social. Esto es iluminado con esa afirmación de Wittgenstein, “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Colocamos

¹²²Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 2ª ed. (Madrid: Trotta, 2009).

¹²³El mundo para Wittgenstein, es lo que ocurre, que en sí es la existencia del estado de cosas. Tal estado de cosas es una combinación de objetos (asuntos, cosas). Así, los objetos forman la sustancia del mundo. El lado subjetivo de la relación isomórfica entre lenguaje y mundo, entre proposición y hecho, lo representa el lenguaje. En él se encuentran los elementos correspondientes a las nociones de hecho, estado de cosas y objetos. Como el mundo es el conjunto de todos los hechos, el lenguaje consiste en la totalidad de las proposiciones. La totalidad de las proposiciones, el mundo, es el lenguaje (TLP: 4,001). Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. Luis Miguel Valdés Villanueva, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 2003), 4, 001.

¹²⁴Muro, *Los sacramentos señales...*85.

¹²⁵Cf, Carmiña Navia Velasco, *La poesía y el lenguaje religioso* (Cali: Ediciones Xavier, 1995), 50.

nuestra atención no sólo en el uso, sino ante su eficacia, su capacidad generadora de comportamiento, que nos permite una comprensión mas cercana de la relación entre: lenguaje y vida.

De esta manera, comprendemos que la vida con sentido, se da a través de una comunidad, de una red simbólica. La relación de los otros o con los otros es siempre mediada, ¿se podría decir simbólica? Por eso, las cosas necesitan un nombre. Tal vez a esto se refería el libro del Génesis cuando dice “las cosas tienen nombre”. Entonces, no habrá otra manera de relacionarnos con los otros, si no entendemos los símbolos y signos que ellos expresan, dentro del sentido, significado y vivencia que ellos contienen.

El lenguaje sacramental simbólico expresa a Dios y es expresión del hombre, en cuanto es participe en la acción de Dios, pero es acción del hombre, en cuanto que es encuentro y comunión, en cuanto es símbolo que integra en su experiencia humana la experiencia cristiana¹²⁶. “El cristianismo no es en el fondo más que una cristalización del lenguaje. La solemne afirmación del cuarto evangelio: *Et verbum caro factum est*, es en cierto sentido, un verdad profunda”¹²⁷. Hablar de lenguaje simbólico sacramental, no es otra cosa que hablar de diálogo entre Dios y hombre, de los hombres con los hombres.

Así, el sentido del lenguaje simbólico sacramental debe estar direccionado a abrir esa posibilidad de diálogo entre el Dios que está locamente enamorado del hombre, y el hombre que en su corazón anhela ser plenificado en ese mismo Dios, en el aquí y en el ahora. Sólo así, tendrá cabida hablar de vivencia del lenguaje simbólico sacramental, donde las cosas importantes de la vida humana se celebran, y que son, en cuanto asumidas y vividas en la fe, las que se celebran en los sacramentos¹²⁸.

¹²⁶ Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 66.

¹²⁷ Navia Velasco, *La poesía y...* 61.

¹²⁸ Cf, Borobio, *Celebrar para vivir...* 138.

CAPITULO II: Jesús símbolo-sacramento de Dios

2.1 Un símbolo comunicante y no cosificante

El lenguaje simbólico sacramental habla desde sí mismo, por su sentido y significado, vividos dentro de una vivencia de fe. Esto se ve reflejado en cuanto es vehículo que puede propiciar el encuentro con Dios Padre, con Dios Hijo, y con Dios Espíritu Santo. Estamos hablando entonces, de la capacidad del lenguaje simbólico sacramental de introducirnos al Misterio, entendido como Misterio de Dios y también Misterio de Cristo¹, en cuanto a su vivencia, puesto que el hombre, lo puede vivir profundamente por ser él mismo simbólico². Habrá que preguntarnos por el “método” desde los parámetros pedagógicos actuales, para seguir avivando esto, que profundizaremos más adelante.

Los sacramentos más que “cosas” u “objetos”, deberán ser entendidos como “comunicación”, capaz de propiciar ese encuentro celebrativo interpersonal con Dios, el hombre y la Iglesia³. Esto no es mero capricho o necesidad, es una perspectiva abordada desde la vivencia de una Iglesia-comunión, donde las formas de comunicarse son constitutivas para la realización de tal comunión. Y si los medios más genuinos que tiene tal Iglesia, para llevar a cabo la común-uniión son los sacramentos, no podremos hacer más, que esos medios sean entendibles, captables, sin por ello, sacrificar lo fundamental que hay en ellos, ya descubierto por la reflexión de la Tradición, a través de la historia de la misma Iglesia. Pues no queremos ignorar, que la misma historia nos constituye y nos hace conocernos a nosotros mismos, conocimiento que nos lanza a hacer nuevas opciones.

¹Esta distinción, que en sí quiere decir, “Misterio de Dios” el plan divino escondido por los siglos, y “Misterio de Cristo”, el plan de salvación revelado por Dios, nos la invita a hacer Salvatore Marsili, destacando que no tienen el mismo significado aunque parezca iguales. Cf, Salvatore Marsili, *Los signos del misterio de Cristo, teología litúrgica de los sacramentos*, trad. Concha Munera (Bilbao: Ed EGA, 1993), 51-55.

²Cassirer hace esta “definición”, para fundamentar la comprensión del hombre como creador de significaciones, en otras palabras, de discursos que tienen sentido, de valores culturales y de símbolos. Consecuentemente vemos, que se puede aplicar esa capacidad creadora del hombre en los sacramentos en cuanto símbolos, lenguaje, sistema de significación en el que se interpreta y se expresa la experiencia de vida de fe. Cf, Ernst Cassirer, *Antropología cultural* (Bogotá: Ed FCE, 1976), 447-448.

³Cf, Carlo María Martini, *Los sacramentos, encuentro con Cristo e instrumentos de comunicación* (Bogotá: San Pablo, 1993), 5.

Una concepción objetivista del sacramento, gracias a exageraciones quizá mal interpretadas de definiciones clásicas, es seguir abriendo la puerta a concebir los sacramentos de modo mágico o automático, “algo” que confiere la gracia por la mera materialidad de éstos. Así, es dejar al margen, la relación de Dios personal y el hombre, y por lo tanto, del hombre con el hombre. Digámoslo una vez más, los símbolos sacramentales se han desvirtualizando de tal modo, que no están permitiendo la comunicación, la relación, la comunión.

En los sacramentos no se puede reducir el lugar de Dios, ya que, de él es de quien procede todo, y hacia él confluye todo; tampoco, el puesto del sujeto, en cuanto a su intención de corresponder desde la experiencia de fe, a esa donación graciosa de Dios; ni el lugar de la Iglesia, como comunidad actualizadora de ese don gracioso. Tampoco, los podemos reducir a una gracia sin Dios, ni a una fe subjetiva sin verdadera implicación de la comunidad⁴, de lo contrario, sólo nos quedaríamos en lo subjetivo y emotivo de cada ser humano. De allí, el intento de proponer una estructura pedagógica, que apoyada por la misma “pedagogía del símbolo”, puede crear condiciones de posibilidad, para abrir nuevas puertas en el sentido, significado y vivencia del mensaje del lenguaje simbólico sacramental, pero desde un referente paradigmático, que será a la vez el fundamento de todo sacramento, Jesús, a quien algunos hemos experimentado como el Cristo.

2.2 Un símbolo actuante en nuestra historia

La visión de la teología del *Logosen* Karl Rahner, y la relación profunda de los sacramentos con Cristo glorioso, que hace Edward Schillebeeckx, da respuesta del por qué el referente último de nuestros símbolos sacramentales es Jesús de Nazaret. Concibiéndolo como el sacramento por antonomasia de Dios, fundamentándonos desde la interpretación testamentaria, en búsqueda de la renovación del lenguaje simbólico sacramental.

Esta manera de proceder, tal vez desdice de plantear nuestra reflexión desde una teología “desde abajo”, al apoyarnos de los supuestos teológicos ranherianos del

⁴Cf, Borobio, *Celebrar para vivir...* 150.

Logos. Sin embargo, Roger Haight nos conduce a concebir tal teología, desde una perspectiva histórica que da respuestas a los desafíos de una cristología actual. “El método trascendental de Rahner contiene en algún aspecto un método crítico hermenéutico de correlación. Comienza desde abajo con una antropología que incluye una arqueología fenomenológica de la cuestión religiosa”. Esto brinda descubrir a Jesús, el Cristo, como el Sacramento actuante del Dios de la historia.

De la sacramentalidad de Jesús el Señor, podemos decir, que en él se inaugura una nueva economía salvífica; una economía encarnatoria que integra lo divino y lo humano. De tal forma, que lo humano transfigura lo divino desde la perspectiva de la fe eclesial y desde la historia de salvación, como horizonte de comprensión y de expresión de la Revelación divina⁵. Jesús es el sacramento de salvación de Dios. Así escribe Schillebeeckx: “La fuerza interior salvadora de la voluntad salvífica y del amor humano de Jesús, constituye la fuerza salvífica del mismo Dios en una forma humana; por ello los actos salvíficos de Jesús son el don divino de la gracia en una manifestación humana, visible, es decir, que causan lo que significan”⁶. Leonardo Boff, por su parte dirá:

Dios marcó su encuentro con el hombre en todas las cosas. En ellas el hombre puede encontrar a Dios. Por eso todas las cosas de este mundo son, o pueden ser sacramentales. Cristo es el lugar de encuentro por excelencia: en él Dios está de forma humana y el hombre de forma divina. La fe siempre vio y creyó que en Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, Dios y el Hombre se encuentran en una unidad profunda, sin división sin confusión. A través del hombre-Jesús se llega a Dios y a través de Dios-Jesús se llega al hombre. Él es camino y meta final del camino. En él se encuentran los dos movimientos, ascendente y descendente: por un lado la expresión palpable de Dios (movimiento descendente) y por otro es la forma definitiva del amor del hombre (movimiento ascendente). Quien dialogaba con Cristo se encontraba con Dios⁷.

⁵ Cf, Rahner, *Curso fundamental...* 179 ss.

⁶ Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 32.

⁷ Boff, *Los sacramentos...* 60.

⁷ Para nosotros el carácter del *Logos* de Dios es de “mediador”, ya que, “si bien la esencia divina es incomprendible, no se sigue que no podamos conocer nada de Dios. Y aquí, es precisamente donde aparece el papel mediador de *Logos*. Según Daniélou: No hay ningún otro aspecto del pensamiento de Filón que no haya sido estudiado tanto. Es imposible, en efecto, hacer la exégesis del capítulo I de San Juan o estudiar los orígenes del dogma de la Trinidad sin encontrarse con ella. Hay que añadir también, que tampoco haya otra que siga siendo tan oscura. Se discute sobre los orígenes de la doctrina: sus relaciones con las especulaciones rabínicas sobre la *Memra* o las otras concepciones griegas. Entre Filón y san Justino media el Evangelio de Juan”. Estudios. Filosofía-historia-letras: Filón de Alejandría http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_22.html (acceso 10 de mayo, 2012).

2.3 El Logos, símbolos de un Dios encarnado

Jesús el Cristo como Palabra de Dios, como el *Logos* de Dios⁸, da respuesta a la pregunta por la salvación, que se hacen los que se orientan intrínsecamente hacia la autocomunicación de Dios en la historia y le buscan. Jesús se muestra como la gloria visible de Dios, y, al mismo tiempo, revela la gloria definitiva de la humanidad. No sólo se indica una mera intervención divina, sino que, en contexto de “diálogo” entre Dios y el hombre, se exige una reacción por parte del hombre, una respuesta al Símbolo mismo de Dios.

Esta forma de interpretar simbólicamente a Jesús de Nazaret, nos indica, en principio, que no se le considera simplemente en sí mismo. Esto se debe entender, que al establecer un “diálogo” con él, en el fondo no se puede buscar otra cosa que la salvación. Salvación que en sí misma implica la pregunta sobre Dios. Recordemos que Jesús tenía como centro de su predicación el Reino de su Padre y no a sí mismo. Esta condensación en Jesús de Nazaret genera una tensión entre la particularidad de tal “personaje” y su importancia universal. Esta tensión generada entre la identidad autónoma de un símbolo y su carga de significado, que se trasciende a sí mismo señalando más allá, como ya veíamos, es algo intrínseco a un símbolo.

Por eso, el acercarnos a Jesús de Nazaret, no es simplemente por sí mismo, sino de forma significativa por ser “mediador” de Dios⁹. La pregunta por la salvación, no se aborda neutralmente o de forma aislada, porque ella implica al yo y lo hace de un modo definitivo¹⁰, por eso, exige una respuesta. Búsqueda de salvación que viene desde más allá, de Dios, de un Dios misericordioso que se ha revelado en momentos especiales de la historia, y que sigue revelándose en la cotidianidad. Así, podemos ver claramente la participación tanto subjetiva como objetiva de todo símbolo, para que como tal, pueda tener éxito.

⁹Cf, Haigt, *Jesús símbolo...* 220.

¹⁰*Ibidem.*

Rahner usa continuamente la expresión: la Palabra de Dios asume la humanidad¹¹. Tal énfasis se puede entender, si la Palabra o *Logos* es la expresión simbólica del Padre dentro de la divinidad, de igual forma, la plena realidad humana de Jesús es la expresión del *Logos* o la Palabra. “El hombre Jesús debe ser la revelación divina de sí misma por medio de lo que es y no sólo por sus palabras, y no podría realmente serlo, si esta humanidad no fuera realmente la expresión de Dios”¹².

Jesús no sólo habla sobre Dios, como mero mensajero, sino más bien, es el *Logos* mismo de Dios hecho presente en la realidad humana. En la teología del símbolo de Rahner, se ve, cómo un símbolo hace presente una cosa diferente a sí misma, igualmente, se podría decir: Jesús hace presente a Dios como *Logos*, es decir, como la autoexpresión del Padre¹³. Que siendo él mismo Dios, es la expresión que procede del Padre. Con razón, Jesús salva revelando y haciendo presente a Dios¹⁴. No podría hacerlo de forma distinta, pues el amor de Dios hacía los hombres, en últimas, es una de las constantes que lo hace ser Dios.

2.4 El símbolo de Dios en la Escritura

Al confesar los testimonios evangélicos que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios vivo, es querer demostrar que en este hombre se hace presente la salvación de Dios, que sus obras y palabras hacen patente a Dios, que en él Dios se está comunicando, se está revelando. Por eso, con toda propiedad, se puede decir: el sacramento de Dios es Jesús, porque hace presente el encuentro del hombre con Dios, y al mismo tiempo, posibilita el encuentro del hombre con el hombre.

¹¹Rahner, *Escritos de teología... 139-159*. No somos ajenos que Rahner no se refiere normalmente a Jesús como una persona humana o como un ser humano. Pero si apelamos que la cristología del logos rahnerina podría ser una cristología de inhabitación, en sentido del pensamiento antioqueno, que implanta las bases para entender la dualidad de la humanidad y la divinidad de Jesús. Tendremos una cristología encarnacionista, la persona de Jesús de Nazaret, es el símbolo que expresa la presencia de Dios en la historia como Logos.

¹²*Ibid*, 226-227.

¹³*Ibid*, 283-321.

¹⁴En la *historia salutis*, Dios no sólo se revela sino que actúa, o mejor dicho, se revela actuando y toda intervención salvífica es revelación. Cf, Walter Kasper, *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder, 1989), 325.

La sacramentalidad de Jesús, se puede ver en las Escrituras tanto en el Primer Testamento como en el Segundo Testamento, incluso afirmando que, “el sacramento es el elemento que crea unidad de ambos Testamentos”¹⁵.

