

CAPÍTULO 3

LOS SÍMBOLOS DEL ENCUENTRO CON EL MISTERIO SANTO

UNA DE LAS APORTACIONES más positivas de las ciencias del hombre ha sido el reintroducir en nuestro universo mental el sentido del símbolo, ocultado durante siglos por un racionalismo que había privilegiado los modos de expresión conceptual, en detrimento de los modos de expresión más formal. Nuestra época ha redescubierto la importancia del lenguaje simbólico en toda organización humana y también en todo sistema religioso ¹.

Cuando nosotros, hombres y mujeres, interpretamos las experiencias que nos acontecen —¡y esto lo hacemos siempre!—, cuando sentimos necesidad de mostrar nuestras aspiraciones, nuestro dinamismo espiritual, o nuestras experiencias más hondas, entonces recurrimos a los símbolos o al lenguaje simbólico. En esas ocasiones los conceptos y las palabras que los expresan no bastan. Se hacen necesarias representaciones imaginarias, creaciones míticas, producciones artísticas y rituales, gestos, insinuaciones, que le den un rostro más veraz a lo que sentimos. La capacidad simbólica del hombre nos lleva hasta los secretos más hondos del alma humana (individual o colectiva) y del universo. Al utilizar y crear símbolos, los hombres nos encontramos con lo más precioso de nuestra interioridad y creamos armonía en un mundo que aparece fragmentado. Por medio de la actividad simbólica somos capaces de dar *sentido* a la realidad y de descubrir el sentido que ella tiene.

¹ Cf M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988, 197.

1. El símbolo

1.1. *El símbolo, esa mediación que reúne*

Cuando utilizamos la palabra “símbolo” nos referimos a realidades diferentes. Hablamos, por ejemplo, de símbolos químicos y matemáticos, del símbolo de la bandera, del símbolo de los apóstoles o del cuerpo como símbolo de la persona. Pero ¿qué es el símbolo?

a) *Simbolizar es “poner juntos”*: concepto originario. *Simbolizar* quiere decir ‘poner juntos’ varios elementos de un mismo conjunto. Mientras el *signo* remite a una realidad distinta de él mismo, el símbolo forma parte de la realidad a la que hace referencia.

Supongamos que un espía ha de encontrarse con alguien que tiene que servirle de enlace para realizar una misión secreta. Esta persona solamente podrá ser reconocida a través de la mitad de un billete sagazmente dividido, del cual el espía tiene la otra mitad; el acoplamiento perfecto entre ambas partes del billete será el signo de reconocimiento mutuo. Es obvio que lo verdaderamente importante no es el valor pecuniario del billete (serviría tanto un billete de 10.000 pesetas como uno de 500) cuanto su valor significativo (¡tal vez por esto, digamos a veces “esto tiene un valor meramente simbólico”!: se entiende el símbolo como lo que no tiene un valor pecuniario).

El ejemplo anterior nos sirve para comprender el significado de la palabra *sym-bollon* en el antiguo mundo griego: un *signo de reconocimiento* que requería un complemento; una pieza que sólo engarzaba con otra pieza gemela con la finalidad de poder reconocer la persona portadora de ese complemento. *Simbolizar* quiere decir “poner juntos” varios elementos de un mismo conjunto. Los elementos son diferentes entre sí; pero pertenecen a un todo del que son parte. Mientras el *signo* remite a una realidad distinta de él mismo, el símbolo forma parte de la realidad a la que hace referencia.

Este significado primero, etimológico, permite denominar con la palabra “símbolo” a aquellas *realidades* que, poseyendo ya su propio significado, conducen al espíritu hacia otra realidad correlativa, pero escondida. El lenguaje simbólico es aquel lenguaje que guía el espíritu de un nivel de significación a otro.

b) *El símbolo mítico y la conciencia unitaria de la realidad.* El primer tipo de lenguaje simbólico que ha utilizado el hombre es el *mito*. Uno de sus prototipos es el mito de Pandora y Epimeteo. En él se simboliza el porqué de los sufrimientos humanos utilizando un admirable sistema simbólico.

