

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- Creación y ecología* 3
- Hans Urs von Balthasar* 5 **Creación y Trinidad**
- Leonor Colombo de Cudmani* 13 **La creación y el universo de la física contemporánea**
- Hans Eduard Hengstenberg* 27 **Evolucionismo y doctrina de la creación**
- Fernando Ramírez Rossi* 38 **Diálogo entre el imaginario colectivo y un paleontólogo sobre "El origen del hombre"**
- Luis Baliña* 59 **Perplejidades de un filósofo ante un paleontólogo**
- Lucio Florio* 61 **Creación y Mundo Sacramental**
- Peter Henrici* 73 **Hombre y naturaleza en la era técnica**
- Juan B. Terán* 83 **Ecologistas tucumanos "avant la lettre"**
- Alberto Espezel* 84 **La mirada de Guardini**
- Julia Alessi de Nicolini* 93 **Dios en nuestras manos (los gestos del amor)**
- Luis Baliña - Alberto Espezel* 95 **Testimonios: José María de Estrada**

Creación y Mundo Sacramental

*por Lucio Florio**

¿Es hoy posible una visión simbólica y sacramental de la creación? Reflexiones a partir de la mutación planetaria y de la variación perceptiva

La visión sacramental cristiana se fundamenta teológicamente en la encarnación del Hijo y antropológicamente en la capacidad simbólica del hombre para percibir la creación. Nos interesa reflexionar en el siguiente artículo –en el marco de un número dedicado a la creación– sobre la base material de la sacramentalidad. Apoyada sobre elementos concretos del mundo natural –agua, pan, vino, etc.–, dicha sacramentalidad confía en una cierta ingenuidad perceptiva, en una especie de simbólica natural de las cosas. Teniendo en cuenta la mutación asombrosa tanto del planeta en el que el hombre vive como de sus ejes perceptivos, intentaremos aproximarnos a la modificación en la comprensión de todo el universo sacramental cristiano.

I. Presupuestos actuales:

1. Innevidencia de la creación

Un dato curioso puede servirnos como punto de partida: después de casi dos milenios, en Occidente se perdió el concepto del universo como creación. El judeocristianismo había introducido la idea de una creación de la nada (“ex nihilo”), superando de esta forma toda perspectiva mítica o panteísta de la realidad creatural. El mundo era, básicamente, obra de las manos de Dios (cfr. sal 8).

La edad media occidental persistió durante más de mil años en la convicción de que el mundo era la obra de un Dios creador¹. El hombre

*Lucio Florio, sacerdote, La Plata.

Profesor de Teología Dogmática y filosofía en el Seminario de La Plata y otros Institutos.

¹ Como lo señala OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL en *Misterio trinitario y existencia humana*, pp. 539 ss.: “La cosmología medieval está centrada en torno de las primeras páginas del Génesis. Lo fundamental del mundo es su “ser creado”, su fontal origen divino, la conexión con Dios desde su raíz existencial. Existir y estar referido a Dios es una misma cosa.”

moderno, paulatinamente, fue inclinándose hacia uno de los dos polos de la relación establecida por el acto creador: el de la obra. La naturaleza y el hombre comenzaron a ejercer el núcleo de la atracción del conocimiento humano, perdiendo progresivamente interés la cuestión de su hacedor. Éste fue cambiando de imagen: se convirtió primero en un supremo arquitecto o relojero, un creador que abandonó su obra a su propio destino; después, finalmente –y puesto que ya no lo necesitaba ni como hipótesis de trabajo ni como fundante de la libertad humana– lo borró del horizonte cognoscitivo, en el inédito fenómeno histórico del ateísmo del que han sido testigos nuestros últimos dos siglos². De esta manera, la naturaleza, conocida cada vez más como un universo vastísimo en lo macro y en lo microscópico, dejó de ser, simplemente, creación, al desaparecer el responsable de su puesta en el ser. Estas últimas décadas, sin embargo, están mostrando un cierto reflujó en esta cuestión. Lo religioso está volviendo a la mirada cultural. Lo curioso es que irrumpe por todos lados, en forma masiva. Tal vez no estamos todavía en grado de comprender hacia qué imagen de Dios nos esté llevando. Posiblemente –al menos por algunos años– se tratará de un Dios sincrético, una especie de compuesto entre el Dios judeocristiano y el de viejas y lejanas religiones, con mitos renovados, todo en un mismo e incoherente bloque.