Para fundamentar esto, es necesario tener en cuenta además de las páginas de Nuevo Testamento, algunos libros referidos a la teología de la Palabra, y a los que tocan específicamente el tema de la Sabiduría divina. Sin embargo, aunque nos parece muy apasionante profundizar en estos temas, no podemos hacerlo en este trabajo, pues eso nos llevaría muy lejos de los objetivos que nos hemos planteado. Por tal motivo, acotamos la realidad sacramental de Jesús en el Nuevo Testamento únicamente en tres perspectivas: su persona, su ministerio y los momentos significativos de su ministerio público. Haciendo referencia a otras partes de la Escritura en lo absolutamente necesario, para hacer más claro nuestro punto de vista.

Antes tendremos que aclarar, que la Biblia, no plantea una serie de afirmaciones filosóficas sobre el Ser de Dios, pero pretende mostrarlo actuando y muestra actuaciones que se enraízan en él. Contradecir estas actuaciones, no en el nivel de la inconciencia o incoherencias personales, sino en el nivel de las estructuras sociales, y además defender o justificar esas contradicciones, en alguna medida invalida el lenguaje sobre el Dios bíblico¹⁶. La Revelación cristiana no puede ser entendida como una revelación de enunciados nocionales o proposiciones doctrinales sobre Dios y su misterio. Ni tampoco, puede ser vista como ese libro donde se contendría el conjunto de tales proposiciones o enunciados, pues caeríamos en un gnosticismo.

La Escritura nos ofrece el testimonio, la interpretación, de los “hechos de Dios”, de la actuación de Dios en nuestra historia, que comienza con la creación, continua con la promesa de Dios, la alianza, sigue con los profetas y ve su culmen en Jesucristo, la intervención definitiva del mismo Dios en nuestra historia. “Nuestra presentación de la teología sacramental, junto a una reflexión a-posteriori en torno a las fuentes bíblicas, parte del hecho de que la humanidad de Cristo constituye el hontanar, el centro y el

¹⁵Marsilí, *Los signos del misterio...* 18.

¹⁶ Cf, Navia Velasco, *La poesía y...* 51.

sentido último de la sacramentalidad cristiana”¹⁷. Desde este supuesto, interpretaremos los textos bíblicos, es decir, viendo a Jesús no como fundador de los sacramentos, sino más bien, como fundamento de éstos, en la humanidad encarnada de Jesús de Nazaret.

Así entonces, el punto de partida para entender el lenguaje simbólico sacramental, es la Encarnación de la Palabra de Dios, ya que, aquí está el centro de la realidad de la que los cristianos vivimos, de la realidad que creemos¹⁸. Y es base para poder comprender, que el Verbo encarnado es personalmente diálogo con Dios (el Padre), realización suprema y, por lo tanto, la norma y fuente de todo encuentro con Dios Trinidad. Fundamento no estático, que se pudo realizar en un momento puntal en el devenir histórico. Más bien, una realidad que se va desarrollando, pues el *ser* del hombre es *siendo*, por eso, desde la encarnación se puede entender todo el misterio pascual. “Ser hombre es hacerse hombre, una realidad que crece a través de toda la vida de Jesús y que alcanza su punto culminante en el momento supremo de la encarnación: la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús; sólo entonces se ha realizado plenamente la encarnación”¹⁹.

2.5 El símbolo Jesús en la visión neotestamentaria

Nuestro primer referente bíblico, sin adentrarnos en la minuciosidad exegética, será el evangelio de san Juan²⁰. Aquí debemos ser conscientes de lo que Kenan B. Osborne ya decía, “la teología sacramental es una reflexión sobre la experiencia eclesial ya vivida”. Esta acotación vale la pena hacerla, porque, yano somos ajenos al contexto en que se escribió la mayoría de los libros bíblicos gracias al desarrollo del método histórico crítico dentro de la Sagrada Escritura. Podemos saber entonces, que el autor del cuarto evangelio conoce los sacramentos de la Iglesia, y precisamente es donde basa su teología, que en sí será, la realidad (los sacramentos) existente en aquel momento de

¹⁷Kenan B. Osborne, *Teología sacramental, introducción general* (Valencia: Edicep, 1990), 13.

¹⁸Ranher, *Escritos de teología...* 139.

¹⁹Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 35.

²⁰La tradición ha representado la figura del evangelista Juan en un águila, porque es el único animal que puede mirar directamente al sol sin deslumbrarse, y Juan tiene la mirada más penetrante de todos los autores del NT. Cf, William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento* (Barcelona: Clie, 1999), 365.

la Iglesia²¹. Serán la ejecución de los acontecimientos de la historia de Cristo, no en sentido cronológico, sino como símbolos, y, precisamente, como símbolos de la historia de salvación.

La intención del evangelista Juan, se ve claramente después de la narración de la experiencia pascual de los primeros testigos joánicos, conclusión de lo que se ha llamado, el libro de los signos: “Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”(Jn 20, 30-31).

Esta explicación pone en evidencia que el autor del cuarto evangelio, ha hecho una selección de los hechos narrativos, y a las acciones llevadas a cabo por Jesús, les ha llamado señales (*semeia*²²), tal como lo hace a lo largo de todo el evangelio para referirse a esas acciones que causaban impacto entre la gente. Más en concreto, para referirse a los milagros, que como sabemos, el primer *semeion* fue el de Caná.

También, explica el criterio de selección “para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios”. En concreto, tales *semeia* son para que identifiquen en Jesús de Nazaret, cuya presencia experimentaron, conocieron, vieron, al Hijo de Dios y lo reconozcan como Señor. Y así creyendo, efecto de las *semeia*, “tengáis vida en su nombre”, que trasciende lo meramente histórico, gracias a que sigue vivo en comunidad²³. Una vida en Dios, la “vida nueva” a la que hace referencia san Pablo, en otras palabras, la salvación²⁴.

En lo anterior, podemos ver a Jesús de Nazaret como una persona sacramental, en cuanto es manifestación y orientación hacia Dios en su mismo ser. El *Dios-con-*

²¹ Juan demuestra verdadero sentido histórico, ya que *apóstol* es un término que corresponde a la etapa siguiente a la resurrección. Cf, Raymond Edward Brown, *El evangelio y las cartas de Juan*, vol. 1º (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010), 318.

²² Juan, quiere indicar que las obras milagrosas de Jesús tiene un fin y un significado más allá que una fuerza sobrenatural, por eso no les llama “milagros” (*teras*) sino “signos” (*semeion*). Esto queda reiterado en el hecho de que Juan, casi siempre, cada uno de los hechos prodigiosos de Jesús va seguido de una “explicación”, que manifiestamente quiere poner de relieve que el hecho en sí debe ser considerado como un “signo” en nuestro caso, un símbolo. Cf, Marsili, *Los signos del Misterio...* 41.

²³ Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 136.

²⁴ Cf, Rm 8, 15.

nosotros, donde se da la plenitud del misterio de la salvación²⁵. Tal interpretación encuentra sentido en una “cristología ascendente”, que se mueve de Jesús, arraigada en una vivencia de toda una comunidad, hasta un Jesús glorioso exaltado por Dios. Evidencia del carácter “mediador” del Logos. Él mismo, “aun siendo de condición divina [...] tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres [...] y toda lengua proclama que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre”(Flp 2, 6-11).

Por medio de la Encarnación, “la Palabra se hizo carne”(Jn 1,14). El Hijo se anonadó convirtiéndose en símbolo visible y vivo en absoluta disponibilidad histórica de Dios hacia los hombres, ya que, “nosotros somos los referidos al Dios incomprendible”²⁶.

Habría que poner suma atención en que la Encarnación ya implica un “no-ser” Dios, pero en sentido humano y no ontológico. Bajo cierto aspecto, siguiendo a Schillebeeckx, Jesús histórico, por muy íntimamente que esté unido a Dios Padre por su dependencia llena de amor, no se encuentra sin embargo con el Padre, pero no en sentido local en cuanto el Hijo se encuentra en la tierra y el Padre “en los cielos”. Sino, de un cierto “alejamiento del Padre” dado que el Hijo de Dios, en cuanto a su situación existencial, entra a formar parte de una humanidad, que como carne estamos lejos de Dios²⁷. De forma expresiva el Apóstol dirá: Dios ha hecho a Cristo “pecado”(2 Cor 5, 21).El teólogo dominico belga advierte: “Todo esto no es obrar ‘como si’”.

Lo anterior, es el marco que permite concebir una cristología con “lógica ascendente”. Incluso, el *Logos* humanado del prólogo de san Juan, puede interpretarse de esta manera, reconociendo lo poético de su perspectiva, cuya lógica asciende desde Jesús, afirma que el ser humano Jesús, fue una persona en la que Dios esta presente y activo para la salvación como *Logos*²⁸. Esto a tenor de tener en cuenta, la rica tradición

²⁵ Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...*136.

²⁶Ranher, *Escritos de teología...* 143.

²⁷ Cf, Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...*44-45.

²⁸ Cf, Haight, *Jesús símbolo...*227.

en la que nace esta manera de expresarse del autor del cuarto evangelio sobre el *Logos*, que es imposible que no le hayan quedado ribetes²⁹.

2.6 Las obras y palabras de Jesús símbolos de la salvación

En la conclusión de Jn 20, 30-31, la secuencia de *ver-creer*, que se utiliza con frecuencia a lo largo de su evangelio, alcanza su explicación y su síntesis: “los signos son percibidos –*ver*– pero sólo llegan a ser símbolos cuando se les capta desde el horizonte de la fe –*creer*–. Es decir, cuando su significado es descodificado del significante”³⁰. Esta manera de proceder, muestra que en el cuarto evangelio, hay una estrecha relación entre las obras de Jesús y los símbolos, y prodigios, realizados por Dios en el Antiguo Testamento. No nos debe ser ajeno, que el horizonte de comprensión y expresión de la actividad ministerial de Jesús, como actividad salvífica, es la Sagrada Escritura, y el significado de tales símbolos es la salvación, dentro de una experiencia de fe³¹.

Tiene mérito el llamar la atención, que el Evangelio del discípulo amado invite a *creer*; y no dice, a tener fe, que san Juan la presenta como un acto. Por lo contrario, pone cuidado en precisar que el acto de *creer* se sitúa en el plano de las relaciones entre personas; mientras que el acto de fe, novedad neotestamentaria, no queda reducido simplemente a tener fe en Dios (Padre) y en sus obras salvíficas, sino tener fe y creer en la obra salvífica por antonomasia realizada por Dios en Jesucristo³². San Pablo, cuando habla del contenido y las consecuencias de dicha fe dice: “Porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo”(Rm 10, 9).

²⁹ No podremos ignorar la carga histórica-cultural que un concepto como *Logos* puede tener la utilización del evangelista Juan. “La palabra *Logos* es el término con el cual la teología cristiana designa en lengua griega al Verbo de Dios o Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Antes de que san Juan consagrara este término adoptándolo, los griegos y los judíos lo habían utilizado para expresar concepciones religiosas que, bajo diferentes títulos, han ejercido una influencia cierta en la teología cristiana, y a las cuales es necesario hacer referencia”. Enciclopedia católica, El *logos*. <http://www.encyclopediacatolica.com/l/logos.htm> (acceso 5 mayo de 2012)

³⁰ Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 136.

³¹ *Ibid*, 137.

³² Cf, Fernando Ramos Pérez, *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él* (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2004), 47.

El objetivo de la fe será entonces la persona de Jesús, en cuanto Hijo de Dios y realizador del proyecto salvífico del Padre; Jesús el Cristo, se vuelve el destinatario de la fe cristiana, pero que, a su vez, deja traslucir la presencia del Padre y, por eso, la fe en Jesucristo es en Dios. En el Nuevo Testamento el uso de *creer*, significa la aceptación del *kerigma* cristiano, y con ello, la fe salvífica hace propia, con reconocimiento, la obra salvífica de Dios completada en Cristo Jesús³³.

Así entonces, se puede entender, que los símbolos del evangelio de Juan son portadores de un primer significante, perceptible por los sentidos. El cual expresa la dimensión de un segundo significante: la salvación. Una salvación para quienes han recibido de Dios el don de la fe, que permite reconocerla y aceptarla. Esto nos muestra, que hay quienes se pueden quedar en un primer nivel de significación del símbolo, en la pura “materialidad”, y no alcanzar a ver la realidad salvífica, expresada y realizada, en cada símbolo llevado a cabo por Jesús de Nazaret.

La salvación, a través de un símbolo, no se impone a todos los testigos presenciales en el evangelio del discípulo amado. “Pero a quienes lo hacen les da el poder de hacerse hijos de Dios” (Jn 1, 15). “Supone un proceso epistemológico en el cual entra en juego el don de Dios: la gracia”³⁴. Obra realizada por el Espíritu Santo, quien es el que hace comprender³⁵. Una gracia sacramental que no se confunde con la cosa objetual o idea abstracta, sino en un Alguien que sigue actuante, dialogante en medio de nosotros, sobretodo por los símbolos sacramentales, ofreciéndose a sí mismo con lo más grande que ha hecho por nosotros: morir y resucitar³⁶. “La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1, 17).

Jesús de Nazaret, se vuelve punto de referencia y lugar de sentido de los sacramentos, pero no en términos ritualistas, sino otorgándoles un significado vital que trasciende incluso las barreras humanas. En su encarnación y ministerio, que encuentran su culmen en el amor liberador de la Pascua, Jesús el Cristo, fue símbolo efectivo y visible de la presencia de Dios.

³³ Ramos Pérez, *Ver a Jesús...* 51.

³⁴ Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...* 137.

³⁵ Cf, Jn 14, 26.

³⁶ Cf, Borobio, *Celebrar para vivir...* 153.

La intención del evangelio de Juan, es querer dejar en claro que las obras y palabras de Jesús de Nazaret son símbolos de la salvación de Dios, “el Padre que permanece en mí es quien realiza las obras”(Jn 14.10).Y es Dios (Padre) quien actúa en él: “El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, es lo que hace también igualmente el Hijo. Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace”(Jn 5,19-20). Demostrando que entre el Hijo y el Padre hay una verdadera comunión, “El Padre y yo somos una misma cosa”(Jn 10, 30). En la teología del evangelio de Juan, es más que evidente que las obras de Jesús transparentan las obras del Padre. Transparencia que queda patente, cuando Jesús responde a Tomás en la última cena, “desde ahora lo conocéis y lo habéis visto”(Jn 14, 7).

De esta manera, el ministerio de Jesús no es otra cosa que la misma obra de Dios en la historia. Por eso, sin ambigüedades, Jesús es el hombre perfecto que se ofrece al Padre al abrirse totalmente a él. En palabras de E. Schillebeeckx, “en cuanto hombre, Cristo es el culto supremo rendido al Padre”³⁷. Como el propio Jesús afirma, “quien me ha visto a mí ha visto al Padre”(Jn 14, 9).

De esta manera, el hombre Jesús de Nazaret, fue y es símbolo efectivo y palpable de la presencia de Dios. Se hizo siervo de la humanidad, portador de la buena noticia para los pobres, el ánimo para los abatidos, devolvió la vista a los ciegos y la libertad a los oprimidos como bien lo menciona san Lucas en su evangelio³⁸.

2.7 Los símbolos del Reino en los sinópticos

Isabel Corpas de Posada, nos indica que los evangelios sinópticos, emplean el término *semeion* en sentido diferente que el evangelista Juan. Pone como ejemplo, el *semeion* que los escribas y fariseos exigen a Jesús para ponerlo a prueba³⁹. Pero esto, no quiere decir que los sinópticos no reconozcan en las obras y palabras de Jesús algo más de lo que a simple vista se ve, ese segundo significado antes hablado. Y aunque utilizan los términos de *dynamis* (fuerza, poder) y *ergon* (obra salvífica) para indicar las acciones de Jesús, en cuanto portadoras de salvación y revelación de Dios, reconocen que Jesús

³⁷Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 49.