“Pandora fue la primera mujer. La crearon por mandato de Zeus, Hefesto —dios del fuego— y Atenea —diosa guerrera—, ayudados por otros dioses. Cada uno de ellos le confirió una cualidad: belleza, gracia, habilidad manual, persuasión... Hermes —dios del comercio y del robo— puso, sin embargo, en el corazón de Pandora la mentira y la falacia. Hefesto la había modelado a imagen de las diosas inmortales, y Zeus la destinaba para castigo de la raza humana, precisamente en el momento en que Prometeo acababa de dar a los hombres el fuego de los dioses. Pandora, una mezcla de belleza, de bondad y maldad, fue el regalo que todos los dioses ofrecieron a los hombres para su desgracia. Zeus la envió a Epimeteo —uno de los titanes, hermano de Prometeo—, el cual, olvidando el consejo de su hermano de no admitir ningún presente de Zeus, se dejó seducir por la belleza de Pandora y la hizo su esposa. Había en la tierra una vasija que contenía todos los males. Estaba cerrada con una tapadera para que su contenido no se escapase. Pero nada más llegar a la tierra Pandora, picada por la curiosidad, abrió la vasija, y todos los males se esparcieron por el género humano. Alarmada, trató de cerrarla antes de que todo su contenido se esparciese; lo único que quedó en el fondo de la vasija fue la esperanza”.

A través de este ejemplo podemos comprender en qué consiste esta especie de símbolo que es el mito: es “una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al orden actual y está destinada, no a explicar una particularidad local y limitada, sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas”². El mito de Pandora manifiesta una concepción unitaria de la realidad en su doble dimensión natural (lo fenoménico, lo que aparece: el hombre con los males que le acucian y la esperanza “lo último que se pierde”) y sobrenatural (las causas de lo fenoménico que están ocultas y nos son inaccesibles: los dioses y la irremediabilidad del destino). Para el hombre primitivo la naturaleza no era sólo “natural”, sino también “so-

² P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-Méjico 1989, p. XIII.

brenatural”³. Utilizando la narración mítica expresaba la unidad de lo natural y lo sobrenatural, aunque ésta pareciera rota; el mito nos lleva de una dimensión a otra sin hacerse problema y en él se manifiesta una tendencia a recuperar la integridad perdida⁴. El mito narra un drama o una historia y utiliza muchos símbolos⁵; pero no intenta narrar acontecimientos del “devenir histórico”; los símbolos utilizados en el mito lo trascienden. Pensadores, como Platón, emplearon el lenguaje mítico para referirse a la unidad perdida o esperada; los mitos platónicos no se limitan a escrutar los orígenes; se proyectan también hacia el futuro que desean anticipar; sus principales mitos son escatológicos, que hablan de la inmortalidad del alma y de la búsqueda de la felicidad⁶.

c) *El antisimbolismo de la conciencia reflexiva y analítica*. Nuestra forma de pensar hoy no corresponde a la conciencia mítica, sino a una conciencia refleja que se ha ido creando un campo conceptual cada vez más técnico. Un paso serio en esta dirección lo dio Aristóteles, aunque defendiera una concepción unitaria de la realidad. La conciencia refleja o la reflexión objetivante y técnica resaltan, sobre todo nuestra autonomía —en el ser y en el pensar—, frente al ambiente; e indica, a su vez, que la naturaleza es una realidad autónoma, un posible campo de dominio.

La conciencia reflexiva nos aparta y distancia de la realidad total. Por eso se la ha llamado “conciencia infeliz”⁷. Este tipo de conciencia se desposó con el espíritu científico y atacó a la conciencia simbólica con el deseo de eliminarla.

Es justo observar y acercarse a la realidad con mirada científica, como lo hace el físico, el economista, el historiador: su función es la de objetivar la realidad para comprenderla, para servirse de ella y utilizarla. Pero hay otro tipo de mirada y de acercamiento a la realidad que no es menos real e im-

³ Cf G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris 1953, 165.

⁴ Cf *Id.*, o.c., 12.

⁵ Muchos son, por ejemplo, los animales que intervienen en una narración mítica; su elección se funda en una simbolización originaria que el mito utiliza. También la religión recurre a los grandes símbolos de la eternidad: el cielo, el sol, la luz, la montaña, el fuego.