2. Los problemas suscitados en la nueva relación entre el hombre y la naturaleza

A. CRISIS ECOLÓGICA

El milenio que concluye está poniendo fin a un ciclo de la naturaleza del planeta Tierra: éste ya nunca más será una naturaleza virgen. Su biósfera, que durante millones de años conoció únicamente la lenta transformación provocada por el proceso evolutivo, comenzó en la Edad Moderna a ser modificada por la acción del hombre. Solamente el último siglo ha visto desaparecer más especies vegetales y animales que los nueve anteriores. De allí que el nivel de transformación –y en gran medida de destrucción– que nuestro planeta sufrirá en el tercer milenio no puede ser previsto.

² -Aunque Dios nunca ha sido una pura evidencia, la situación en que se produce el discurso sobre Dios cambia radicalmente desde el comienzo de la Edad Moderna. Si para el hombre religioso Dios o lo divino era la verdadera realidad y el mundo era más bien una realidad aparente o disminuida, para el hombre medio de finales del siglo XX ocurre a la inversa. Lo evidente es para él la realidad perceptible por los sentidos; la realidad de Dios, en cambio, cae bajo la sospecha de ser un simple reflejo del mundo, una pura ideología" (WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986 (3ra.ed.) pp. 17-18).

No es necesario abundar en una fenomenología de la crisis ecológica. Un planeta que se percibía como prácticamente ilimitado en sus recursos y como permanente lugar de exploración, aparece brutalmente a la conciencia de los hombres y mujeres de fin de milenio como una cantera que se está agotando y como un misterioso medio vital que se está volviendo irrespirable y amenazante³. La Conferencia Internacional sobre Medio Ambiente de Río de Janeiro pareció indicar que el llamado de alerta de biólogos y asociaciones ecologistas comenzó a ser considerado de manera políticamente seria, y que el desarrollo irracional y el crecimiento demográfico sin término pueden acercarnos al fin. Sin embargo, el proceso de modificación ambiental y de degradación ecológica parece que irá agravándose de manera progresiva en los siglos futuros.

Si asumimos como "teoría no rechazada" la teoría evolutiva, podemos pensar que el movimiento de la vida en el planeta tierra ha entrado en un camino sin retorno. Hasta ahora la vida evolucionaba de manera espontánea, respondiendo a su mutabilidad genética y a las variaciones en el medio circundante⁴. De ahora en más, las especies vegetales y animales dependerán de las variaciones que el hombre introduzca en los ecosistemas así como de las intervenciones sobre el material genético que el ser humano ensaye. Respecto del mismo hombre, él también quedará afectado por su propia actividad sobre el cosmos. Por lo pronto, ya no está a merced de las exclusivas fuerzas naturales, sino que está creando su propio ambiente humano, independizándose en gran medida de factores como el clima y la agresividad de otros seres, etc. Su línea de evolución se moverá sobre todo en el ámbito del espíritu: historia y cultura.

B. LA NATURALEZA CULTURALIZADA

a. El hombre contemporáneo —en gran medida— ha perdido el contacto con la naturaleza pura o, por así decirlo, con la "naturaleza natural". A diferencia de todas las épocas anteriores, la naturaleza no es ya el ámbi-

³ Como señala RAIMON PANIKKAR: "La tentación del suicidio colectivo es un *novum* en la historia de la conciencia humana ('cosmicidio') ('Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales', en H. BECK/I. QUILES (Hgg.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*, Schriften zur Triadik und Ontodynamik Band 1, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1981, p. 218).