³⁸Cf, Lc 4, 18.

³⁹Cf, Mc 8, 11; Mt 12, 38-42; 16, 1-4; Lc 16, 29-32.

posee la *dynamis* de Dios y realiza los *ergeia* de Dios, ya que, las obras y palabras de Jesús no son otra cosa, que la misma transparencia de Dios, porque en la persona de Jesús ha irrumpido el Reino de Dios, y sus obras y palabras son los símbolos del Reino⁴⁰.

Sin embargo, lo mismo que en el evangelio de Juan, en los sinópticos, hay quienes no pasan del primer significante. De aquí, la preocupación de Jesús porque se realice el proceso completo en sus discípulos cuando habla en forma de parábolas⁴¹. Los casos más claros son el del sembrador (Mt 13, 18-23) y el de la cizaña (Mt 13, 36-48); se encuentra el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios, y su obrar como don gracioso de Dios, declarado por Jesús en el evangelio de Mateo: “Has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños... nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce bien nadie sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar”(Mt 11, 25.27).

Si decimos, “Jesús el Cristo es la Palabra-símbolo de Dios, la sabiduría de Dios inmutable”⁴², es arraigarnos en el pensamiento de san Juan y san Pablo, y si se quiere, de todo el Nuevo Testamento, en cuanto se quiere subrayar la necesidad de la fe personal y la común-uniión para la comunidad. Y de igual manera, concebir que, “la gracia del sacramento es en definitiva la presencia agraciante de Dios, sacramentalmente manifestada y celebrada. Pero de un Dios que es lo que es y como es, es decir, un Dios Padre, que nos ha salvado por Cristo, y continúa salvándonos por la fuerza transformante del Espíritu”⁴³.

2.8 El misterio Pascual símbolo de nuestra liberación

En razón de esto, habrá que preguntarse por la gracia del Dios personal con estructura trinitaria actuante en los sacramentos, teniendo a Jesús, a quien algunos lo hemos experimentado como el Cristo, como el mejor referente de comprensión de esta agraciación divina. Símbolo que realiza la liberación del hombre, el mediador único

⁴⁰Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...*145-146.

⁴¹*Ibid*, 148.

⁴²Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 55.

⁴³*Ibidem*.

entre Dios y los hombres, el misterio de Dios manifestado. Jesús muerto y resucitado será entonces, sacramento de Dios⁴⁴.

Indudablemente, lo hemos afirmado, los momentos más importantes del ministerio de Jesús de Nazaret fueron su pasión, muerte y resurrección. Momentos que condensan y articulan, de alguna manera, la acción ministerial de Jesús. Se tendrá que tener presente la dimensión dinámica del símbolo, para comprender en el Nuevo Testamento la identificación de Cristo con la realización ya anunciada.

En Col 2, 17 se dice: “Todo esto (culto judío con que se expresaba el AT) es sombra de lo venidero; pero la realidad (lit.: “cuerpo”) es Cristo”⁴⁵. La realidad, toda ella, en el Nuevo Testamento, se presenta en símbolos, los cuales no son puramente “intencionales” o para hacer “pensar” en algo que tal vez no existía; sino que son “símbolos portadores de la realidad”, porque no señalan un “futuro” (algo imaginario, difuso), sino son dependientes, en su *ser* de símbolos, de un hecho o acontecimiento ya realizado, que una vez realizado, no ha “pasado y cesado”, sino que es perennemente existente⁴⁶.

Volviendo con la interpretación teológica de las obras de Jesús en el evangelista Juan, nos damos cuenta que los símbolos “valen” no por ser “milagros”, sino por ser una “explicación” para poder entender una acción divina reveladora de la voluntad salvífica de Dios. Los símbolos están siempre en referencia a la revelación de una obra que Dios hace para la salvación de los hombres, y donde la relación entre la “obra” y la “salvación” es más relevante que un aspecto “milagroso”. Esto vale la pena tenerlo en cuenta, de lo contrario no se podría comprender por que la cruz y la muerte de Jesús es su mayor “obra”.

⁴⁴Cf, Corpas de Posada, *Teología de los sacramentos...*155.

⁴⁵Marsili, *Los signos del misterio...*37.

⁴⁶*Ibid*, 38.

2.9 La cruz y la muerte de Jesús símbolos de fidelidad

Una y otra vez, se ha planteado la gran paradoja que se encuentra entrañada en el cristianismo: la cruz. Símbolo que encierra toda la vida cristiana para san Agustín y es el mejor símbolo de los sacramentos⁴⁷.

En la cruz, se llevó a cabo la redención de toda la humanidad, desde la perspectiva de la historia de la salvación. Que por ninguna razón, se debe confundir con la crucifixión, pues entonces parecería que el cristianismo entraña un deleite de un cierto dios sádico.

La muerte de Jesús en la cruz, fue una decisión de sus ajusticiadores, donde, si bien se realizó la redención, no se puede decir, que no pudo realizarse de otro modo. En el drama de la cruz habrá que distinguir entre crucifixión y sacrificio, para evitar el peligro de pensar que los verdugos fueron los sacrificadores de Jesús y en consecuencia, los que ofrecieron a Dios la vida de Jesucristo. Cuando lo único que hacen es asesinarlo y ajusticiarlo ignominiosamente⁴⁸.

En el contexto de la última cena, Jesús deja claro que él es quien entrega la vida, y no se la quitan, atribuyendo a su muerte el sentido de donación de sí mismo, hecha a Dios en beneficio de todos⁴⁹. De esta manera, el sacrificio consiste en haber aceptado el poder del mal sobre él, pero no su subyugación. La muerte le vino por el amor y la obediencia rendida al Padre. Y es precisamente, en esta tesitura, cuando Jesús el Cristo ofrece su vida, en una abyección, al proyecto salvador de Dios, y se vuelve causa de nuestra justificación. “Se hizo obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz”(Flp 2, 8).

El mismo Dios vivo Trinitario, se vuelve nuestro redentor, siendo nuestra redención realizada en la forma humana de Jesús de Nazaret, quien, siendo uno con el Padre, es así mismo la fuente de la vida del Espíritu Santo. “Por esto Dios lo ha glorificado y le ha dado un nombre que está por encima de todo nombre”(Flp 2, 9-11); Jesús se ha convertido en el *Kyrios*, en aquel que tiene poder, dominio, incluso en la

⁴⁷ Cf, Muro, *Los sacramentos señales...*123

⁴⁸ Cf, Zubiri, *El problema teológico...*449-450.

⁴⁹ Cf, Jn 13, 26; Ef 5, 2; 1Jn 3, 16.

misma cruz. “Un elemento típico de la pasión de Mateo, y sólo de ella, lo constituye la referencia a determinados momentos de altísima significación cristológica; en ellos aparece Jesús, incluso en medio de sufrimiento, como el Hijo de Dios dotado de poder, dueño de su destino”⁵⁰.

No podemos sólo espiritualizar este sacrificio de Jesús en un acto de supremo amor exclusivamente ad-intra del mismo Dios. Si bien, se trata de ese amor, pero ha tomado forma de sacrificio cruento, que para nada es “cosificable”. La magnificencia de esto se encuentra en la causa de la libre aceptación. Jesús integra incluso la muerte como elemento interno en la realización de la redención⁵¹. Aquí es, donde verdaderamente se entiende la sentencia que aparece en los escritos paulinos: “La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte tu aguijón?”(1Cor, 15, 54-55). Y la encarnación del Verbo abreviado de Dios, por el que hemos sido redimidos, deja de ser un acontecimiento de un solo instante, cómo lo hemos dicho, comprende toda la vida humana de Jesús, incluida la muerte.

¿La muerte deberá entonces recibir odas o tenerla bajo un altar adorando sus “obras”, llamándola incluso, “santísima muerte”? Esto no es comprender el lugar de la muerte en la realización de nuestra redención. Esto lo ha tenido muy en cuenta la teología de la liberación, en cuanto, la muerte (el anti-Reino) es mal, pecado que se opone a la instauración del Reino, a sus símbolos, y que produce víctimas. “Estas víctimas del anti-reino son los pobres”⁵². Los pobres que hacen presente a Cristo a la luz de una teología de la cruz y del Crucificado, y se vuelven el “test” escatológico de toda sacramentalidad.

Los símbolos eficaces del Reino, no serán otra cosa que una buena noticia, “signos esperanzadores”, no sólo para la vida futura sino presente, que anticipan el futuro del Reino, precisamente transformando el presente de muerte en vida, en cuanto

⁵⁰ Martin Dibelius, *La historia de las Formas evangélicas* (Valencia: Edicep, 1971), 193.

⁵¹ Cf. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 39.

⁵² Victor Codina, *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2 (Madrid: Trotta, 1990), 281.

símbolos proféticos, que transforman y exigen la transformación de la realidad personal e histórica⁵³.

2.10 La Resurrección símbolo de nuestra fe-esperanza

Si el mal, el pecado ha matado a Jesús el Cristo, Dios ha devuelto a Cristo a la vida. Esta es la victoria a la que hace referencia san Pablo, que es colocada por encima del pecado del hombre: La resurrección de Jesús. De esta manera, “la resurrección se sitúa por consiguiente en la esencia de la misma redención”⁵⁴.

El misterio de la resurrección, más allá de dogmatismo, que en razón de san Pablo “si no hubiera resucitado vana sería nuestra fe”, quiere colocarnos en un humanismo radical, donde un ser humano, semejante a nosotros, se encuentra sentado a la diestra de Dios Padre. De aquí, procede el anuncio del Kerigma, germen de toda la predicación cristiana; se completan todos los títulos que se atribuyen a Jesús como Ungido (Christos), Señor (Kyrios), Hijo (Hyios); se pasa, como reza un dicho teológico, *de Jesús anunciador y predicador al Cristo anunciado y predicado*. Que en sí será la experiencia pascual.

Pero al mismo tiempo, la confesión de la resurrección de Jesús, es una profesión de la proximidad de Dios y de la acción de Dios: él lo entregó por nosotros a la muerte y lo resucitó de la muerte por nosotros, como se dice, por ejemplo, en Rm 4, 24, ss. Ahora, no son sólo las palabras y las acciones de Jesucristo, sino su destino completo lo que habla propiamente, “el propio mensaje”.

Un mensaje claro, nítido de cómo Dios se vuelca sobre el hombre, de cómo asume totalmente al hombre en el Espíritu Santo, de cómo le acompaña incluso en la oscuridad más absurda de la muerte, y de cómo le recoge y le plenifica en su intenso amor. “Jesús no sólo dijo: Dios es salvación, Dios salva, sino que ahora él mismo es la afirmación, la prueba de que Dios es salvador. Toda la operatividad del crucificado y del exaltado se convierte en palabra, en anuncio de buena nueva, en evangelio”⁵⁵.

⁵³*Ibid*, 277-283.

⁵⁴Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 40.

⁵⁵Theodor Schneider, *Signos de la cercanía de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1982), 37.

El suceso de la resurrección de Jesús, hecho independiente del conocimiento humano, solamente se vuelve revelación del poder vivificador y de la fidelidad de Dios, cuando los discípulos experimentan al Crucificado como vivo, como acercamiento de sí mismo a ellos, como indicio realizado del Reino de Dios y cuando es llevado y testimoniado con el gesto y la palabra⁵⁶. Valdría la pena aclarar, que Dios es quien se autocomunica a sí mismo, es decir, no hace algo, sino actuando consigo mismo se comunica con nosotros autodonándose. De allí que se pueda comprometer a sí mismo, que se ponga en movimiento. Por eso, sale a nuestro encuentro, y su actuación es vital y vivificadora para quienes lo acogen.

Una vez más, encontramos que el punto de partida de toda sacramentalidad y sacramento, es la encarnación del *Logos*. Ya que, aparecen, por una parte, indisolublemente asociadas la unicidad de determinados hechos históricos muy concretos y, por otra, la permanente validez de la experiencia de Dios realizada en los hombres. Con razón, “no hay diferencia tan grande entre el modo de como somos capaces, después de la muerte de Jesús, de llegar a la fe en el crucificado-resucitado y el modo como los discípulos de Jesús llegaron a esa misma fe”⁵⁷. Nos estamos refiriendo a un hecho dinámico, continuo, que en nada podría ser meramente imaginario, que se incrusta en la misma experiencia humana y genera convicción, dentro de un ámbito de fe-esperanza, que Jesús, el Cristo, está vivo con Dios.

Hans Küng ha escrito que la resurrección es el corazón de la fe cristiana, sin la cual no existe contenido alguno en la predicación e incluso la fe cristiana, interpretándola no sólo como la unidad básica, sino también como el núcleo permanente y constitutivo del credo cristiano⁵⁸. De esta manera, el recuerdo de la vida de Jesús de Nazaret palidece, pues lo único importante será entonces el carácter definitivo de la resurrección. Y si bien, la resurrección es lo que viene a coaccionar toda experiencia de Jesús, no por eso, su mensaje y su vida, toda ella, deja de ser revelación de Dios.

⁵⁶*Ibid*, 30.

⁵⁷Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...* 45.

⁵⁸Cf, Hans Küng, *Ser cristiano* (Madrid: Ed. Trotta, 1996), 367, 403-406.

La vida, el ministerio de Jesús median la revelación de Dios. El contenido de tal vida y tal ministerio es el amor y la fidelidad divina. Esto lo descubren los discípulos en Jesús de Nazaret, y por eso, alcanzan a comprender que es quien vive ahora con la divinidad, en parte por haber simbolizado a Dios con sus palabras y acciones. Así, no se podría hablar, por lo menos desde una teología desde abajo, de la resurrección como la confirmación y validación divina independiente o aislada de la vida de Jesús de Nazaret. La resurrección es una parte de la vida de Jesús como final trascendente⁵⁹.

2.11 Un símbolo histórico gracioso de Dios

La fe en la resurrección hoy en día, no puede ser la creencia de un milagro externo, que aceptamos como un acontecimiento empírico e histórico, avalado por el testimonio de la palabra de los apóstoles. Sino, más bien, desde una visión de fe-esperanza reflexiva, es afirmar a Jesús resucitado sobre la base y la firme convicción de que su mensaje es verdadero; porque Dios es de la manera como Jesús reveló que era, Jesús sigue vivo.

La fe-esperanza en la resurrección es mediada a través de Jesús, representado en y por la comunidad cristiana, dentro de una variedad de modos diferentes, y se encuentra basada en la fe existencial, producto de la iniciativa graciosa de Dios, de que Jesús el de Nazaret ha revelado a Dios justo como él es realmente; un Dios amor, de fidelidad, un Dios que es autor de la vida; un Dios que salva de la muerte definitiva a los que le responden. Su reconocimiento implica al mismo individuo o a la comunidad, de modo performativo y comprometido, y así, es que se hace un hecho salvador dentro de la esperanza y el compromiso.

Quizá esto, podría ser más “comprensible” para quienes intentan explicar el proyecto de salvación que Dios ha tenido desde siempre para nosotros, sus hijos. En nada es querer racionalizar, aun más, esa Revelación de Dios que ha sido por mera dignación gratuita de él, pues como sabemos, el misterio nunca lo podremos atravesar en su completud. Pero si tener un horizonte de comprensión más coherente desde lo que somos y como somos. También, de ninguna manera es querer desplazar de la esencia de

⁵⁹Haight, *Jesús, símbolo...* 167.

la salvación la resurrección, eso en definitiva es querer quedarnos, por así decirlo, sin esperanza. Sin embargo, no deja de ser un esfuerzo por colocar tan acontecimiento en el lugar que es, por ser lo que es, una “verdad” central de nuestra fe cristiana.