⁶ Así aparece en el *Fedón*, *La República*, *Las Leyes*.

⁷ Cf P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité II, Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, 159.

portante. Es la mirada simbólica o sacramental, a través de la cual los objetos dejan de ser cosas para transformarse en símbolos, en señales que evocan situaciones, provocan reminiscencias y con-vocan hacia el sentido que encarnan y expresan⁸.

d) *La capacidad simbólica del poeta*. La actividad simbólica es ejercida principalmente por los poetas. Éstos se encuentran mucho más cerca de la conciencia integrativa, porque por su naturaleza la poesía supone una correspondencia entre la experiencia del ser en el mundo y el sentido de la vida. Los poetas descubren cómo la realidad visible conecta con un mundo invisible, lo encarna, lo transparenta. Vicente Aleixandre en su poema al escarabajo⁹ descubre un mundo de significados que nos pasan ordinariamente desapercibidos:

“He aquí que por fin llega al verbo también
el pequeño escarabajo,
tristísimo minuto,
lento rodar del día miserable,
diminuto captor de lo que nunca puede aspirar el vuelo

...

Por eso,
cuando en la mitad del camino un triste escarabajo
que fue de oro
siente próximo el cielo como una inmensa bola
y, sin embargo, con sus patitas nunca pétalos
arrastra la memoria opaca con amor,
con amor al sollozo sobre lo que fue y ya no es,
arriba entre las flores altas cuyos estambres
casi cosquillean el limpio azul
vaga un aroma a anteayer,
a flores derribadas,
a ese polen pisado que tiñe de amarillo constante
la planta pasajera,
la caricia involuntaria,
ese pie que fue rosa, que fue espina,
que fue corola o dulce contacto de las flores.

...

⁸ Cf L. BOFF, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. *Minima Sacramentalia*, Bogotá 1975.

⁹ VICENTE ALEIXANDRE, *La destrucción o el amor*, Losada, Buenos Aires 1967, 110-112.

El suave escarabajo,
más negro que el silencio que transcurre
después de alguna muerte,
pasa borrando apenas las huellas de los carros,
de los hierros violentos que fueron dientes siempre,
que fueron boca para morder el polvo.

El dulce escarabajo bajo su duro caparazón
que imita a veces algún ala,
nunca pretende ser confundido con una mariposa,
pero su sangre gime”.

La conciencia simbólica del poeta reconcilia lo que aparece fragmentado con el universo del espíritu. Y entonces hasta un escarabajo se convierte en símbolo de la tristeza, suavidad, dulzura, en profecía del mundo humano. La conciencia simbólica crea armonía, conjunción. Está situada a medio camino entre la conciencia mítica y la conciencia reflexiva.

e) *El pensar simbólico sacramental.* A veces se considera que la actividad simbólica es un sustitutivo un tanto infantil de la actividad racional. No es así: recurre a ella la mente cuando quiere contemplar las regiones inaccesibles de los orígenes y del fin, cuando se quiere expresar una relación con la trascendencia, traspasando la significación del lenguaje conceptual.

El hombre no tiene solamente la tarea de manipular el mundo; él puede convertirse en un contemplativo que descubre en lo empírico y sensible un mensaje que puede ser descifrado y descrito. Las cosas que nos rodean pueden ser portadoras de los mensajes más insospechados, pueden transparentar los universos más fascinantes, que provienen o de la trascendencia misteriosa de toda realidad o de la capacidad creativa del mismo hombre.

La fe en la creación, o mejor en el Dios creador, nos lleva a afirmar que la razón más profunda de las cosas o de las personas no está en su mera apariencia (el “fenómeno” en términos kantianos) o en lo que de ellas percibimos, sino en lo que Dios quiere que sean y en lo que él ha decidido transmitir por mediación de ellas. En eso consiste la “sustantividad óntica” de cada realidad (el “noumeno”). Las cosas, los seres

vivientes, las personas, creadas por la palabra y el Espíritu de Dios, son realidades portadoras de sentido: el misterioso sentido que Dios les imprimió en el acto creador; son mensajes suyos hechos realidad que podemos escuchar; son regalos suyos que pueden agraciarnos hasta lo insospechado y que debemos valorar y acoger. Cuando a una persona le es revelada esa “sustantividad óptica”, cuando la percibe a través de la mera apariencia, entonces se produce el acontecimiento simbólico. “Toda cosa esconde un misterio: todas las cosas son como velos que esconden a Dios”¹⁰.