⁴ Prescindimos aquí de la cuestión de la finalidad en el proceso evolutivo. Lo que es evidente es que la vida, con marchas y contramarchas, ha avanzado hacia una complejidad creciente. A propósito de la actitud del Magisterio católico sobre la teoría evolutiva, cfr. el Mensaje de Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias el 22 de octubre de 1996 (publ. en *Criterio* 14/11/96, pp. 631-633; cfr. en la misma publicación, el comentario de PABLO CAPANNA, "El gran misterio de la evolución", 618-619). Cabe señalar que el discurso del citado Papa apunta a reconocer el hecho evolutivo no sólo como una "hipótesis seria" sino como un conocimiento adquirido, el cual es difícil de abandonar. También aclara que no existe una única teoría de la evolución sino varias. Cfr. también en esta revista, FRAMIREZ ROZZI, "Diálogo entre el imaginario colectivo y un paleontólogo sobre 'El origen del hombre'".

to propio del ser humano, el medio en el que se mueve y sobre el cual edifica su mundo específico, el así llamado universo cultural. Este, por el contrario, es hoy su medio vital primario; el hombre toma contacto con la naturaleza de una manera mediatizada, en un segundo momento: lo primero es, para el sujeto humano, el ámbito de la cultura. A esto hay que añadir que la naturaleza que este hombre de la ciudad encuentra está cada vez más modificada por la mano humana; se presenta más "culturalizada", en forma de jardines, plazas, reservas naturales, etc. El hombre es, pues, cada vez más, un ser cultural.

b. Este hombre, pues, que se encuentra sumergido en un mundo cultural como en su medio propio, no está ya situado fundamentalmente en el campo, en la montaña, en el valle; está básicamente en la ciudad, es un ser urbano. Esta no inmersión primaria en el mundo natural debilita la referencia que éste le provoca de una manera casi espontánea: la orientación hacia algún tipo de Creador o de principios constituyentes de lo visible que la naturaleza brinda inmediatamente. El mundo primario del hombre es ahora un mundo semiótico artificial, cuyas principales e inmediatas referencias provienen de lo que él ha hecho (técnica, arte, medios de comunicación, etc.), y hacia eso mismo orientan su referencialidad.

c. Este mundo semiótico urbano carece del orden relativo propio de la naturaleza. El universo de signos propio de las urbes actuales es heterogéneo, inconexo y, muchas veces, anárquico. A diferencia, por ejemplo, de la ciudad medieval occidental –la cual estaba entretejida de un universo de cruces y símbolos religiosos, que orientaban al hombre desde los templos hasta los caminos y cementerios– la ciudad actual ofrece el panorama de una catarata de imágenes con significados incoherentes entre sí y de ninguna manera transfinalizados (con una lógica, por otra parte, básicamente radicada en la racionalidad del mercado o del poder). Este heterogéneo y desarticulado mundo semiótico termina transformándose en un enigma o, mejor aún, en un tejido impenetrable de enigmas. De esta manera, en lugar de orientar, *des-orienta*. Ésa es la razón por la cual, en cierta forma, el hombre actual se halla bajo una especie de intemperie semiótica.

d. Las últimas dos décadas nos están situando en un nuevo escenario cultural. La revolución cibernética –con sus redes, Internet, autopistas informáticas, etc.– están creando un nuevo espacio, que se ha dado en llamar "ciberespacio"⁵. El mapa humano está variando y todo hace supo-

⁵ Cfr. al respecto el sugerente libro de P. Lévy. VY, *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte/Poche, Paris 1997. A propósito del ciberespacio, señala en la p.9: "La forme et le contenu du cyberspace sont encore partiellement indéterminés".

ner que estamos entrando en una nueva modalidad de comunicación humana, con un nuevo tipo de presencialización entre personas y pueblos. Se habla de una "comunidad virtual"⁶, cuya cultura se está todavía definiendo. Se añade, además, que la humanidad se encamina hacia un nuevo "nomadismo", puesto que los individuos podrán moverse no sólo a través de regiones diversas, sino también en nuevas dimensiones que la cibernética proponga⁷. Obviamente, esto comportará también una prodigiosa revolución estética y semiótica⁸.

3. Posibilidad para el conocimiento analógico y simbólico de la creación

¿Es posible contemplar el mundo natural y humano en otra perspectiva que no sea la de la pura visión fenoménica? ¿Hay algún tipo de fundamento en el ámbito del conocimiento humano para ensayar una mirada simbólica de lo real? Estas preguntas resultan decisivas al momento de interrogarse sobre la sacramentalidad: tanto el conocimiento analógico como el simbólico son imprescindibles para una comprensión sacramental del mundo.