Ahora bien, al intentar que el acto salvífico de Dios sea más “aprehensible” por cualquier cristiano, en el caso específico de los jóvenes, no impone el renunciar a las “verdades” auténticas de fe dentro del cristianismo católico. Sencillamente, es el intento de que no se entienda más, ni haya pizcas alguna de relacionar la fe cristiana con algo mítico o mágico, que hoy por hoy, es lo que para la mayoría de las personas cubren nuestros sacramentos.

Los jóvenes se han quedado sólo en unos ritos religiosos, que no tienen en cuenta la “realidad real”, de allí su impedimento de poder vivenciarlos. Lo más que podrán ser los sacramentos, serán una mera huida de la dureza de la vida a un mundo ideológico e irreal⁶⁰, y no unos símbolos, que con su lenguaje, intentan hacernos saber, en cuanto vivir, que Dios uno y trino sigue comprometiéndose él mismo en nuestra histórica, que él tiene experiencia de nosotros.

Si nuestra experiencia de fe vivida en comunidad, nos permite decir, que ese Dios personal es de quien depende fontalmente la existencia, el sentido y la gracia de los sacramentos, no debemos dar por descontado, como dependen tales sacramentos de Dios, cómo es que actúa en ellos, en qué consiste el don gracioso de Dios en los símbolos sacramentales.

Aquí no podríamos hacer un tratado de gracia, pero sí al menos entender, que como gracia, se concibe, la profundidad y radicalidad de todo aquello que la creatura libre realiza, vivencia, hace y sufre, y por esta razón, acontece cuando el hombre ríe, llora, acepta responsabilidades, ama, vive, muere; cuando es fiel a la verdad, rompe con el egoísmo, se llena de esperanza, no se deja amargar, en pocas palabras, la gracia es siempre un acontecimiento. “Aquí la gracia es siempre acontecimiento, porque ya no

⁶⁰ Cf, Rahner, *Selecciones de Teología...*13.

existe la mera “naturaleza”; Dios ha acabado con todo límite y frontera y quiere que su infinitud acoja la finitud de toda creatura”.⁶¹

El cristiano no es primariamente un hombre que cree en determinados dogmas, enunciados, o proposiciones sobre Dios. Más bien, es aquel que cree en la acción que, mirada desde nuestro mundo, ella misma es histórica, con un inicio y un desarrollo gradual, que ve su culminación en la presencia graciosa de Dios mismo en Jesús el de Nazaret; hijo de Dios hecho hombre histórico, Palabra, comunicación, comunión plena y total de Dios a nuestra historia humana; una presencia que continúa activa y operante en esa historia por la acción permanente del Espíritu de Jesús. Quien es el objeto primero de nuestra fe. Dios mismo actuando en nuestra historia.

Los dogmas o ritos que se deriven de esto, sólo son la expresión que nos permiten hablar de una manera coherente, responsable, sobre aquella actuación sobre Dios. Esto habla, de cierta forma, que ciertas maneras de uso del lenguaje cristiano se han quedado vacías, porque simplemente son inverificables desde sus mismas exigencias de coherencia. ¿Quién va hacer garante de tal coherencia? No valdría otro garante que no sea la Iglesia como pueblo de Dios y comunidad de hermanos, la que en sí misma es sacramento.

2.12 La Iglesia símbolo de la obra salvadora de Jesucristo

El proyecto de salvación divino tiene en sí un progreso unitario, que se va dando en diferentes “etapas”, si se pudieran llamar. Pero, “la síntesis de esta historia, punto culminante, el quicio que la divide en dos tiempos, el personaje que la re-unifica impulsándola hacia el futuro [...] es Cristo”⁶². Quien por su vida, muerte, resurrección y glorificación, ha salvado la misma historia. De modo que, lo realizado “de una vez y para siempre” debe tener continuidad. Salvación que continua, se manifiesta y actualiza en los sacramentos, como símbolos colmados de realidad salvadora para hombres y mujeres concretos.

⁶¹ *Ibid*, 14.

⁶² Borobio, *Celebrar para vivir...* 151.

Un acontecer salvífico-sacramental, donde es Dios quien sigue salvando por pura gratuidad, con una libertad omnipotente e irreductible a cualquier intento de manipulación humana. Y por Cristo y en el Espíritu Santo, es a quien nos dirigimos con toda acción de diálogo sacramental. Así, la gracia contenida en cada sacramento es la maravilla de un Dios Trino presente hoy, aquí y ahora, para nosotros, ofreciéndonos su salvación de diferentes maneras, pero concretamente en símbolos sencillos.

Ahora bien, si Dios Padre es la fuente de todo, incluidos los sacramentos, Cristo será el centro, el punto de referencia y el lugar del sentido de todo, y por ende, también de los sacramentos. Por eso, podemos comprender, que los sacramentos son actos de Jesús Resucitado en la visibilidad de su Iglesia. La Iglesia que a su vez es, presencia encarnatoria, manifestada en la Escritura, en el magisterio y en el ministerio, presencia de la gracia mediante los sacramentos⁶³.

Lo anterior únicamente se puede entender, cuando nos hacemos conscientes ante el ofrecimiento del don del Espíritu Santo que Jesús promete y nos lo otorga desde Pentecostés. "Cristo, que sigue siendo el centro de la acción sacramental, no sólo actúa por el Espíritu, sino que la forma de darse a sí mismo es el Espíritu. El Espíritu es el don que Cristo dio a la Iglesia en Pentecostés, y el don que sigue dándonos hoy por la Iglesia en sus sacramentos"⁶⁴. De esta manera, lo pneumatológico en los sacramentos se ven con absoluta nitidez, que será imposible ignorarlo, ya que, es lo que transforma los dones sensibles-materiales en auténticos símbolos plenos de la presencia actuante de Dios, al ser el don que procede ahora y siempre del Padre y del Hijo resucitado⁶⁵.

2.13 Un símbolo propiciador de encuentro

El merito que debemos otorgar a Eduard Schillebeeckx, en la obra referida, es haber presentado a los sacramentos como "encuentro" con Dios mediante la presencia de Cristo glorificado en la actividad recreadora de Espíritu Santo. Aquí, no se trata de entender la categoría del *encuentro*, como mera confluencia de personas u objetos. Hablamos de una interrelación de personas, que logran salir de sí mismas y superan el

⁶³Cf, Rahner, *La Iglesia y...* 20.

⁶⁴Borobio, *Celebrar para vivir...* 153.

⁶⁵*Ibid*, 154.

carácter beligerante y totalizador, que las lleva a la autoafirmación de sí mismas por encima de los demás. “Para vivir como personas necesitamos entrar en relación”⁶⁶.

Esto nos ayuda a centrarnos en Cristo-sacramento como la manifestación del amor de Dios a toda la humanidad, que se ve culminada en el misterio pascual. Al articular el misterio Cristo-Iglesia-personas, se destaca la importancia de una fe activa como parte integral de la participación de cada individuo en la celebración de los sacramentos. Y ya no, como una fe de espectador, que espera a que le “suministren” los sacramentos, sin implicación alguna.

Entendiendo el planteamiento de Schillebeeckx, podremos decir sin reservas, que Jesús el Cristo es la realidad sacramental central y la manifestación visible de toda acción y reflexión sacramental dentro de la institución de la Iglesia. Iglesia “encuentro” y por lo tanto comunión, que actualiza la presencia sacramental de Jesús resucitado en el mundo a través de su autoimplicación en el sacramento original de Cristo.

En este mismo sentido, Karl Rahner con el modelo de encuentro interpersonal expone a Cristo como el sacramento “radical” y a la Iglesia como el sacramento fundamental para la salvación del mundo, por lo tanto, un símbolo portador de gracia. La Iglesia es “portadora de aquella Palabra escatológicamente victoriosa que celebra la salvación”⁶⁷. Los símbolos sacramentales serán entonces, las acciones mediante las cuales la Iglesia actualiza en plenitud su ser para la salvación como pueblo de Dios. “Los sacramentos, que llevan a cabo la acción salvadora de Dios, son a la vez acciones de Cristo y su Iglesia, que continúa su misión redentora en el tiempo y el espacio”⁶⁸. Pero en definitiva, no como mera ampliación de las acciones realizadas por Dios en toda la historia de la salvación, sino una superación de lo que podemos hallar en esta historia.

La “actualización” del sacramento que nos presenta Rahner, parte de la sacramentalidad de la Iglesia como permanencia de Cristo en el mundo. Una realidad

⁶⁶ Alfonso López Quintás, “Literatura, creatividad y formación ética”, programa del curso Literatura, creatividad y formación ética; Programa de Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (PNTIC), Instituto de Tecnologías educativas, Ministerio de Educación y Cultura de España, <http://cerezo.pntic.mec.es/~alopez84/curso.html>. (acceso 2 de julio, 2012).

⁶⁷ Rahner, *Selecciones de Teología...* 143 ss.

⁶⁸ Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 64.

captable históricamente como la Iglesia comunidad, concreta su existencia en formas más o menos densas, que podemos llamar actualizaciones. La palabra es la primera concreción actualizadora del ser sacramental de la Iglesia, que en su sentido de *dabár*, realiza lo que dice en su anuncio de la salvación del hombre. Mientras que el sacramento es, la palabra de Dios, actualizada, hecha carne e historia⁶⁹.

Las realizaciones fundamentales de la propia Iglesia, serán los símbolos sacramentales, en cuanto que, en ellos la Iglesia es lo que es siempre, pero en el máximo grado de actualización: “la presencia de la salvación para los hombres en la definitiva concreción histórica de su manifestación; el signo del triunfo escatológico de la gracia de Dios en el mundo”. Y el primer efecto de los sacramentos será precisamente la incorporación a la Iglesia de quienes responden en un ámbito de fe a la plenitud de vida que el mismo Dios ofrece. “La Iglesia llamaba a los creyentes a la conversión mediante la aceptación de la promesa de Dios en Cristo, el bautismo y la recepción del don del Espíritu (Hch 2, 38-42). Los propios creyentes compartían el ágape del Reino, la Eucaristía, como promesa de resurrección en Jn 6,54⁷⁰.

Al decirse la Iglesia sacramento, los sacramentos que ella realiza no son instrumentos exteriores, sino más bien, “cristalizaciones” de su sacramentalidad fundamental, expresiones de una alianza simbólica en la cual pesan menos las palabras y las cosas que los sujetos, e íntimamente articulados en el destino histórico de Jesús, de su combate profético y su muerte violenta. El valor de los sacramentos no viene de un orden formal dado por Jesús, ni de la deducción de un “orden” simbólico. Fundados en los relatos evangélicos de la “praxis de Jesús” y del hecho pascual, la Iglesia los realiza como punto de referencia similar que hay que perpetuar en la particularidad y la contingencia de su propia historia⁷¹.

Este es el modelo que presentó de los sacramentos el Concilio Vaticano II, como celebraciones del misterio cristiano, dentro de una perspectiva de historia de salvación,

⁶⁹ Cf. Luis Maldonado, “Los movimientos de la sacramentología”, *Selecciones de teología*, vol. 33, núm. 132 (oct-dic, 1994): 265.

⁷⁰ Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 93.

⁷¹ Robert Scholtus, “Sacramento, símbolo, acontecimiento”, *Selecciones de teología*, vol. 33, núm. 132 (oct-dic, 1994): 389-396.

desde una teología cristocéntrica y eclesial⁷². Al reinterpretar los símbolos sacramentales desde la Escritura, exhortó a todos los cristianos a ver la Iglesia como sacramento salvífico: “Resucitado de entre los muertos,[Jesús] envió su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación” (LG 48). Desde el misterio, el Concilio vinculó toda la realidad con el acontecimiento particular de Cristo y su sacramento universal de salvación. “Que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (GS 45).

Ahora, queremos concretar teniendo presente,el funcionamiento de todo símbolo, el origen cristológico de los sacramentos, a la Iglesia que, cuando celebra lo sacramentos, ella misma reconoce su máxima evidencia simbólica originada en el sacrificio del Señor. Para así, dirigir nuestra mirada, una vez constatado que se ha producido una momificación ritual de los sacramentos, a la posibilidad de renovación del lenguaje sacramental, en pos de una relación joven-Cristo dentro de una Iglesia preocupada por su ser y hacer en la historia.

⁷²Cf, Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 61-63.

CAPÍTULO III: El hombre en comunidad símbolo existencial

3.1 Un ser abierto a la trascendencia

El intento de proponer el lenguaje simbólico, viendo sus “bondades”, como una categoría central dentro del pensamiento reflexivo de la teología sacramental, integrarlo como equivalente del término signo, e incluso argumentar que lo puede superar; como así mismo, decir que Jesús de Nazaret, a quien algunos lo hemos experimentado como el Cristo, es el fundamento último de todo sacramento, por ser él mismo sacramento, desde la visión de una teología “desde abajo”. No sería suficiente, si tal intento, no estaría integrando la implicación del ser humano a través de la experiencia simbólica, de forma clara y concreta.

Hoy, la mayoría de los cristianos que “reciben” un sacramento, lo “experimentan” como algo aislado con Dios, que nada tiene que ver con su cotidianidad de vida o sus más profundos deseos o anhelos existenciales. De esta manera, en los sacramentos, la acción salvadora de Dios acude desde fuera, santifica y transforma, para que una vez salvados y fortificados por la acción de Dios en Jesucristo, los seres humanos son remitidos y enviados nuevamente a lo que en realidad es su mundo, su vida concreta. Por su puesto, que esto puede ser legítimo para entender el acontecimiento sacramental, pero no podremos seguir negando, que los sacramentos se puede vivenciar de forma distinta, porque el modelo descrito se encuentra amenazado seriamente¹.

Si atendemos al sujeto de los sacramentos, no sólo desde su capacidad canónica para una válida recepción que le viene desde fuera, sino desde su apertura a Dios, ya que en él se encuentra la disposición de abrirse y de esta forma hacer posible la revelación divina. Es de alguna manera recordar, que la revelación, entendida como la comunicación de la intimidad de Dios a la intimidad del hombre, que el hombre descubre en sí mismo, es un problema antropológico. Donde la teología se pregunta ¿Qué hay en el hombre, que lo hace radicalmente capaz de recibir la revelación de Dios? que en el fondo se trata de la pregunta ¿qué es el hombre?

¹Cf, Karl Rahner, “Reflexiones sobre la realización personal del acontecimiento sacramental”, *Selecciones de teología*, vol. 11, núm. 41 (ene.-mar., 1972): 13.

Esta pregunta tan amplia como misteriosa, no la pretendemos responder aquí. Más bien, mencionaremos como es que concebimos al ser humano, y porque, desde esta concepción, se puede proponer una renovación del lenguaje sacramental, que nos propone el concepto de símbolo, como *encuentro*.

3.2 Un símbolo abierto al encuentro

La perspectiva antropológica de la cual partiremos, tiene como punto genético la revelación de lo que Dios mismo ha dicho en Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, Verbo abreviado de Dios. El punto de partida será pues, una afirmación teológica sobre el ser humano mismo, que lo vemos, como un existencial sobrenatural, es decir, abierto necesariamente a Dios y a la trascendencia desde su autoconsciencia e insertado en la historia en donde el mismo Dios se autocomunica de modo gratuito².