Nuestra experiencia nos demuestra que también el hombre ha recibido la misión de dar sentido, poner nombre a todas las realidades. Así ejerce el señorío que le ha sido dado. No se percibe y conoce adecuadamente una realidad hasta que no se descubre también este “segundo sentido” que la constituye y que a veces también queda celado, oculto, inaccesible a una mirada superficial. Nuestra capacidad de dar sentido a las cosas, a los seres vivientes, a nuestra persona, a los demás es capacidad simbólica. Porque entonces todas esas realidades pasan de su mera razón de cosas a convertirse en símbolos, misterios. En eso consiste la “sustantividad ontológica” de cada realidad.

¿Cómo transformamos en símbolos las realidades que nos rodean? La primera relación con las cosas no conocidas, ni manipuladas o experimentadas, suele ser, en un primer momento, de *extrañeza* e incluso de temor. Posteriormente, tras algunos tanteos, nos vamos aproximando a ellas, las vamos introduciendo en nuestro mundo, hacemos que formen parte de nuestro paisaje vital, de nuestra casa; nos habituamos a ellas. En ese momento las hemos “domesticado”. La casa es aquella porción de mundo que hemos domesticado, en donde cada cosa tiene su nombre y ocupa su lugar. Es imposible dejar de evocar en este punto el bellissimo diálogo que mantienen el principito y el zorro en la conocida obra de Saint-Exupéry *El principito*¹¹:

“El principito dijo:
—Busco a los hombres, busco amigos... ¿Qué significa domesticar?”

¹⁰ PASCAL, *Carta a Mll. de Roannez*, octubre 1965, Brunschvicg, p. 215.

¹¹ Cf SAINT-EXUPÉRY, *El principito*, c. XXI.

—Es una cosa demasiado olvidada — dijo el zorro—. Significa ‘crear lazos’.

—¿Crear lazos?

—Sí — dijo el zorro—. Para mí eres todavía un muchachito semejante a cien mil muchachitos. Y tú tampoco me necesitas. No soy para ti más que un zorro semejante a cien mil zorros más. Pero si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo.

—Empiezo a comprender — dijo el principito.

El zorro calló y miró largo tiempo al principito.

—Por favor, domesticame — dijo.

—Bien lo quisiera — respondió el principito —, pero no tengo mucho tiempo. Tengo que encontrar amigos.

Luego el zorro agregó:

—Volverás para decirme adiós, y te regalaré un secreto...

—Adiós — dijo el principito.

—Adiós — dijo el zorro—. He aquí mi secreto. Es muy simple: ‘no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos’.

—... lo esencial es invisible a los ojos — dijo el principito a fin de acordarse”.

Que una realidad se convierta en símbolo, lo hace la convivencia. El tiempo que perdemos con las cosas, el “cautivarlas” e insertarlas dentro de nuestra experiencia. Por eso todo puede convertirse en un momento u otro en símbolo, adquirir capacidad simbólica. Depende de nuestra mirada.

Cuando se produce el acontecimiento simbólico tanto el dador de sentido —el hombre o la mujer— como la realidad sobre la que recae su acción quedan modificados, transformados, mutuamente referidos. Lo que antes estaba distanciado o meramente yuxtapuesto, queda tras el acontecimiento simbólico cargado de sentido e integrado.