Por conocimiento analógico entendemos la posibilidad de encontrar semejanzas entre las cosas creadas y su Hacedor. Este tipo de conocimiento encuentra su fundamento en la participación del ser desde el ser imparticipado. Por conocimiento simbólico entendemos un tipo especial de conocimiento analógico: se trata de una analogía que incluye lo sensible de la realidad. La mirada simbólica sería una visión analógica enraizada en lo sensible, una cara sensible del conocer analógico⁹.

El medioevo occidental fue una época altamente simbolizante¹⁰—dejándose llevar en gran medida por las características del lenguaje bíbli-

⁶ H. RHEINGOLD, *The Virtual Community*, Addison-Wesley, New York 1993; cit. por Lévy, *op.cit.*, prólogo.

⁷ "Bouger, ce n'est plus se déplacer diun point à l'autre de la surface terrestre, mais traverser des univers de problèmes, des mondes vécus, des paysages de sens. Ces dérives dans les textures d'humanité peuvent recouper les trajectoires balisées des circuits de communication et de transport, mais les navigations transversales, hétérogènes, des nouveaux nomades explorent un autre espace. Nous sommes des immigrés de la subjectivité" (P.L...VY, *op.cit.*, p.10).

⁸ Se ha acuñado también la expresión "cibercultura" para designar este nuevo modo de relacionarse con la realidad. Cfr. "Radiografía de la cultura. Entrevista a Beatriz Sarlo", *Criterio*, Buenos Aires, 22/5/97, p. 227.

⁹ Ese es el sentido que nosotros usamos, siguiendo el pensamiento de Romano Guardini, para quien la mirada simbólica y la visión (Schauung) es una conjunción entre la imagen y el concepto (cfr. MASSIMO BORGHESE, *Romano Guardini: Dialettica e antropologia*, Roma 1990).

¹⁰ Como señala Romano Guardini (*El fin de la modernidad*, p. 74), a propósito de la crisis provocada por el caso Galileo, debida a la "profunda preocupación por las bases existenciales de la existencia, tanto por el lugar de Dios como por el lugar del hombre. Estos lugares son ciertamente 'símbolos', y un símbolo es algo tan real como una sustancia química o un órgano del cuerpo".

co¹¹ y por la tendencia del neoplatonismo—, no sucede lo mismo con la Edad Moderna, la cual lee matemáticamente¹² —y no metafísica ni religiosamente— el libro de la naturaleza¹³. En nuestro tiempo hay oscilaciones en esta cuestión. Citemos, como ejemplo, dos posiciones antagónicas al respecto; posteriormente, mencionaremos una asunción postcrítica de la cuestión.

A. CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO ICÓNICO

Hay un regreso de la cuestión iconoclasta, en ámbitos no teológicos, sino en disciplinas como la lingüística, la filosofía del lenguaje, la psicología, la semiótica. A manera de ejemplo, veremos algunas reflexiones del semiólogo Umberto Eco. Este autor ha logrado verter su reflexión teórica a un género “mixto”, como es la novela (y posteriormente, también al cine), produciendo precisamente una traslación del pensamiento hacia el campo de la imagen. Extraeremos algunos aspectos de su pensamiento respecto de la cuestión simbólica o, precisamente como él la denomina, la cuestión del “iconismo”. La fuente será su Tratado de Semiótica general¹⁴.

En una “crítica al iconismo”, Eco señala que las expresiones tales como “similar a”, “análogo a”, “naturalmente vinculado con” son “convencionales” o, lo que es lo mismo, “culturales”¹⁵. Han sido codificados culturalmente, producto de convenciones¹⁶. A tal efecto, se crean “códices de re-

¹¹ Sobre el simbolismo bíblico, entre una abundante bibliografía: GIANFRANCO RAVASI en *Rivista Biblica*, Bologna, XLIV-1 (1996) pp.71ss., donde hace una reseña de M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible* (Recherches. Nouvelle Série n. 26), Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1991, comenta: “Il linguaggio simbolico è caratteristico di ogni discorso religioso (...) Poesia e teologia sono in questo consanguinee. La funzione poetica del simbolo -capace di legare in un nodo d'oro la purezza dei contrari (trascendenza e immanenza)- e quella poetica, cioè la capacità produttiva di un senso ulteriore che va appunto verso l'alto, l'oltre e l'altrove, anzi verso l'Altro, l'Oltre e l'Altro, sono tipiche di ogni genuina letteratura religiosa” (p.71). Y, a propósito de la diversidad de géneros simbólicos en la Biblia, puntualiza: “Mettere ordine, trovare piste percorribili, definire confini ed elaborare mappe è un'impresa ardua: come distinguere tra simbolo, segnale, segno, immagine, sintomo, comparazione, metafora, allegoria, parabola, mistero, mito, figura, tipologia, archetipo, midrash e altro ancora” (ib.). Cfr. también un análisis concreto de símbolos bíblicos en UGO VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Dehoniane, Bologna, 1988.