Ante esto, para poder comprender la revelación, es necesario tener claro que Dios siempre se está revelando al hombre, se manifiesta y se da a conocer por medio de la naturaleza y todo lo creado. Dios se revela a todos los hombres, en un tiempo y en un espacio concreto, en un lugar y ante personas concretas: “Lo cognoscible de Dios es su esencia por medio de su divina presencia, es su identidad por medio de los signos y señales de su actuar, es su ser por lo fenómenos emblemáticos de su existir”³. En otras palabras, el ser de Dios se manifiesta por medio de fenómenos de historicidad en los que ocurren los actos de mostración, de salvación y revelación de Dios.

En este sentido, entendemos la revelación “como el encuentro de Dios con el hombre en la estructura de la existencia humana, cuando el hombre pone en marcha su propia existencia, experimentado, conociendo, juzgando, deseando, actuando, es decir, desplegando el propio conocimiento”⁴. Para que la revelación sea posible, es necesario que existan tres elementos: *unrevelante*, Dios, que poniéndose él mismo en el hombre, así acontece en él; lo *revelado*, Dios mismo, es el acto creador o su voluntad (la intimidad de Dios); *alguien que la recibe*, el ser humano que la acoge conscientemente

² Cf, Luis Felipe Navarrete, “Apuntes de clase del curso Antropología teológica”, primera sesión(Bogotá: PUJ, 2008), 1.

³Parra, *Textos, contextos...*48.

⁴José Roberto Arango *et al*, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel* (Bogotá: PUJ, Colección Apuntes, 2005), 9.

en su intimidad existiendo, es decir, desarrollando su existencia: conociendo, juzgando, deseando, decidiendo y actuando.

De ahí, que el ser humano ejercita su existencia conociendo, es decir, que a medida que conoce está existiendo, está siendo, *es*. El existir del ser humano se manifiesta cuando ejecuta las operaciones intencionales: experimenta, conoce, juzga, desea, decide y actúa, está desarrollando su existencia.

3.3 Un símbolo existente y actuante

Hay una interrelación entre existir y conocer, no se puede separar, ya que la una lleva a la otra, ambas actúan juntas. El existir no se limita a descubrir que en mí está actuando Dios, sino que, es necesario manifestar y dar a conocer a Dios por medio de acciones concretas, símbolos concretos. El ser del hombre participa de Dios porque Dios ya le viene dado. Dios está en el ser humano. El hombre debe acogerlo y descubrirlo que habita y actúa en él, esto se logra en la medida en que el hombre conoce y existe⁵.

Ahora, nos conviene recordar la diferencia fundamental entre el simple “estar-ahí” de las cosas y la presencia del hombre, para señalar lo que caracteriza propiamente la manera de su existir⁶, y completar lo anteriormente dicho. Partiendo del axioma escolástico: *el actuar sigue al ser (agere sequitur esse)*, T. Schneider, nos dice que el ser del hombre, es tal, que al ser le corresponde necesariamente el actuar, puesto que, nosotros somos lo que pretendemos ser y no hacemos lo que queremos hacernos en nuestra actuación y más frecuentemente todavía, en nuestro reaccionar, en nuestras reacciones⁷.

De esta manera, entendemos que la dinámica, el actuar (*agere*), el relacionarnos, es un momento interior en la constitución fundamental del hombre, en el ser (*esse*). Pero

⁵*Ibid*, 18.

⁶“Una piedra es una piedra, es ella, aun cuando esté ahí y no haga otra cosa que estar. Ciertamente puede, en ciertas circunstancias, efectuar algo, incluso algo desagradable, cuando por ejemplo, se desprende, debido a la humedad, y cae sobre la carretera que está debajo. Fue una casualidad, o un incidente, se podría decir en tal situación, incluso en el sentido literal de la palabra, puesto que cayó o incidió la piedra sobre el auto sobre la cabeza de alguien. Pero el hombre, que dice eso -¡si es que, puede decir algo!- no está simplemente allí, aunque solamente está allí, sino que está, como él mismo, efectivamente allí solamente cuando actúa, cuando se realiza.” Schneider, *Signos de la cercanía...* 54.

⁷*Ibid*, 55.

el actuar o *deber ser*, utilizando una categoría kantiana, se hace más apremiante y especialmente claro en las situaciones decisivas e importantes⁸. Entonces, no pasará nada si el ser humano está simplemente allí, donde debe “ocurrir” algo.

Por eso, apelamos a que la realización sacramental, no puede seguir siendo algo que no involucre al joven, que no nos involucre como creyentes, que sea impuesta como un rito arbitrario y formulado o establecido, sin tomar en cuenta que debe estar enraizado en la realización propia de los hombres. Porque debemos entender, que todo símbolo sacramental no es una simple cosa, son acciones comunicativas del ser de Dios, pero también, acciones cotidianas de un ser que se hace *siendo*. Símbolos tan comunes como ver el agua como vida y muerte, el comer y beber, como comunión, el confesar y perdonar como un amor entrañable, el prometer un amor auténtico y verdadero, en un proyecto en común, el bendecir como símbolo de fortaleza y solidaridad, y ya no, meros símbolos-palabras convencionales, en vueltos en ritos anquilosados.

El ser humano que concebimos, es un ser de sentido. Un ser que, consciente de sí mismo, en unos momentos o circunstancias de la vida más que otros, se da cuenta que no es producto del azar, o un eslabón de un engranaje anónimo desencadenado al principio del bin-bang. Ni su acción procede de un determinismo o fatalismo ciego. Sino que es resultado de su libertad (por muy condicionada que esté) y por tanto, la pregunta por el sentido de sí y de su praxis, de la propia vida, le es inevitable⁹.

El hombre en su experiencia originaria, vive la propia existencia como recibida y abierta al porvenir de nuevas posibilidades: como permanentemente recibida. El hombre se experimenta como existente, como ya previamente sido, como abierto al porvenir, porque ha recibido la existencia como su proyecto vital. La cuestión más humana, la más propia del hombre en cuanto hombre, es la cuestión sobre sí mismo, sobre el sentido último de su existencia, es decir, sobre el sentido de la vida¹⁰.

⁸*Ibidem*.

⁹Cf. De Miguel Gonzáles, “Para una actualización...” 154-155.

¹⁰ Juan Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología, Verdad e Imagen* (Salamanca: Sígueme, 1985), 13-64.

3.4 Un símbolo en sí mismo trascendente

El ser humano constantemente se indaga así mismo acerca del sentido de la vida, del por qué y para qué de su existencia. Respuestas no encontradas en la simple inmanencia, sino que adquieren su auténtico sentido en la trascendencia. Afirma: el hombre es trascendente, quiere decir, que siendo el hombre limitado, finito e intrascendente, tiene en sí mismo un poder capaz de sacarlo de la finitud. Lo trascendente en el ser humano, es él mismo saliendo de sí hacia el otro.

En las dimensiones existenciales fundamentales del hombre hay símbolos de trascendencia. La misma realidad inmanente total está abierta a un más allá de sí misma. Entonces, aparece que la cuestión del hombre desemboca por sí misma en la cuestión de la condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en su relación al mundo, a los otros y a la historia, a saber, en la cuestión del fundamento último trascendente que se llama Dios. “Los sacramentos cualifican, a través de la relación creyente hacia Jesucristo, unas realizaciones fundamentales de la vida humana”¹¹.

Habría que agregar, que esta trascendencia no se queda en la estratósfera, si fuera así, sería el gran argumento de que esa relación con la Trascendencia es mero escapismo de la realidad. Más bien, es un movimiento doble-y-uno, y mutuo. Un dinamismo tal, que si bien, hace referencia a otro, y el ser humano sale de sí mismo hacia otro, también, retorna hacia sí mismo. Precisamente, en la experiencia y la realización de éste hacia allí y hacia sí mismo, es donde se fundamenta lo constitutivo de todo hombre y toda mujer¹².

La importancia de esto último, radica en que la experiencia de sí mismo del ser humano y el estar con otros o con el Otro, desempeñan naturalmente un papel protagónico dentro del fenómeno sacramental, en cuanto que, el carácter comunitario de nuestro ser hombres y ser-cristianos, el hecho de que como individuos, sólo vivimos y podemos creer en el espacio del estar-con, se expresa en todo sacramento, en el símbolo¹³. Una relación común, donde el mismo joven, el cristiano tendrá que estar interesado y actuante o afectado, gracias a que puede vivenciar, que cada sacramento no

¹¹Schneider, *Signos de la cercanía...* 54.

¹²*Ibidem.*

¹³*Ibid*, 57.

es algo vivido lejos de su cotidianidad, pues quien los puede “representar”, si se puede llamar así, son quienes dan testimonio de ello. Porque hay que ser bien conscientes, que los creyentes realizan su salvación precisamente al “cumplir” su función de símbolos¹⁴.

De esta manera, miramos al hombre como sacramento, como símbolo que tiene la capacidad de hablar de otras realidades, pero sin ser ellas. Que únicamente se ve plenificado, cuando se encuentra con su Creador, en ese abrazo amoroso que para nada solamente ocurre en el cielo, sino que ocurre cada instante de la vida, en cuanto y tanto, esté atento a ese Dios amor que siempre sale al encuentro. “ El ‘te quiero’ puede y debe decirse en la cotidianidad normal, aun a sabiendas de que su contenido real sólo se palpa en algún momento luminoso de la existencia. Y eso mismo vale de los sacramentos”¹⁵.

3.5 Un símbolo relacional

Al admitir que el ser hombre consiste en *ser-con*, que equivale a *ser-con-otros*, también admitimos que el camino hacia esa disposición co-humana se expresa en el habla, pues el abrirse a los otros es acción de hablar. El donarse a los otros y el acceder a los otros, el mismo encuentro humano, se realiza por medio del lenguaje. No hay que desconocer que, uno de los fenómenos con más presencia en nuestra experiencia cotidiana es precisamente el lenguaje. Casi todas nuestras actividades están llenas de cosas como hablar, escuchar a alguien hablar, leer, escribir, chatear, twitear, o simplemente mirar. La característica central de todos esos eventos, lo que los hace lenguaje, es que de todos ellos se dice que tiene significado, tienen sentido¹⁶.

Nos posicionamos ante un hombre, un ser del lenguaje, “el ser hombre, como *ser-con*, significa una relación personal. Ahora bien, la relación personal se realiza esencialmente en la comunicación-con, en el lenguaje”¹⁷. Así entonces, el lenguaje refleja un contenido y una realidad, siendo una apelación a los demás, y expresando

¹⁴ Cf, Rahner, *Reflexiones sobre la realización...* 17.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cf, Luis MI. Valdés Villanueva, *La búsqueda del significado, lecturas de filosofía del lenguaje* (Madrid: Tecnos, 1995), 9.

¹⁷ Schneider, *Signos de la cercanía...* 16.

lainterioridad del que habla. Estos momentos, según el caso se desplazara su acento, nunca faltará en toda acción comunicativa: lo informativo, lo alocutivo y lo expresivo¹⁸.

Ahora bien, si el significado del símbolo, en el que tratamos de ser lo más preciso posible en la primera parte de este trabajo, es verdadero encuentro. Nos distanciamos de la psicología profunda de Jung, o de la utilización de las *señales* en los estudios de la conducta¹⁹. Y reconocemos al símbolo (en sentido antropológico) como la reunión de dos componentes, la referencia y la relación de uno al otro, a los que hay que buscar en su realización y en su concepción en la realidad intramundana. Porque al considerar la experiencia simbólica del ser humano como abierta a la relación con la trascendencia, así como, a todo hombre y mujer, considerado en su constitución particular, como la proyección hacia lo que hemos denominado Dios, es de suyo un concepto propio y estricto de símbolo en la teología. “El concepto propio de símbolo en la teología se llama sacramento (en el sentido estricto) y significa la referencia mutua de un aspecto humano e intramundano y de un componente divino”²⁰.

Destacamos lo anterior, con la intención de dejar claro que el ser humano ya no puede ser considerado como dual donde existe un cuerpo y una alma. El hombre es uno solo, un ser completo, una unidad integral, “espíritu en el mundo”, si utilizamos adecuadamente la celebre frase renheriana. El alma será la única forma del cuerpo. Y el cuerpo, símbolo realizador, donde el hombre, su yo, su conducta, su pensar, su actuar, la realización propiamente dicha se realizan. Pero indudablemente, esto debe ser hecho conscientemente, con un conocimiento de sí mismo tal, para que la comunicación, incluso corporal, fluya.

¹⁸*Ibidem*.

¹⁹Para C.G Jung, los símbolos están en relación con los arquetipos, que tienen la función de ser la expresión figurada del inconsciente colectivo, considerándolo como el amplio complemento inconsciente de la imagen del yo consciente; El símbolo, en el sentido del estudio de la conducta como designación de las denominadas *señales*, es la realización ritual de comunicación, que permiten el establecimiento y la realización de grupos, las cuales mediante determinadas tabuizaciones, impiden la arbitrariedad y el caos en la convivencia de la “especie hombre”. *Ibid*, 17.

²⁰*Ibid*, 19.

3.6 Renovación simbólica

Es hora que retomemos nuestra pregunta problemática que planteo de alguna manera los parámetros de este escrito: ¿Qué nueva dirección debería tomar el lenguaje sacramental cristiano en la actualidad para que pueda posibilitar al joven conectar con la experiencia de vida de Dios en su interior?

Lo que a continuación se propone, no adolece de límites e interrogantes, por la misma complejidad y naturaleza multidimensional de la experiencia sacramental y de su lenguaje que como simbólico queremos utilizar. Sin embargo, la adopción de criterios de interpretación que permitan tanto un enfoque unificado, como un sentido renovado del poder y la belleza de nuestros sacramentos cristianos nos parece pertinente, en medio del ambiente de crisis que estamos enfrentando como Iglesia.

La enorme capacidad que tiene el lenguaje simbólico, que está al servicio de la mediación del significado sacramental de la existencia humana, es una capacidad que logra introducir a toda persona, que experimenta cualquier sacramento, al encuentro con la persona del Dios no-numerable. Esto lo tendríamos que aprovechar al máximo, porque habrá que tener presente la modalidad de lo simbólico con la que cuenta la sacramentalidad. En lo concerniente a la teología sacramental, así lo deja saber Karl Rahner, “el conjunto de la teología es incomprensible si no es esencialmente una teología de símbolos”²¹.

Profundizar en la comprensión de un principio sacramental general, proyectar luz sobre cuestiones particulares que surgen de la epistemología simbólica, con un trasfondo bíblico, desde la concepción cristológica y de la dimensión vivencial de la antropología, dentro de una eclesiología de comunión es, si bien, ampliar el concepto de sacramento, también, es tratar de acercarnos a lo neurálgico de éstos. Porque ciertamente, si permanecemos en lo meramente sacramental, las dificultades son insolubles, siguiendo a Osborne, “se podrían resolver mejor [las cuestiones sacramentales] si los problemas cristológicos o eclesiológicos se pusieran abiertamente en la superficie”²².

²¹ Rahner, *Escritos de teología...*235.

²²Osborne, *Teología sacramental...*10. Los corchetes son nuestros.

La teología contemporánea ha dado un giro de treientos sesenta grados, reclamando el lenguaje simbólico con que la Iglesia inició su teología sacramental, patente desde los santos padres²³. De esta manera, vemos una íntima relación entre las raíces del simbolismo humano y el significado sacramental de la vida. Lo cual resulta imperante para la comprensión de lo que los cristianos hemos denominado sacramentos.

Lo que hemos tocado es lo íntimamente humano del símbolo sacramental. Por ende, ya no podemos anclar nuestra reflexión en querer “divinizarlos”, en pro de una supuesta “renovación” con el intento remarcar lo sacro de lo profano. Más bien, hemos de hacer todo lo posible para humanizar aquello que la misma Iglesia es y vive, que el joven como humano es y vive.