El pensar sacramental es la capacidad de percibir el mundo en su dimensión simbólica, en su misteriosa transparencia. Esta forma de percepción es tan real como la científica¹². Las categorías que definen la realidad no son únicamente *inmanencia* y *trascendencia*: hay una categoría de mediación inelu-

¹² Alfred Whitehead añadía: “El conocimiento científico no es menos simbólico que el conocimiento religioso” (*Symbolism, its meaning and effect*, New York 1927). El conocimiento científico no sólo utiliza símbolos; sus resultados pueden ser referidos analógicamente a verdades de otro orden.

dible que es la *transparencia*. Se debe a Th. Boman¹³ la propuesta de esta categoría, que permite captar la realidad sin fragmentaciones. Es la categoría simbólica por excelencia. En ella se encuentran y coinciden la inmanencia y la trascendencia, se supera el dualismo, se conectan la zona de lo subjetivo y el ámbito de lo objetivo. Transparencia es categoría de encuentro; es la categoría del pensar simbólico-sacramental. El símbolo-sacramento es una categoría de mediación. En ella se hacen presentes la inmanencia y la trascendencia. El símbolo-sacramento participa de dos mundos (inmanente y trascendente), mas ello no se produce sin tensiones. El símbolo es, pues, esa mediación que reúne lo dis-gregado.

1.2. *El símbolo construye la personalidad*

No todos los psicólogos piensan de la misma manera a la hora de explicar el porqué y el cómo de los símbolos en el ser humano.

Freud y sus seguidores explicaron el símbolo como un producto de nuestra subjetividad y de nuestra historia. Según ellos, a través de los símbolos disimulamos nuestros deseos, tendencias, complejos. Símbolos son los comportamientos que asumimos en los sueños, pues sirven de máscara a otros comportamientos que permanecen ocultos¹⁴. E. Jones, resumiendo la doctrina freudiana, escribía: “Sólo aquello que es reprimido llega a ser simbolizado; sólo aquello que está reprimido necesita ser simbolizado”¹⁵.

C. G. Jung, sin embargo, juzgó insatisfactoria la reducción del símbolo a la esfera de la psicología individual y a la función de enmascaramiento: los símbolos significan mucho más de lo que se puede deducir de la historia del sujeto y tienen la función de compensar una situación más o menos desadaptada favoreciendo la personalización¹⁶.

¹³ Cf Th. BOMAN, *Das hebräischen Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965.

¹⁴ Cf J. LAPLANCHE y J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris 1967, 447.

¹⁵ E. JONES, *The theory of symbolism (1916)*, en *Papers on Psychoanalysis*, London 1948, 116.

¹⁶ Cf C. G. JUNG, *Les racines de la conscience*, Paris 1971, 394ss.

a) *Los arquetipos*. Las obras de Jung han demostrado que la actividad simbólica del hombre obedece a esquemas organizadores que él llama arquetipos y que pertenecen al “inconsciente colectivo”¹⁷. Junto al inconsciente personal, Jung descubre y nos muestra el inconsciente colectivo, cuya función es inmensa y se manifiesta en los sueños, mitos y cuentos fantásticos. De los arquetipos se originan las tendencias dominantes comunes a todos los hombres y las disposiciones a producir las mismas representaciones dotadas de gran fuerza energética. Un símbolo es el resultado de la acción creativa de nuestro yo, que conjunta dinámicamente los contenidos personales y culturales que nos caracterizan y unos esquemas organizadores (arquetipos) presentes en todo hombre¹⁸. Los arquetipos no se heredan: son innatos y pertenecen a la estructura universal y siempre idéntica de la psique humana.

Si los arquetipos son como “la materia prima” de la que nos servimos para la creatividad simbólica, obviamente su número será sensiblemente inferior al de los contenidos simbólicos. Cuando alguien crea símbolos o los interpreta, privilegia algunos arquetipos que responden a sus preocupaciones.

¿Cuáles son esos arquetipos fundantes de toda acción simbólica? Ch. A. Bernard los clasifica a partir de dos claves que se corresponden mutuamente: la espacial y la personal¹⁹. Hay arquetipos que explican el movimiento del espíritu en clave espacial:

- 1) como *movimiento de elevación* del espíritu que vence las pulsiones biológicas: el símbolo del héroe solar incorruptible, Don Quijote, el cruzado, la ascensión al monte Carmelo, volar;
- 2) como *movimiento de profundización y concentración* del espíritu para crear unidad y armonía interior: el símbolo del centro que aparece en las espiritualidades orientales y en sus

¹⁷ “El alma crea símbolos fundados en el arquetipo inconsciente, los cuales revisten, cuando aparecen, una forma que resulta de las representaciones que han ido siendo adquiridas por el consciente. Los arquetipos son elementos numinosos de la estructura de la psique. Poseen una cierta autonomía y una energía específica que les permiten atraer hacia sí los contenidos del consciente que les resultan más convenientes” (cf. C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zurich 1952, 391).