¹² GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, en *Opere*, EN, 6:197-372, esp. p. 232: el mundo es visto como “un grandissimo libro scritto in lingua mathematica”.

¹³ “Rainer Maria Rilke caracterizaba los tiempos modernos como ‘un hacer sin imagen’ y Walter Hartmann los describe como ‘tiempos sin lenguaje’. Esta pérdida de la imagen ha provocado la desestructuración simbólica y comunitaria en los pueblos europeos, la cual tiene como consecuencias más directa la *desorientación* del individuo y de las comunidades” (LUIS DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995, p. 300).

¹⁴ UMBERTO ECO, *Trattato di semiótica generale*, Bompiani, Milano 1975; cfr. presentación crítica en MARÍA TERESA DALMASSO, *¿Qué imagen. de qué mundo?*, Univ.Nacional de Córdoba, Córdoba 1994, 33-34.

¹⁵ ECO, *op.cit.*, p. 256

¹⁶ “In opposizione alle teorie che sostengono la naturalità dei segni iconici vi sono soddisfacenti dimostrazioni della loro convenzionalità. Sono vari gli esempi di artisti che hanno realizzato ‘imitazioni’ che a noi paiono oggi perfette e che, quando apparvero per la prima volta, furono rifiutate come ‘poco realistiche’. Questo significa che l'artista aveva inventato un tipo di trasformazione secondo regole non ancora acquisite dalla comunità. D'altra parte esistono pitture primitive di cui noi contemporanei non riconosciamo l'efficacia rappresentativa perché non teniamo conto di altre regole di trasformazione” (p.270).

conocimiento” o “códices icónicos”¹⁷. Al final de su análisis, el autor concluye que la así llamada categoría “icónica” carece de todo valor; representa solamente una colección de fenómenos puestos juntos unos a otros¹⁸. Pero, continuando la lógica de su discurso, termina con la idea de que también la noción de “signo” en general resulta inaceptable¹⁹.

Eco parece entender por “ícono” todo tipo de analogía expresiva (ya sea simbólica o conceptual; ya una analogía de proporcionalidad o de atribución). Cualquiera sea la modalidad de estas ideas o imágenes icónicas, son arbitrarias, respondiendo a una utilización convencional de la significación. No existe un fundamento ontológico para el uso de íconos. Prácticamente, el “iconismo” es un uso cultural, totalmente dependiente de las prescripciones culturales. En última instancia, parece que la imposibilidad de someter conceptualmente la dimensión analógico-simbólica de la realidad obligue a renunciar a ella: no existe, porque no se la puede ajustar semánticamente²⁰.

B. UNA NUEVA INGENUIDAD EN LA PERCEPCIÓN SIMBÓLICA

Paul Ricoeur ingresa al territorio simbólico por el campo de la metáfora. Esta es el “núcleo semántico del símbolo”; pero éste tiene también su “momento” no semántico. El psicoanálisis, por ejemplo, lo estudia en las fronteras entre la fuerza y el sentido, la pulsión y el discurso, en una palabra: “en la linde del bios y el logos”²¹. La fenomenología de la religión, por su parte, mostrando “la lógica de las correspondencias” entre los simbolismos sagrados de los pueblos, descubre que el “decir” simbólico se funda en las “configuraciones cósmicas” y no las inventa²².

Para Ricoeur, “el símbolo no guarda entre sus pliegues ninguna enseñanza disfrazada”, la cual se pueda desenmascarar, abriendo un cierre y dejan-

¹⁷ “Si può allora parlare di ‘codice iconico’ come del sistema che fa corrispondere a un sistema di veicoli grafici unità percettive e culturali codificate, ovvero unità pertinenti di un sistema semantico che dipende da una precedente codifica dell’esperienza percettiva” (p.274).