3.7 Un renovado entendimiento de las verdades cristianas

Varios autores colocan diversas formas para rescatar en primera estancia la reflexión teológica de lo sacramental en la Iglesia, pero confluyen en que lo primordial es conectar a todo sacramento dentro de una conciencia sacramental en la cotidianidad de todo hombre y de toda mujer que se dice ser cristiano, utilizando la categoría símbolo. ¿Cómo se puede lograr esto?

Ante todo, como Iglesia, debemos darnos cuenta de la naturaleza simbólica de las “verdades” cristianas. Su lectura no puede ser más que simbólica, como ya decíamos. Sin perder con ello lo que culturalmente estas “verdades” tienen de propio. Dejando que el símbolo hable por sí mismo, y diga lo que tenga que decir al corazón de cada cristiano que participa de él. Porque su ser signico, no se encuentra en la formalidad del símbolo, sino en la experiencia desde la que se formula y a la que el mismo símbolo apunta. Ya no en términos de sistemas de creencias, sino en términos experienciales.

Para entender de forma adecuada el lenguaje simbólico, hay que empezar por tomar conciencia de lo especial de la “naturaleza” de lo religioso, incluyendo su misma expresión. Hablando con propiedad y con el rigor teológico, tendremos que decir que lo religioso experiencial no tiene naturaleza, ni siquiera simbólica, simplemente *es*. Pero

²³Cf, Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 26.

cuando lo religioso es expresado de forma genuina, es verdaderamente una realidad simbólica y solamente simbólica²⁴. De esta manera, lo situamos en un rango de ser y de conocimiento que no es dado sino descubierto, dicho de mejor manera, creado.

Decimos que lo religioso experiencial es creado, o simbólicamente creado para ser exactos, por la sencilla razón de que en él todo es nuevo, algo original, único, fruto del encuentro de primer y segundo significante. La creación es lo más distintivo del lenguaje simbólico y por ende de lo religioso experiencial. Porque sin experiencia no hay simbolización posible, ya que, el símbolo, que hace de medio, es también el que a través suyo permite la experiencia²⁵.

Entonces habrá que decir, “el conocimiento simbólico y de lo simbólico es un conocimiento experiencial”²⁶. Esto nos indica que todo conocimiento simbólico formal alejado de la experiencia no existe. Y en cuanto experiencial, es por tanto, un conocimiento impactante y afectante.

Pero habrá que tener en cuenta, cuando hablamos de algo como realidad simbólica, no estamos hablando de algo fantasmal, por tanto irreal. Si atendemos a nuestra estructura dinámica del símbolo, nos daremos cuenta que el material dado y el que nosotros construimos, puesto que, somos seres que nos hacemos *siendo*, son dimensiones de nuestro mundo humano-objetivo, axiológicamente hablando, una dimensión humana importante. Algunos filósofos ven confirmado esto en lo que han denominado “realidades ambiales”²⁷.

Haciendo la distinción de lo simbólico y lo ambital que tiene la experiencia religiosa, encontramos que ésta tiene algo “especial”. Lo simbólico religioso no termina en sí mismo, sino que remite a la experiencia, pero además, en ella, todo nuestro ser

²⁴ Cf, Robles Robles, *¿Verdad o ...* 98

²⁵ *Ibid*, 100.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Se les llama de esta forma porque su contribución no consiste tanto en la creación de realidades nuevas, que se añadirían a las ya cósmicamente existentes, cuando en la creación o develamiento de “ámbitos”, “ámbitos de realidad”, ya existentes en la realidad objetiva, como existen en la realidad misma, en las cosas, no fuera de ellas, todo lo que con rigor calificamos de inmanente y trascendente. Y sin embargo, y a la vez, son fruto de la creación humana. Cf, Juan José Muñoz García, “Afinidad estructural de las experiencias estéticas, éticas, metafísicas y religiosas”, <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/H/H2097001.pdf> (acceso 20 de Junio, 2012).

experiencial es quien se pone en juego y es todo nuestro ser el que se hace experiencial y es experiencia. Experiencia, que no tan sólo nos envuelve en todo nuestro ser, sino en todo nuestro ser con todo el ser de la realidad, parcial, concreta, empírica y problemática como es. “La sacramentalidad como ámbito simbólico, es algo que envuelve y penetra el mundo propio del hombre”²⁸. Por eso, en la experiencia religiosa verdadera, no hay lugar para escapismos, dualismos, dicotomías. Porque la realidad sólo existe en la realidad, tal como ésta existe, humana, social, material, precaria, concreta, y es ahí donde se le encuentra²⁹.

Lo cierto es que estas “verdades” cristianas, y cuando hablamos de verdades nos referimos a los diferentes misterios, dogmas e incluso conceptos cristianos, dentro de la Iglesia, no suelen ser entendidas simbólicamente, sino objetiva e históricamente, como acontecimientos, que ocurrieron o acontecerá en la historia. Siendo que Dios, si así podemos llamar a la Realidad, no acontece objetivamente, ni en el cosmos ni en la historia. “El Dios “visible” en el cosmos y en la historia es el cosmos y la historia vistos en su trascendencia, en su absolutez, en su gratuidad, no como realidades que tienen que ser explicadas deístamente”³⁰.

En tanto simbólicas, las “verdades” centrales cristianas son unas y totales. Esto implica que, es su realidad experiencial, cada “verdad” es autosuficiente en sí misma, porque es plena y total, y como plena y total, cada una comprende en sí a todas las demás o, mejor aún, cada una es todas las demás³¹. Así no son muchas verdades, sino una sola. Leer las “verdades” o los misterios cristianos como “verdades” objetivables, como actuaciones objetivas de Dios, es no comprender la experiencia sin fondo ni forma de la realidad sin fondo ni forma, que en términos cristianos llamamos Dios.

Ninguna “verdad” cristiana por muy central que sea, puede ser leída objetivamente³². Incluso, Jesús como ser histórico, social y culturalmente concreto, que tocamos en el segundo capítulo de este trabajo, es un símbolo. De hecho, a Jesús de

²⁸De Miguel González, “Para una actualización...”154.

²⁹ Cf, Robles Robles, *¿Símbolo o ...* 100-110.

³⁰*Ibid*, 115.

³¹*Ibid*, 122.

³²*Ibid*, 127.

Nazaret lo conocemos históricamente como Cristo sólo simbólicamente y experiencialmente. Esto puede indicarnos, que entre más importante es una “verdad”, un misterio, un dogma en el cristianismo, más simbólicamente debe ser leída.

El lenguaje simbólico sacramental será poco comprendido, si no evitamos encerrar a Dios en sí mismo y quitarle su poder soberano de comprometerse en sus relaciones con otros seres, en la medida en que él mismo quiere. Porque ante todo, Dios es relación, Dios es comunión, Dios es comunicación. Esto se ve muy claro cuando se habla ya desde los santos padres de las relaciones de la Trinidad inmanente. Siempre que se habla de la Trinidad se piensa en comunidad. Comunidad enteramente relacional y relacionada, nunca dividida, nunca separada. Es la comunión y comunicación que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esta comunión significa la unión de las personas divinas y la manifestación, de esta forma, del único Dios Trino. Están desde siempre entrelazadas e interpenetradas, de manera que no se puede pensar ni hablar de una persona, sin tener que pensar y hablar de las otras dos.

Una relación definida por una realidad de participación y comunión recíproca, de unidad, que encuentra su fundamento bíblico en el Evangelio de Juan 17, 21: *Qué todos sean uno como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti. Para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que me has enviado.* En este pasaje bíblico, podemos ver que hay una relación filial, Jesús se dirige a Dios como su Padre, reconoce que él y Dios son una comunidad relacional y relacionada, nunca dividida ni separada, una comunidad que se fundamenta en el amor, en la interrelación, en el intercambio, en la intercomunicación y en la comunión recíproca.

Esa interrelación que establece Dios en sí mismo se extiende a todo lo real por medio de la Encarnación, la cual consideramos el punto de partida de todo lo sacramental. “El sentido profundo de la encarnación consiste en una relación del todo real: el Verbo se hace carne para habitar entre nosotros, esto es, para entablar relaciones personales con los hombres”³³. Es un Dios que libre y voluntariamente, participa en la intersubjetividad humana, en la interdependencia de las relaciones humanas. Así

³³Jean Galot, “Más allá de Calcedonia”, *Selecciones de Teología*, vol. 11, núm. 42 (abril-junio, 1972): 198.

podemos ver, que la Encarnación de Dios no es una amputación de su omnipotencia, sino más bien, una manifestación elocuente de ella, al hacerlo todo en libertad. Aquí se ve nítidamente el carácter de gratuidad en la naturaleza de Dios, más allá que se tilde de “necesidad divina” o de algo abstracto, es una actitud tomada deliberadamente por las divinas Personas en favor de los hombres, actitud de amor y de don.

Deberíamos entonces, de terminar de ver que en Jesús, el que algunos lo hemos experimentado como Cristo, Dios ha acogido corporalmente a la humanidad. En él, el mismo Dios salva su amor hacia los hombres de todo el reproche e inautenticidad, de duda y de inseguridad, al penetrar él mismo en la vida del hombre, como hombre, que en sí mismo es sacramento, al tomar sobre sí y llevar su naturaleza, al participar de la esencia misma de la humanidad, de la culpa y del dolor del hombre³⁴.

Al descubrir que por amor al hombre, Dios mismo se hizo hombre, podremos ser testigos que no busca para sí al hombre perfecto para unirse a él. Dios toma su naturaleza humana tal como es. Jesús ya no es más la transfiguración de una elevada humanidad, es el sí de Dios al hombre real: no el desapasionado sí del juez, sino el sí misericordioso del que sufre con nosotros, que se compromete con nosotros, el Emmanuel. Un sí que encierra toda la vida y toda la esperanza del mundo, porque, lo que acontece en este hombre Jesús, acontece en todos y, por eso, también en nosotros. “El nombre de Jesús abarca en sí mismo toda la humanidad y a Dios entero”³⁵.

Por eso, para poder vivenciar una sacramentalidad genuinamente cristiana humanada, toda ella se desprenderá de la Encarnación del Verbo, porque ella es la condición de posibilidad de conocer al hombre real y no despreciarlo. El hombre real no puede vivir sin Dios, y toda la Iglesia debe permitir al hombre real vivir ante Dios junto a ella, sin menospreciarlo ni tampoco divinizándolo. Buscando, indagando los mejores caminos para hacerlo. No como si lo real fuera un valor en sí mismo, porque en términos antropológicos si lo es, sino porque Dios ha amado y acogido al hombre real. “La razón por la que nosotros debemos vivir como hombres reales y debemos amar al hombre real

³⁴Cf, Dietrich Bonhoeffer, “Jesús y el hombre”, *Selecciones de Teología*, vol. 11, núm. 42 (abril-junio, 1972): 167.

³⁵*Ibidem*.

que está junto a nosotros, reside, una vez más, exclusivamente en la encarnación de Dios: en el insondable amor de Dios al hombre”³⁶.

3.8 Un símbolo comunitario renovado

Lo dicho anteriormente no tendría cabida sino nos pensamos y vivimos como verdadera Iglesia común-uniión. No por capricho, o por ponerle otra apelativo a la Iglesia santa y pecadora, como si ya no tuviera muchos. Sino porque de verdad, creemos que el mismo Dios Trino vive y actúa en medio de nosotros.

No hace falta argumentar con las grandes ideas de algunos teólogos, que nuestra fe no es una fe trinitaria. Que en nuestra pastoral o catequesis esa idea de Tres en Uno es complicada de expresar. Incluso a nivel teológico, seguimos abriendo brechas para intentar dar respuesta a tal misterio. Dios es uno, llámese como se llame, pero no tres en Uno. Esto trastoca de tal manera nuestra espiritualidad. Pero, más allá de razonamientos filosófico-teológicos, ¿La Iglesia *semper reformanda*, no debería ser símbolo, sacramento de un Dios que vive en ella como Unidad?

La célebre sentenciade A. Loisy, *Jesús anunció el Reino y lo que sobrevino fue la Iglesia*³⁷, tuvo el mérito de ratificar aquello que es primero y fundamental, frente a lo que es secundario y derivado. Al igual, tuvo la audacia de preguntar, si no hace mucho tiempo que el Reino proclamando por Jesús se agotó como proyecto y utopía, absorbido y objetivado por la Iglesia. Como también, tuvo la desventaja de distorsionar la relación entre el proyecto eterno y propósito salvador de Dios para la humanidad y el comienzo de su realización en el tiempo humano real e histórico, ya que, el Reino trascendente como economía de gracia y de salvación para todos, exige la categorización y la posibilidad de ser percibido en el mundo³⁸.

La analogía que el concilio Vaticano II establece entre el misterio de la Encarnación del Verbo y el misterio del llamado que se hace historia³⁹, constituye una notable manera de percibir que el acontecimiento de gracia y de salvación, el evento, el

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cf, Alberto Parra. “*Apuntes de clase del curso Eclesiología*”, tercera sesión (Bogotá: PUJ, 2009), 3.

³⁸ Cf, Rahner, *La Iglesia y...* 11-14.

³⁹ Cf, Concilio Vaticano II, *Constitución Lumen Gentium*, núm. 8 (Madrid: BAC, 1965).

don, pasan por una fase de “anonadamiento” histórico, de concreción en el tiempo. “Por lo que se refiere al Verbo se llama carne y por lo que refiere a la categorialización del llamado, se denomina Iglesia (ek-kalew, ek-klhsia)”⁴⁰. De esta manera se rescata el primado del Reino, que es el mismo Dios Trinidad actuando, y a la Iglesia como su auténtico símbolo.

Por lo demás, la convivencia humana es un imperativo religioso, ético y social. Convivir en relación no es un sobreañadido a la estructura humana, sino un constitutivo esencial, sin el cual hombres y mujeres sobre el planeta no pueden realizarse ni existir, como ya lo hemos mencionado. Una humanidad, que en medio de los despotismos, militarismos y autoritarismos, ha visto en la democracia la senda honesta de garantizar la libertad individual y la responsabilidad social, la solidaridad ciudadana y la subsidiariedad del Estado, el ejercicio del poder y la libre elección de quien deba ejercerlo. Y se ve envuelta en el gran sueño que el poder y la autoridad sean verdaderos servicios, y quien lo ejerza esté impedido para percibirse como dominador y como amo, sino como conciudadano y hermano.

¿Acaso esto no lo puede impulsar la Iglesia siendo símbolo de ello? Ante todo, tal Iglesia, tendría que entrar a resolver que su régimen jerárquico no equivale a lo monárquico, como si se tratara de un mono-principio de dirección de conducción, de ejecución, de ministerio, tan del gusto de la Iglesia premoderna y tan antitético con las esperanzas de la humanidad. Un eclesiólogo aventuro la triste afirmación de que, *por razón de su constitución jerárquica, la Iglesia no puede ser sino una monarquía perfecta y plena*. Un absolutismo que ha desfigurado el rostro de la misma Iglesia y su mismo discurso.

Alguien preguntará, ¿y al quitar la jerarquía de la Iglesia, qué pasará entonces con la multiforme gracia de Dios que hay en el seno de la Iglesia? La Iglesia legitimaría su inspiración, su acción, su ser simbólico, si desbloqueará su pertinaz imaginario divisorio del fano (el templo) y del profano (fuera del templo); si fuera capaz de ver que

⁴⁰Parra, “Apuntes de clase del curso...3.

todo ser humano es agente de gracia y de amor, que es símbolo sacramental, por ser corresponsables de su relacionalidad en el Cuerpo.