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ Cf Ch. A. BERNARD, *Teologia simbolica*. Paoline, Roma 1981, 41-56.

técnicas de concentración, o la imagen de Dios como “centro del alma” (san Juan de la Cruz);

- 3) como *viaje, camino* que expresa la *conciencia del ser-para-la-muerte*: el viaje largo y difícil tiene sus etapas: iniciación, camino de perfección;
- 4) como *retorno cíclico de la realidad*: su representación simbólica es el ciclo, la rueda, el año circular y el calendario que se repiten indefinidamente, el ciclo de la vegetación, de las estaciones.

Estos arquetipos espaciales, traducidos en clave personal, dan lugar a arquetipos religiosos personalizados:

- 1) al arquetipo ascendente corresponde la *figura del padre*: el Dios celeste, cuya cercanía se expresa en la montaña, el árbol aislado, sentido como presencia luminosa, Señor de todo, del alimento, de la vida, de la muerte, el propietario, el sabio, el santo, la luz, el presente;
- 2) el arquetipo del centro evoca la *figura de la madre*, fuente de vida; traducido en clave freudiana, el símbolo de la madre designaría el inconsciente, el no-yo: se expresa a través de los símbolos de vida: árbol, río de la vida, el Espíritu, agua, aire bajo la doble forma de soplo y viento, la Virgen madre, la Iglesia-madre;
- 3) el símbolo del *hijo*, como el del *héroe*, tiene la función de representar la condición humana y se orienta en tres direcciones: el héroe solar —afirmación del hombre en el mundo— o Prometeo, el niño débil protegido por el padre, el héroe humano, débil y cambiante;
- 4) la imagen de la *esposa* —símbolo específicamente cristiano—, entendida en clave de alianza, no de fecundidad: la Iglesia-esposa.

Desde otra perspectiva, pero fundamentalmente coincidente, Michel Meslin habla de cuatro símbolos, presentes universalmente en las representaciones religiosas de la humanidad: el ojo, el centro, el espejo y el corazón, que vienen a corresponder al padre, a la madre, al hijo y a la esposa ²⁰:

- El *ojo*, órgano activo de la percepción visual, está unido estrechamente a la luz; sin luz el ojo no puede ver ni discernir. El ojo es el símbolo de la percepción intelectual y del descubrimiento de la verdad; es como el espejo del alma, que revela los

²⁰ M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988, 201-234.

“Encontraremos la perla del reino de los cielos en el interior de nuestro corazón si purificamos el ojo de nuestro espíritu” (FILOTEO EL SINAÍTA, *De sobrieta-te* 23).

pensamientos más profundos (Mt 6,22-23) y donde se entrevé su vida misteriosa. Según la analogía simbólica — que considera al hombre como microcosmos — el ojo es como nuestro sol, astro luminoso que todo lo ve, que irradia, penetrante como una flecha. El ojo de Dios es omnividente²¹. El cordero degollado del Apocalipsis tiene “siete ojos” (Ap 5,6). Los místicos perciben la luz divina con el ojo interior, el ojo del corazón²².

- El *centro* es un símbolo que hace referencia al espacio de la intimidad personal. El hombre tiene necesidad de crear sus “centros” delimitados, sea en el ámbito cósmico, religioso o social. En ello manifiesta una realidad psicológica profunda. El centro aparece como un campo de fuerzas dentro del cual el hombre se siente protegido de las potencias malignas. El centro no es sólo una realidad topográfica o una construcción ritual, sino el punto en el que irrumpen las energías divinas y donde el hombre experimenta la realidad total. El centro es al mismo tiempo el punto más profundo de cada ser humano, el lugar donde se puede encontrar con el absolutamente otro. Para Jung el centro es el yo, la totalidad de la *psiché*. Todos los símbolos del centro manifiestan un equilibrio entre el ser humano y el mundo. El místico Taulero llamaba a este centro *Grund* (fondo del alma); para él descubrir el centro es llegar a la unidad de los opuestos y entonces el hombre deviene “deiforme”²³. También santa Teresa habla del centro en *Las Moradas o Castillo interior*. Para Juan de la Cruz en *La subida del monte Carmelo* el centro está en lo alto de la montaña, al