¹⁸ “A questo punto, di fronte a delle risultanze così deludenti, sembra possibile una sola decisione: *la categoria di iconismo non serve a nulla*, confonde le idee perché non definisce un solo fenomeno e non definisce solo fenomeni semiologici. L’iconismo rappresenta una collezione di fenomeni messi insieme se non a caso, almeno con grande larghezza di idee - così come probabilmente nel Medio Evo la parola *pestilenza* copriva una serie di malattie diversissime” (p. 282).

¹⁹ “Ma se andiamo più a fondo scopriamo che non è solo la nozione di ‘segno’ iconico che entra in crisi. - la nozione di ‘segno’ che risulta inattuabile, e la crisi dell’iconismo è semplicemente una delle conseguenze di un collasso ben più radicale” (p.283)

²⁰ Según el teórico del lenguaje Wittgenstein, de lo que no se puede hablar, hay que callar.

²¹ P.RICOEUR, “Poética y simbólica”, en Aa.Vv. *Introducción a la práctica de la Teología*, Introducción, Madrid 1984, p.59.

²² *Ib.*, 60-61

do caer el ropaje de la imagen²³. Lo fundamental del símbolo es lo siguiente: “da que pensar”²⁴. Llevados por las tradiciones religiosas y culturales, los símbolos “cuentan la situación del hombre en el mundo”²⁵, motivando permanentemente la reflexión. La tarea del pensador es la de elaborar, partiendo de ellos, conceptos existenciales. La aceptación crítica de estos símbolos –sin destruirlos, sino en la “modalidad moderna” de la creencia en los símbolos que es la hermenéutica²⁶– conducirá hacia una “segunda ingenuidad”. Esta “ingenuidad de segundo grado” pretende ser “el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica”²⁷.

Hacemos mención de este acceso postcrítico o posmoderno al mundo simbólico, como un ejemplo de aceptación epocal a dicho tipo de conocimiento.

II. Hacia una percepción que permita la mirada sacramental

1. La percepción teológica de la naturaleza hoy

Al comienzo advertíamos sobre la innevidencia del mundo como creación en nuestro tiempo. Desde el punto de vista teológico, se nota la necesidad de reconstruir ese sentido original de la evidencia de lo creado. Se trataría, ahora, de componer una evidencia postcrítica; con palabras de Ricoeur, una “segunda ingenuidad” sobre lo creado. Es preciso, superando la crítica moderna y asumiendo la imagen científica del universo, descubrirlo nuevamente como salido de los dedos de Dios. En definitiva, retornar a la admiración del autor del salmo 8 que, con la simplicidad de los niños, estalla en un grito de alabanza a Dios por lo creado. El universo –originado a partir de un gigantesco big-ban, evolucionado durante miles de millones de años, impresionantemente complejo en lo micro y en lo macro– es creado. La percepción teológica post-crítica, para decirlo de alguna manera, vuelve a ver, en una ingenuidad renovada, el mundo como hecho por Dios, diferenciando la mirada científica de la teológica y aceptando –aun sin poder siempre lograrlo– la unidad de una única verdad teológica y científica sobre el cosmos en el que vivimos.

El contacto mediatizado con la naturaleza, por otra parte, implica un debilitamiento de la experiencia originaria de lo natural, experiencia básica

²³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1991, P. 490

²⁴ *Ib.*

²⁵ *Ib.*, p.498

²⁶ Cfr. *ib.*, p. 493.

²⁷ *Ib.*, p. 494.

para la captación del mundo como creado. La energía creadora es experimentada primariamente en las obras artificiales, productos de la actividad tecnocientífica del hombre (autos, electrodomésticos, iluminación, etc.). Más aún: el universo cibernético está re-creando el mundo natural, presentándonos una naturaleza virtual que nos aleja todavía más del insustituible contacto inmediato con el campo, con la noche estrellada, con las aves.