Esa diversidad de dones, de carismas, de ministerios, de funciones, de vocaciones, no deja espacio para preguntar por los más importantes y por los menos, por los primeros y por los segundos, por los de arriba y por los de abajo. La Iglesia será, como toda la humanidad, ese cuerpo entrelazado por diversidad de actividades y de funciones, correlacionadas no subordinadas, donde a cada una le corresponde la grandeza de su originalidad y la responsabilidad de su relacionalidad en el cuerpo total, eclesial y social⁴¹.

A esto estamos llamados, si de verdad experimentamos como Iglesia a ese Dios de Jesús. Porque si partimos de que la Trinidad es la mejor comunidad⁴², de que la comunión de las tres Personas que hace que ellos sean un solo Dios, entonces veremos que nace otro tipo de Iglesia. Esa Iglesia será fundamentalmente comunidad. Cada uno tendrá en ella sus propias características y sus dones, pero todos vivirán en función del bien de todos. Surgirá así, una comunidad con diversidades, que se respetan y se valoran como expresión de la riqueza de la comunidad de la misma Trinidad. “Así pues, la experiencia del ‘Dios por nosotros’ y del ‘Dios en nosotros’ por el poder de su Espíritu Santo y a través de la liturgia sacramental, crea una comunidad con proyección misionera”⁴³.

Desde estos criterios se podría pensar en una auténtica renovación sacramental, que sea realmente signica en la vida de los jóvenes, de todo cristiano. Porque no habrá elementos meramente naturales o teóricos, sino verdaderos símbolos que están penetrados y amparados de una experiencia vital que como Iglesia vivimos y nos mostramos ante los demás, todos los días. Evitando quedarnos en lo meramente superficial de nuestros símbolos sacramentales y enfrascarnos en absurdos debates: que si en vez de pan sin levadura ponemos arepa, o si en vez de vino colocamos tequila, o si en vez de aceite crismal utilizamos otra cosa.

⁴¹*Ibid*, 8.

⁴²Leonardo Boff, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Bogotá: Paulinas, 1992), 12.

⁴³Martínez Martínez, *Los sacramentos...* 22.

De aquí es donde se desprende un lenguaje simbólico sacramental diciente, con sentido, profundamente vivencial. Porque como Iglesia, lo decía Eugen Drewermann desde su visión biblista. “en el nombre de Jesús hemos de encontrar un lenguaje, que transmita a los hombres del mundo entero aquello que puede ser esperanza y liberación de su angustia”. Y no ser una trasnacional más, que pareciera que gozara por colocarse en los primeros puestos, muy lejana de comprometerse, encarnarse en la vida concreta de todos los hombres concretos.

Habrá que plantearnos la pregunta, que viene a reforzar nuestra cuestión problemática ¿Qué paso dar para que esto no se quede en lo meramente imaginario y creativo?

3.9 Un símbolo leído desde una pedagogía experiencial del encuentro

Somos conscientes que no podemos inventar un nuevo lenguaje sacramental. Porque al “inventarlo”, el paso siguiente sería imponerlo. Sin embargo, sabemos que una lengua, un nuevo lenguaje se puede aprender, es más, se aprende, como también se puede enriquecer, transformar por el simple uso común. El caso ejemplar es el nuevo léxico, que con motivo del uso del computador hemos venido integrando en nuestro vocabulario.

Por eso, creemos que lo mismo puede pasar con los sacramentos por medio de una estructura y una pedagogía coherentes. Éstos se pueden ir renovando para que su lenguaje simbólico sea diciente, partiendo de gestos vigentes en la misma Iglesia, y si se quiere en la misma cultura, que algunos llamaremos inculturación. Símbolos que tal vez, nunca se han entendido y utilizado de la manera que ya hemos explicado. Razón por la cual, hemos propuesto como condición de posibilidad la raíz experiencial de una Iglesia comunión, de una espiritualidad Trinitaria y del entendimiento del lenguaje religioso como simbólico.

Esto no podrá pasar sino nos educamos, allí en nuestra propia realidad⁴⁴. Dentro de la dinámica del mismo símbolo, que como seres humanos somos símbolos y de

⁴⁴ José Luis Corzo cuando habla sobre educación, nos dice que educar es un verbo intransitivo como crecer. Desde la pedagogía de Paulo Freire, este pedagogo escolapio sugiere que nadie educa a nadie, sino

apreciar en todo lo real, símbolos auténticos del amor de Dios encarnado. Necesaria educación para hacernos aptos en la escucha de la realidad y de nuestra interioridad, haciéndonos competentes en la escucha y la comunicación entre nosotros mismo y con el mismo Dios. Más allá de lo meramente verbal, comunicación afianzada en la experiencia comunitaria vivida.

Tal educación⁴⁵ no se debería delimitar para ciertos ámbitos. Sin embargo, por cuestiones de método, de espacio, y para dar razón de nuestro objetivo, nos limitaremos a esa educación religiosa que se imparte en el marco de la actividad educativa de un colegio y que busca, dentro del derrotero de una educación integral, potenciar la dimensión trascendental humana y comunicar la experiencia de fe, acompañando los procesos personales y comunitarios que surgen de dicha experiencia, bajo parámetros coherentes con la enseñanza del Magisterio eclesial.

En consonancia con esto, no vemos descabellado proponer una pedagogía que hemos llamado, *Pedagogía experiencial del encuentro*. Donde, sin adolecer de vacíos y límites, descubrimos una gama de elementos que nos permiten, de alguna manera, darle rostro a una auténtica renovación sacramental y conectar con nuestra reflexión teológica que hemos venido desarrollando.

La *Pedagogía experiencial del encuentro*, posee sus bases en las intuiciones del santo español José de Calasanz, que entre otras nos decía: *Si se educa al niño desde los más tiernos años, hay que prever un feliz transcurso de su vida entera*⁴⁶. Donde también, nos hemos inspirado en hacer referencia repetidas veces a los jóvenes en nuestro escrito. No por discriminar a los demás cristianos, sino porque partimos de la convicción, que en los jóvenes se encuentra verdaderamente la transformación de la sociedad, y por consiguiente de la misma Iglesia, amparados por diez años de desempeño en educación escolar religiosa.

que nos educamos afrontando juntos los desafíos de la vida colectiva, para lo cual es indispensable saber situarse ante la realidad y, sobre todo, ante lo que los medios nos presentan como la realidad. Cf. José Luis Corzo, *Educación (nos) en tiempos de crisis, Claves educativas* (Madrid: CCS, 1994).

⁴⁵Aquí entendemos como educación a esa acción humana que acontece de forma continua y procesual durante toda la existencia, en el marco de una sociedad, que busca configurar y humanizar a la persona, a partir de sus potencialidades, para que a su vez se configure, transforme y humanice su contexto.

⁴⁶Cf. *Constituciones de San José de Calasanz*, numeral 2. (Madrid: ICCE, 1998).

Sería insensato, postular la pedagogía calasancia⁴⁷ como único camino para lograr lo antes propuesto. Ya que, a ejemplo de Piaget, no creemos en una pedagogía universal⁴⁸. Más bien creemos en una pedagogía general, apoyada por grandes peritos en educación, que puede iluminar lo particular de cada lugar, y por ende de cada persona.

Por tal razón, no pretendemos escudriñar hasta el cansancio la pedagogía calasancia. Sino más bien, plantear de modo general tal pedagogía, resaltando las líneas fuerza que nos ayuden a fundamentar la pedagogía que proponemos, de forma sintética y si se quiere, esquemática. Con el propósito de argumentar que la *Pedagogía experiencial del encuentro*, puede ser capaz de hacernos competentes para descubrir, que en los sacramentos como símbolos nos encontramos con la cercanía de Dios, y él se encuentra con nosotros, dinámica de todo símbolo, haciendo factible su renovación.

La Escuela, es ese ámbito institucional que contribuye a la formación e integración de los sujetos sociales que en sí, son capaces de conocerse a sí mismos en un reconocimiento a los otros, en una actitud de servicio. Tiene como misión, el generar un ambiente adecuado y procesual para descubrir los dones, capacidades y potencialidades de sus alumnos, cooperando con lo que en sí es el ser humano⁴⁹. Proceso, que al mismo tiempo, ayuda a que cada joven pueda redescubrirse como sujeto capaz de aportar a la transformación de la sociedad. Y es consciente, que su función se extiende a cada uno de los miembros de la comunidad educativa, que la constituye en el espacio donde cada persona resignifica lo que vive, integrándolo a su existencia y a su crecimiento.

El alumno, es todo aquel que se alimenta, que integra su ser, a su hacer y a su conocer todo fundamento de una humanidad en construcción. Sujeto social, que no es mero intérprete de un rol que le ha sido asignado, sino aportación desde su originalidad,

⁴⁷Si se quiere profundizar en las líneas fuerza de la pedagogía calasancia se puede consultar: Miguel Asiain et al, *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías* (Salamanca: Ediciones Calasancias, 1979); Vicente Faubell, *Nueva Antología Pedagógica Calasancia* (Salamanca: P.U.S.,2004); Luis Padilla, *Intuiciones de Calasanz sobre la formación escolapia* (Madrid: ICCE, 1998); Severino Giner, *San José de Calasanz: Maestro y Fundador* (Madrid: BAC, 1992); Orden de las Escuelas Pías, *Escuelas Pías: Ser e Historia*, (Salamanca: Ediciones Calasancias, 1978); Orden de las Escuelas Pías, *Espiritualidad y Pedagogía de San José de Calasanz: ensayo de síntesis* (Madrid: ICCE, 2005); Orden de las Escuelas Pías, *Cartas selectas de San José de Calasanz* (Salamanca: Ediciones Calasancias 1997).

⁴⁸ Cf, Alberto Munari, "Jean Piaget". http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/ThinkersPdf/piagets.PDF. (acceso 29 de junio, 2012).

⁴⁹ Cf, Luis Padilla, *Intuiciones de Calasanz*...63.

para la construcción de un mundo inacabado. Sujeto, donde acontece el mismo Dios, construyendo verdadera humanidad. Por eso, su doble tarea: descubrir cómo estás siendo creado desde su interioridad y cómo de allí se desprende el llamado a ser co-creador del mundo⁵⁰. Ya no espectador, sino protagonista de su propia formación, acogiendo y discerniendo la voluntad de ese mismo Dios creador.

En cuanto al educador, es aquel que no es mero instructor, sino auténtico maestro, a imagen del Espíritu Santo que hace entender todas las cosas, el Maestro interior. Así entonces, un acompañante que se encarna en el otro, y descubre quien es en realidad el acompañado. En una dinámica de encuentro, comunicación y convivencia. Con el objetivo de que el alumno descubra en él mismo la humanidad y la divinidad que se encuentran en su interior⁵¹. Un maestro que conoce su interioridad, y descubre en él la experiencia de Dios todos los días, por ende será sabio de la escuela interior y discípulo de Maestro interior⁵². Entrelazando una relación de encuentro y de afecto, desde la igualdad, pero guardando la asimetría, porque sus objetivos claramente serán servir al otro y cooperar con su vida.

En cuanto a los contenidos, orientados a tocar al alumno es su ser integral, que de ninguna manera será lejanos o abstractos, estarán preñados de experiencias accesibles a los jóvenes, siendo que quienes los imparten, involucran su propia experiencia⁵³. Más allá de ser sólo intelectuales, son simbólicos, en el sentido del que ya hemos venido revisando.

De esta manera, la educación, como ya lo hemos resaltado, es ese proceso de humanización englobante y dador de sentido, que involucra alumno, maestro, escuela y contenidos. Porque, si consideramos al ser humano que se hace siendo, desde su realización y despliegue de sus potencialidades a lo largo de su propia vida, que en sí misma es un proceso, un crecimiento y desarrollo en el ámbito de su relacionalidad, de su corporeidad, de su racionalidad, de su afectividad, y de su ser profundo, no estamos diciendo otra cosas, que, es la misma acción creadora dinámica de Dios ocurriendo en el

⁵⁰ Cf, Padres escolapios, "Estatutos provinciales de la formación inicial" (Bogotá), 39.

⁵¹ Orden de las Escuelas Pías, *Cartas selectas*... 86.

⁵² Miguel Ángel Asiain, *Escuelas Pías, ser e historia* (Madrid: ICCE, 1978), 346.

⁵³ Cf, Padres escolapios, "Estatutos provinciales..." 28-29.

mismo ser humano, dirigida hacia la exteriorización que él mismo ya está viviendo, exteriorización que muchas veces es simbólica, sino es que, siempre.

Entonces, la educación tendrá como fin, la generación de condiciones, de ámbitos para cooperar al proceso de crecimiento, propiciando el despliegue del ser integral del sujeto, haciendo patente esa dinámica creadora de Dios en él. Aquí hablamos de acompañar al individuo, hacia ese interior íntimo, para que partiendo de lo mejor de sí, encuentre en sí mismo, que es un ser trascendente, como ser humano, que en sí es simbólico.

La educación entonces, favorece el descubrir por parte del joven que él en sí es el punto de referencia, y como tal, puede aportar a la transformación de su misma realidad. “Saberse a sí mismo y estar en el sí mismo de tal manera que uno pueda aprender cualquier cosa”⁵⁴.

La relación de encuentro, de comunicación signica, con sentido y por ende vivencial, será la condición de posibilidad, para lograr poder tocar la interioridad de uno mismo. Aquí es, donde verdaderamente somos sabios en la escuela interior. Y sólo así, podemos acoger y discernir la dinámica creadora y salvífica de Dios. Un encuentro que ocurre cuando hay auténtica comunión.

El fin de la educación es ser con los otros a través del diálogo y la comprensión, habitando la misma morada, que es el lenguaje [...] Se trata de formar en los sujetos la fuerza de vinculación con los demás, de tener nuevas experiencias y de aprender de los propios errores. En este sentido, lo decisivo acontece en la escuela, porque en ella ocurre en cierto modo todo lo que demanda la vida en su conjunto para llegar a acceder a la propia morada, que es el mundo que podemos comprender, sobre el que podemos conversar y llegar a ponernos de acuerdo⁵⁵.

Es una educación que permite que los alumnos vivan con referencia a ellos mismo, en clave de encuentro y comunión, relacionándose con la naturaleza, que se comprende seres trascendentes, y que en ellos mismos, está dándose Dios en gratuidad.

⁵⁴Humberto Maturana, “Los desafíos pedagógicos de la transformación educativa” en *Transformación en la convivencia*, (Santiago: Dolmen, 2002), 139.

⁵⁵Luis Armando Aguilar, “Conversar para aprender. Gadamer y la educación”, *Sinéctica*, ITESCO, departamento de educación y valores, núm. 23 (agosto 2003-enero 2004), 11-18, 15-16.

Que como trascendentes, se lanzan a construir un mundo lleno de símbolos de vida, por eso enfrentan lo símbolos de muerte con una fe esperanzadora.

Únicamente educando en la escucha de la propia interioridad, en la escucha de la misma realidad, tal cual se nos presenta, podemos pensar en seres competentes de redescubrir en símbolos como el agua, el aceite, el cirio... comunicación amorosa de un Dios que sale a nuestro encuentro. Se trata de la capacidad de dejarse tocar por la realidad, en cuya profundidad Dios se comunica, para ver su manera de actuar en ella, a partir de lo que se es, asumiendo una lectura crítica y transformadora de lo que nos ofrece como estado de las cosas⁵⁶.

Resumiendo, la Pedagogía experiencial del encuentro, no educa para que el joven tenga experiencia de Dios, en el mejor de los casos, es para que él mismo se descubra que Dios tiene experiencia de él, que Dios está dado en él. Porque únicamente, de esta forma, el mismo joven se abrirá a su presencia y se descubrirá él mismo como símbolo de Dios, que se comunica con él de cualquier manera, pero muy patente, por medio de símbolos, y de manera especial, por medio de símbolos sacramentales, que sin la misma persona del joven, no podrían existir.