²¹ En Egipto y en las culturas más antiguas del Mediterráneo oriental la presencia de un ojo simbólico significa el poder que posee el Dios supremo de verlo y conocerlo todo. El mundo indoeuropeo refiere al ojo los mismos valores que al sol y a los dioses: sobre todo, su capacidad de omnividencia. Lo mismo se constata en las religiones célticas. En el Antiguo Testamento la palabra *ayin* (ojo) aparece 675 veces, mientras que en el Nuevo Testamento 137 veces.

²² “Todo el hombre ha de convertirse en ojo”, decía Simeón, el nuevo Teólogo (*Himno* 45), porque el ojo del alma liberado de las pasiones carnales puede percibir la luz divina. El hombre puede ver a Dios cuando él le abre el ojo del corazón.

²³ TAULERO, *Sermón* 52,8.

“Era un bello joven que despreciaba el amor. Según la versión de Ovidio en las Metamorfosis, Narciso era hijo del dios del Cefiso y de la ninfa Liríope. El adivino Tiresias les dijo a sus padres que el niño viviría hasta viejo si no se contemplaba a sí mismo. Numerosísimas doncellas y ninfas se enamoraron de él; pero él permanecía insensible. Némesis, diosa de la venganza divina, oye el lamento de las doncellas y ninfas, y hace que, en un día muy caluroso, después de una cacería, Narciso se incline sobre una fuente para calmar su sed. Ve allí la imagen de su rostro, tan bello, que se enamora de él, e insensible al resto del mundo se deja morir, inclinado sobre su imagen. En el lugar de su muerte brotó una flor, a la que se dio su nombre: el narciso”.

final del itinerario espiritual: allí el alma se siente atraída hacia el centro, que es nada y todo.

- El *espejo* ha sido considerado como un curioso prodigio en el que se mezclan la realidad y la ilusión. Propio del espejo es reflejar, ofrecer imágenes. El niño comienza a estructurar su personalidad cuando descubre la imagen de su propio cuerpo. La experiencia del espejo está a la base del mito de Narciso²⁴. El espejo nos lleva más allá de la máscara, hacia la verdad de nosotros mismos. En la mística el símbolo del espejo tiene una gran importancia. Pablo decía: *Ahora vemos como en un espejo, de manera confusa mas entonces veremos cara a cara* (1Cor 13,12); *reflejamos como en un espejo la gloria del Señor* (2Cor 3,18). El espejo es el símbolo de la visión exacta y del conocimiento que está a la base de toda sabiduría, pero también es símbolo de la ilusión, porque sólo muestra una apariencia de las cosas.
- El *corazón* es un símbolo con muchos significados. Ante todo el corazón ha sido visto como la sede de la vitalidad, de la fuerza de la vida, del coraje²⁵. La palabra *lêb*, corazón, aparece

²⁴ Cf P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona 1989, 369-370.

²⁵ En las prácticas sacrificiales de los mayas y aztecas se arrancaba el corazón —la parte más preciosa del individuo—, aún palpitante y con una hemorragia abundante, como alimento ofrecido por los hombres al sol, simbolizado por el águila, y como bebida revigorizadora ofrecida al señor de la tierra, Tlaltecútl. Los egipcios veían en el corazón la morada de la vitalidad espiritual: pensamiento,

1.024 veces en el Antiguo Testamento: es el órgano indispensable para la vida, donde se concentran todas las fuerzas vitales; es la sede del conocimiento; es un órgano activo —elabora los proyectos del hombre— y receptivo —acoge las experiencias—; es el lugar de donde brota la vida moral. La mística cristiana habla de la unión del corazón divino con el humano en un intercambio de amor.

Estas figuras simbólicas producen múltiples ámbitos de significación y en diversos niveles (psicoanalítico, lingüístico, histórico). En estos arquetipos re-encontramos la unidad cósmica.

b) *Necesidad de la actividad simbólica para la auto-integración.* Jung ha insistido sobre la función del simbolismo en el proceso de integración de la personalidad²⁶.