2. Recuperación poscrítica de lo simbólico desde la fe. Un ejemplo

El lenguaje de la fe –como todo lenguaje religioso– además de contener un aspecto conceptual, porta una dimensión simbólica o preconceptual²⁸. En particular, la Biblia²⁹ y la liturgia del cristianismo suponen un tejido simbólico complejo³⁰. Es importante destacar que lo simbólico resulta comprensible sólo cuando se revive la experiencia originaria. Por eso resulta tan difícil, a veces, comprender las obras de los padres de la Iglesia o de los teólogos medievales e, incluso, de la misma Biblia y la liturgia. A esto hay que agregar el empobrecimiento simbólico al que ha llevado la inteligencia tecnocientífica de la realidad³¹. A pesar de ello, es posible recuperar los sentidos originarios de los símbolos. Presentamos un ejemplo de una recuperación poscrítica de un antiguo simbolismo patrístico: el de la Iglesia como misterio lunar³².

Los Santos Padres decían que en el mundo cósmico, la luna era la imagen de lo que la Iglesia representaba para la salvación del mundo espiritual. Tomaban así un antiguo simbolismo constantemente presente en la historia de las religiones (...) en el que la luna era el símbolo de la fecundidad y de la fragilidad, de la muerte y de la caducidad de las cosas, pero también de la esperanza en el renacimiento y en la resurrección, era la imagen “patética y al mismo tiempo consoladora”³³ de la existencia humana. El simbolismo lunar y el telúrico se mezclan frecuentemente. Por su fugacidad y por su preaparición, la luna representa el mundo de los hom-

²⁸ Cfr. RICOEUR, “Poética y simbólica”, 43-45.

²⁹ Sobre las distinciones entre el simbolismo de las religiones naturales y el histórico de la biblia, cfr. JEAN DANIELOU, “Symbolisme et histoire”, en *Essai sur le mystère de l'histoire*, Du Cerf, Paris 1982, pp. 127-141.

³⁰ El cual es, como señala un especialista, “una jungla, rica y fascinante, pero de muy difícil acceso” (M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible* (Recherches. Nouvelle Série n. 26), Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1991, pp. 1023. Citada en la recensión de GIANFRANCO RAVASI, art.cit., pp.71-74).

³¹ “En general, hoy nos resulta difícil una comprensión simbólica, porque nuestro lenguaje, marcado por la técnica, es muy pobre en simbolismos” WOLFGANG BEINERT en *Introducción a la Teología*, ed. Herder, Barcelona 1981, p. 123.

³² JOSEPH RATZINGER, “¿Por qué permanezco en la Iglesia?”, en VON BALTHASAR-RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Salamanca 1975, pp. 66-68.

³³ Cfr. op.cit., con una cita de M.ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, p.215.

bres, el mundo terreno caracterizado por la necesidad de recibir y por su indigencia, y que obtiene su propia fecundidad de otro, es decir, del sol. De este modo el simbolismo se convierte en símbolo del hombre y de la naturaleza humana, como se manifiesta en la mujer que concibe y es fecunda en virtud del semen que recibe. Los Padres han aplicado el simbolismo de la luna a la Iglesia sobre todo por dos razones: por la relación luna-mujer (madre) y por el hecho de que la luna no tiene su luz propia, sino que la recibe del sol sin el cual sería oscuridad completa. La luna resplandece, pero su luz no es suya sino de otro. Ratzinger hace notar que la ciencia antigua discutió ampliamente si la luna tenía o no luz propia. Los Padres sostuvieron la tesis negativa, más tarde común, y la interpretaban en un sentido teológico-simbólico. Es oscuridad y luz al mismo tiempo. Aunque por sí misma es oscuridad, da luz en virtud de otro de quien refleja la luz. Precisamente por esto simboliza la Iglesia, que resplandece aunque de por sí sea oscura; no es luminosa en virtud de la propia luz, sino del verdadero sol, Jesucristo, de tal modo que siendo solamente tierra—también la luna solamente es otra tierra— está en grado de iluminar la noche de nuestra lejanía de Dios: “la luna narra el misterio de Cristo”³⁴.