⁵⁶ Cf, Corzo, *Educación (nos) en tiempos...* 20-25.

Conclusiones

Hasta aquí, hemos culminado nuestro trasegar argumentativo dibujado algunos rasgos esenciales de una pedagogía experiencial del encuentro. Pero no queremos obviar, todo lo que ha quedado resonando de nuestro ejercicio hermenéutico y no encontrar un cierre conclusivo. Tal hecho, nos obliga a traer en este momento los puntos importantes que se han tocado de una manera sucinta, casi esquemática.

Con esto, cabe repetir una vez más, que los aspectos o argumentos presentados se encuentran abiertos a suscitar y continuar nuevas búsquedas, en todos aquellos que tengan el interés y la preocupación de hacerlo. Por nuestra parte, sólo diremos algunas palabras que ayuden a iluminar y a colocar argumentos lo suficientemente validos, para que se pueda dar posteriormente, un diálogo abierto y dinámico.

Nos hemos acercado a un método que ha permitido articular la teología, la eclesiología, la antropología y las cuestiones bíblicas con una intencionalidad pedagógica. El método *Texto, Contexto y Pretexto*, enmarcado dentro de la Teología latinoamericana, nos ha permitido integrar adecuadamente nuestro objetivo general y nuestros apartados. De allí, que nuestro *contexto* de crisis vivido dentro de la Iglesia cristiana católica y el desarrollo de la categoría de símbolo en la teología sacramental, nos hayan lanzado a rastrear sobre los *textos* ya vigentes sobre la aplicación concreta de la categoría símbolo en la teología, con el *pretexto* de acrecentar el encuentro relacional joven-Dios, mediante los símbolos sacramentales.

De esta manera, la crisis general hoy vivida dentro de la Iglesia, y que, para nuestro propósito la hemos reflejado en la crisis sacramental, más haya de concebirla con lamentaciones o desesperanza, la podemos ver como el gran motivo por el cual nos hemos de ir renovando, por ser una oportunidad de revisarnos como comunidad en el seguimiento de un Dios Trinitario.

La pedagogía la hemos tomado como nuestro eje articulador, alrededor del cual se da la espiral hermenéutica dado que el pretexto era formativo y liberador, desde un marco iluminativo. De esta forma, sin muchas pretensiones, hemos dado razón de un símbolo con sentido, significado y vivencia, que por su misma dinámica puede ser

entendible, captable y experiencial. Destacando su diferencia con el signo bajo unas bases experienciales. Así como también, su dimensión analógica abierta al encuentro, su carácter de mediador como comunicación, y su realidad representacional y sónica. Un símbolo que tiene la capacidad de conectarnos al misterio, desde su propio lenguaje.

La categoría de símbolo, la hemos considerado de gran validez para ser integrada a la reflexión sacramental, desde la clave de encuentro. Pues, más haya que sea sólo material o meramente espiritual, en el símbolo se puede realizar el encuentro de lo humano y lo divino de forma palpable y dicente. Qué más haya de ser algo informativo, es algo comunicativo, con un lenguaje que trasciende lo objetual. Y donde, se puede realizar un encuentro co-participativo entre Dios y el joven, movilizado con una pedagogía coherente.

Podríamos mencionar que otro de nuestros hallazgos, está dado por una teología encarnacionista, leída desde una teología desde abajo, con trazos notorios en la categoría de Historia de salvación con fundamentos bíblicos. Ella nos habla de un Dios, que por pura gratuidad hizo suya la humanidad entera, haciéndose él mismo hombre, y no por poderío, sino por amor. Dios se hace carne para establecer un dialogo de tú a tú con él hombre, y lo hace siendo símbolo y haciendo símbolos de gratuidad de Dios. Así escogió revelarse en la historia humana, encarnándose en sus vivencias, en sus sufrimientos, en sus anhelos, en sus miedos, en la cotidianidad de todos los días, y de esta manera, liberándonos. La encarnación del Hijo de Dios, ya no es más, un momento puntual en nuestra historia, sino que se convierte en un hecho dinámico, que alcanza a cubrir todo el misterio pascual, y trasciende hasta el hoy de nuestros días, de forma tal, que todo nos puede conducir a su encuentro. Una lectura que hace patente, que la comunicación con Dios, es vital, si de verdad nos queremos encontrar con él, en esa ida de camino.

Hemos encontrado a la Iglesia, como la institución, que hace visible los actos de Jesús Resucitado, bajo el Don del Espíritu santo, siendo ella misma símbolo sacramental, y por eso, capaz de propiciar el encuentro entre los hombres y Dios, en medio de la historia. Porque sus actos dejan de ser instrumentos exteriores, y se convierten en auténticas “cristalizaciones” de esa misma realidad sacramental.

De la misma manera, el ser humano ha sido expuesto como una realidad simbólica, donde al ser y estar abierto a la trascendencia, es plausible que el encuentro con Dios se pueda dar a toda hora y en todo lugar, sin negar, que existen momentos de mayor densidad en la vida del ser humano, que le es necesario resaltar.

Encontramos posible la renovación del lenguaje sacramental, desde la categoría de símbolo, teniendo en cuenta, que el lenguaje simbólico nos es sumamente necesario para poder entender y vivencia lo que tenemos como “verdades cristianas”, que no podrán ser entendidas por el mero discurso verbal.

En consonancia con eso, la renovación del lenguaje sacramental, tendrá que estar sustentada por una Iglesia realmente comunión, donde se haga patente la presencia de Dios Trino, como verdadera comunidad de hermanos, y no como dueños y esclavos.

Finalmente, aportamos una manera de educar para que podamos verdaderamente renovar el lenguaje de nuestros sacramentos, pero que no está separada de una cristología y una eclesiología coherentes a sus presupuestos. Que atiende a la experiencia del joven consigo mismo, con los otros y con el Otro, en clave de encuentro, no para que el joven tenga una experiencia de Dios, sino para que él mismo, conociendo su interior, se dé cuenta que Dios tiene experiencia de él, y que su comunicación no es simplemente verbal.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Luis Armando, “Conversar para aprender, Gadamer y la educación”, Sinéctica, ITESCO, departamento de educación y valores, No 23 (agosto 2003-enero 2004).
- ALFARO, Juan, *Revelación cristiana, fe y teología, Verdad e Imagen*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- ASIAIN, Miguel Ángel, *Escuelas Pías, ser e historia*. Madrid: ICCE, 1978.
- ASIAIN, Miguel, *e al, Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1979.
- ARANA, María José, *Cuando los sacramentos se hacen vida, en clave de mujer*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.
- ARANGO, José Roberto y Gustavo Baena, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*. Bogotá: PUJ, Colección Apuntes, 2005.
- BARCLAY, William, *Comentario al Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 1999.
- BOFF, Leonardo, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá: Paulinas, 1992.
- BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida*. Salamanca: Sal Terrae, 1985.
- BOFF, Leonardo, “El pensar sacramental: fundamentación y legitimidad”, *Selecciones de Teología*, vol. 16, núm. 63, (julio- septiembre, 1977).
- BONHOEFFER, Dietrich, “Jesús y el hombre”, *Selecciones de Teología*, vol. 11, núm. 42 (abril-junio, 1972).
- BOROBIO, Dionisio, *Celebrar para vivir, liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- BOROBIO, Dionisio, “¿Son iguales todos los sacramentos? El principio de analogía sacramental”, *Phase*, núm. 306 (nov.-dic., 2011).
- BRO, Bernard, *El hombre y los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- BROWN, Raymond Edward, *El evangelio y las cartas de Juan*, vol. 1º Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología cultural*. Bogotá: Ed FCE, 1976.
- CASTILLO, José María, *Símbolos de libertad, teología de los sacramentos*. Salamanca: Verdad e Imagen. 1980.
- CHAUVET, Louis Marie, *Símbolo y sacramento, dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona: Herder, 1991.
- CODINA, Víctor, *El mundo de los sacramentos*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- CODINA, Víctor, *Sacramentos de iniciación, agua y espíritu de libertad*. Madrid: Ed. Paulinas, 1987
- CODINA, Víctor, *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2. Madrid: Trotta, 1990.
- CORPAS DE POSADA, Isabel, *Teología de los sacramentos: experiencia cristiana y lenguaje sacramental eclesial*. Bogotá: San Pablo, 1993.
- CORZO, José Luis, *Educación (nos) en tiempos de crisis, Claves educativas*. Madrid: CCS, 1994.

- CONSTITUCIONES DE SAN JOSÉ DE CALASANZ. Madrid: ICCE, 1998.
- DENZINGER, Heinrich Joseph Dominik, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB, 2009.
- DE MIGUEL GONZÁLEZ, José María, “Para una actualización sacramental (TMA 41)”, *Salmanticensis*, vol. 44, núm. 2 (may.-ago., 1997).
- DE SAINT-EXUPERY, Antoin, *El Principito*. Buenos Aires: Emecé, 1951.
- DIBELIUS, Martin, *La historia de las Formas evangélicas*. Valencia: Edicep, 1971.
- DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II. Madrid: BAC, 1965.
- ENCICLOPEDIA CATÓLICA, El logos. <http://www.encyclopediacatolica.com/l/logos.htm> (acceso 5 mayo de 2012)
- ESPEJA, Jesús, *Para comprender los sacramentos*. Navarra: Verbo Divino, 1990.
- ESTUDIOS. Filosofía-historia-letras: Filón de Alejandría http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_22.html (acceso 10 de mayo, 2012).
- FAUBELL, Vicente, *Nueva Antología Pedagógica Calasancia*. Salamanca: P.U.S., 2004.
- FERRÁNDIZ GARCÍA, Aurelio, *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*. Barcelona: Biblioteca litúrgica, 2004.
- GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey, *Teología fundamental de los sacramentos*, 2ª ed. Madrid: San Pablo, 1991.
- GALOT, Jean, “Más allá de Calcedonia”, *Selecciones de Teología*, vol. 11, núm. 42 (abril-junio, 1972).
- GINER, Severino, *San José de Calasanz: Maestro y Fundador*. Madrid: BAC, 1992.
- HAIGT, Roger, *Jesús símbolo de Dios*, trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 2ª ed. Madrid: Trotta, 2009.
- IJALBAL PÉREZ, Javier, “Sacramento y sacramentalidad en los tratados españoles postconciliares”. Tesis de doctorado en Teología, Universidad de Navarra. 2010.
- KASPER, Walter, *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.
- KÚNG, Hans, *Ser cristiano*. Madrid: Ed. Trotta, 1996.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, “Literatura, creatividad y formación ética”, programa del curso Literatura, creatividad y formación ética; Programa de Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (PNTIC), Instituto de Tecnologías educativas, Ministerio de Educación y Cultura de España, <http://cerezo.pntic.mec.es/~alopez84/curso.html>. (acceso 2 de julio, 2012)
- MARDONES, José María, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- MALDONADO, Luis, “Los movimiento de la sacramentología”, *Selecciones de teología*, vol. 33, núm. 132 (oct-dic, 1994).

- MARSILI, Salvatore, *Los signos del misterio de Cristo, teología litúrgica de los sacramentos*, trad. Concha Munera. Bilbao: Ed EGA, 1993.
- MARTINI, Carlo María, *Los sacramentos, encuentro con Cristo e instrumentos de comunicación*. Bogotá: San Pablo, 1993.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Germán, *Los sacramentos signos de libertad*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- MATURANA, Humberto, “Los desafíos pedagógicos de la transformación educativa” en *Transformación en la convivencia*. Santiago: Dolmen, 2002.
- MUNARI, Alberto, “Jean Piaget” http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/ThinkersPdf/piagets.PDF. (acceso 29 de junio, 2012).
- MUÑOZ GARCÍA, Juan José, “Afinidad estructural de las experiencias estéticas, éticas, metafísicas y religiosas”, [http://www.ucm.es/BUCEM/tesis/19972000/H/H2097001 .pdf](http://www.ucm.es/BUCEM/tesis/19972000/H/H2097001.pdf) (acceso 20 de Junio, 2012).
- NAVARRETE, Luis Felipe, “Apuntes de clase del curso Antropología teológica”, primera sesión. Bogotá: PUJ, 2008. (no editado)
- OSBORNE, Kenan B., *Teología sacramental, introducción general*. Valencia: Edicep, 1990.
- ORDEN DE LAS ESCUELAS PÍAS, *Escuelas Pías: Ser e Historia*. Salamanca: Ediciones Calasancias, 1978.
- ORDEN DE LAS ESCUELAS PÍAS, *Espiritualidad y Pedagogía de San José de Calasanz: ensayo de síntesis*. Madrid: ICCE, 2005.
- ORDEN DE LAS ESCUELAS PÍAS, *Cartas selectas de San José de Calasanz*. Salamanca: Ediciones Calasancias 1997.
- PADILLA, Luis, *Intuiciones de Calasanz sobre la formación escolapia*. Madrid: ICCE, 1998.
- PADRES ESCOLAPIOS, “Estatutos provinciales de la formación inicial” (Bogotá).
- PARRA, Alberto, *Textos, contextos y pretextos: Teología fundamental*. Bogotá: Digiprint Editores, 2003.
- PARRA, Alberto, *Sacramentos de la Fe*. Bogotá: Ed. PUJ Facultad de teología.
- PARRA, Alberto, “Apuntes de clase del curso Eclesiología”, tercera sesión. Bogotá: PUJ, 2009. (no editado)
- RAHNER, Karl, *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1964.
- RAHNER, Karl, *Escritos de Teología: Para una teología del símbolo*, vol.4. Madrid: Taurus, 1964.
- RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe, introducción al concepto del cristianismo*. Barcelona: Herder, 1994.
- RAHNER, Karl, “Reflexiones sobre la realización personal del acontecimiento sacramental”, *Selecciones de teología*, vol. 11, núm. 41 (ene.-mar., 1972).
- RAMOS PÉREZ, Fernando, *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2004.
- RATZINGER, Joseph, *Teoría de los principios teológicos, materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.

- ROBLES ROBLES, José Amando, *¿Verdad o símbolo?, naturaleza del lenguaje religioso*. San José C. R.: Ed. Sebila, 2007.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 6ª ed. Pamplona: Ediciones Dinor, 1971.
- SCHNEIDER, Theodor, *Signos de la cercanía de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- SCHOLTUS, Robert, “Sacramento, símbolo, acontecimiento”, *Selecciones de teología*, vol. 33, núm. 132 (oct-dic, 1994).
- SEGUNDO, Juan Luis, *Teología abierta para el laico adulto: los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Ed Carlos Lohlé, 1975.
- TRAETS, Cor, “Orientaciones para una teología de los sacramentos”, *Selecciones de Teología*, vol. 12, núm. 47 (Jul.-Sep., 1973).
- VALDÉS VILLANUEVA, Luis MI., *La búsqueda del significado, lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1995.
- VELASCO, Carmiña Navia, *La poesía y el lenguaje religioso*. Cali: Ediciones Xavier, 1995.
- VELASCO, Juan Martín, *El encuentro con Dios*, 2ª ed. Madrid: Caparrós editores, 1995.
- VELASCO, Juan Martín, “Situación socio-cultural y práctica sacramental”, *Phase*, núm. 34 (oct.-nov., 1994).
- VILLANUEVA, 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2003.
- VORGRIMLER, Herbert, *Teología de los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatuslógico-philosophicus*, trad. Luis Miguel Valdés Villanueva, 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2003.
- ZUBIRI, Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Zubiri, 1997.