El teólogo alemán aclara que no se deben forzar los símbolos, puesto que su eficacia está en la inmediatez plástica que no se puede encuadrar en esquemas lógicos. Sin embargo en esta época nuestra de viajes lunares surge profundizar esta comparación, que confrontando el pensamiento físico con el simbólico evidencia mejor nuestra situación específica respecto de la realidad de la Iglesia. Se ha descubierto que la luna es en sí y por sí misma sólo desierto, arena y rocas, no poseyendo luz propia. Asimismo, aunque no por ella, por otro y en función de otro, es también luz y como tal permanece incluso en la época de los vuelos espaciales. “Es lo que no es en sí misma. Pero esto otro, que no es suyo, también es realidad suya. Existe la verdad física y la simbólico-poética que no se excluyen mutuamente. Este es el momento de plantearnos la pregunta: ¿no es ésta una imagen exacta de la Iglesia? Quien la explora y la excava con la sonda, como la luna, descubrirá solamente desierto, arena y piedras, las debilidades del hombre y su historia a través del polvo, los desiertos y las montañas. Todo esto es suyo, pero no representa aún su realidad específica. El hecho decisivo es que ella, aunque es solamente arena y rocas, es también luz en virtud de otro, del Señor: lo que no es suyo es verdadera-

³⁴ SAN AMBROSIO, *Exameron* IV, 8, 23: CSEL 32, 1, p. 137, Z 27 s.

mente suyo, su realidad más profunda, más aún su naturaleza es precisamente la de no valer por sí misma, sino sólo por lo que en ella no es suyo; existe en una expropiación continua; tiene una luz que no es suya y sin embargo constituye toda su esencia. Ella es luna –*mysterium lunae*– y como tal interesa a los creyentes porque precisamente así exige una constante opción espiritual³⁵.

Destacamos en este texto la integración poscrítica de la mirada simbólica. El simbolismo de los Padres (que ya supone una cierta visión empírica, puesto que la luna es vista como reflejo y fuente) es conservado con posterioridad al conocimiento más directo de ella a través del alunizaje; se conserva el valor simbólico del satélite de la tierra después de un conocimiento científico, experiencial (“crítico”). Con lo cual, al menos en este ejemplo, lo empírico y lo simbólico no entran en contradicción. Podríamos también plantearlo como una integración del conocimiento autónomo y referencial de una realidad creada.

Conclusión: una nueva visión sacramental

La base material para los símbolos ha variado, la manera de percibir del hombre hoy es otra. Esto hace que la percepción de lo sacramental se modifique y haya que replantearla. Para salir de un encuadre exclusivamente teórico, quisiéramos terminar con un par de ejemplos.

El primero es el de muerte de Cristo, actualizada sacramentalmente en la Eucaristía. La celebración consciente de este misterio supone un mínimo de experiencia de lo que es el fenómeno del morir. Puesto que la muerte, en la conciencia común, está dejando de tener entidad nítida para pasar a ser un episodio banal cinematográfico, una muerte ajena y virtual, es legítimo formularse lo siguiente: ¿en qué medida podemos celebrar la muerte y resurrección de Cristo si no es mínimamente comprendido – con la analogía propia de lo que no se ha experimentado todavía– lo que es morir?

Prosiguiendo con el ejemplo eucarístico: ¿qué significa el pan y el vino para nosotros, consumidores diversificados y alejados de la elaboración primaria de estos alimentos y, sobre todo, de su simbolización primitiva? ¿Es el pan el “fruto de la tierra y del trabajo del hombre”? ¿Nos arrastra hacia un sentido de gratuidad y de oblatividad?

Podríamos continuar ejemplificando con la luz (misteriosa realidad doméstica, que cubre artificialmente nuestras ya casi inexistentes noches),

³⁵ RATZINGER, *op.cit.*, p. 68.

con el agua, etc. Pero nos basta con llamar la atención sobre la enorme variabilidad perceptiva que están produciendo tanto la transformación planetaria como la modificación del universo cultural humano. La capacidad simbolizante humana y, por lo tanto, su capacidad "sacramentalizadora" no queda anulada por estas transformaciones, aunque sí alterada. Esta cuestión debe ser tomada en cuenta para nuestras reflexiones teológicas sobre lo sacramental³⁶.

³⁶ Como hace notar un estudioso del tema de la imagen en el cristianismo: "Un chose est sûre: provoquées par une nouvelle 'galaxie culturelle', les diverses confessions chrétiennes se trouvent devant une tâche inédite. Car toute querelle des images est dépassée, mais la question des images, elle, demeure entière" (FRANCOIS BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*. Du Cerf, Paris, 1984, p. 329).