La función del símbolo es “poner juntos”, crear armonía y convergencia dinámica. Esta función es especialmente importante en el proceso de unificación y maduración de la persona humana. Hay en nosotros dimensiones distintas que tienden a la disociación: el *anima* y el *animus*, el consciente y el inconsciente, la introversión y la extroversión, las funciones racionales (pensamiento, sentimiento) y las irracionales (sensación, intuición). El conflicto entre ellas provoca neurosis; por el contrario, su armonización produce salud, equilibrio, crecimiento. Le corresponde a la actividad simbólica realizar la integración y la unidad de la personalidad con el propio cuerpo, con el cosmos²⁷.

La función simbólica nos permite también integrarnos en la comunidad humana; crea lazos de comunión entre las personas. La capacidad simbólica nos permite elaborar un lenguaje que nos une a una comunidad civil, social o religiosa. El símbolo tiene una función matricial que lo sitúa en el origen de todo lenguaje y además ejerce una función de mediación en todas las relaciones que el hombre mantiene²⁸.

voluntad, sabiduría, oración, amor. El corazón es también el símbolo de la inhabitación divina en el hinduismo.

²⁶ Cf. C. G. JUNG, *La nature du psychisme*, en *Les Racines de la conscience*, Buchet Chastel, Paris 1971, 551.

²⁷ La expresión “corps propre” ha sido creada por Merleau-Ponty y significa que la relación que establezco con mi propio cuerpo es totalmente diferente de la mirada que dirijo al cuerpo de otro.

²⁸ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988, 197-198.

La actividad simbólica nos sirve asimismo para integrarnos con la naturaleza, con el cosmos. Estamos en comunidad de destino con nuestro entorno (*milieu*). En el universo se da una solidaridad general en función del hombre. Ya decían los alquimistas y los teólogos medievales que somos un microcosmos, centro del macrocosmos: se da una correspondencia general entre el universo y nosotros. Esto mismo fue celebrado por el romanticismo y el pensamiento ecológico lo reafirma. Somos señores de la naturaleza; tenemos la tarea de transformarla, imponerle nuestros ritmos, modificar los efectos de sus leyes, transformar sus materias primas. Ante nosotros la naturaleza se convierte en ambiente transformable. Pero tenemos la tentación de agredir a la naturaleza y de perder sus significados simbólicos. Por eso es necesario que mantengamos un equilibrio ecológico en la naturaleza y no lo sometamos todo a pura transformación. El símbolo manifiesta cómo se corresponden y encuentran los diversos niveles de la realidad: la naturaleza y el espíritu; el símbolo nos reconcilia con la naturaleza que hay en nosotros. De ahí puede nacer una nueva percepción simbólica.

1.3. *El símbolo religioso*

Para comunicar nuestras experiencias religiosas, los hombres y las mujeres nos servimos del lenguaje simbólico. Siempre que intentamos expresar las relaciones que nos unen con lo divino o que nos preguntamos por la naturaleza de los seres superiores, utilizamos espontáneamente el lenguaje simbólico. Sin el símbolo quedaríamos mudos y nuestras experiencias quedarían ocultas. No utilizamos símbolos para especular sobre Dios o para describir el puesto objetivo que ocupamos en el universo, sino para desvelar el significado profundo de la vida humana y fundar las relaciones que hemos de establecer con la creación y con el mundo divino que le da sentido.

Dado que buscamos lo divino (consciente o inconscientemente) con todo nuestro ser, no sorprende que la humanidad haya creado un mundo simbólico religioso amplísimo. Los símbolos religiosos que tienen una significación universal son aquellos que hablan a todo el hombre, al individuo cósmico y socializado, compuesto de un cuerpo natural y de un *habitus*

cultural. Aunque los símbolos “no son aerolitos caídos del cielo, sino que arraigan en la totalidad de la experiencia humana”²⁹, son la expresión mejor de la manifestación de Dios a los hombres.

Los autores sagrados, al utilizar el lenguaje simbólico y mítico para describir su credo (éxodo, creación), no querían afirmar lo objetivo de la realidad divina y humana, sino develar el sentido de las acciones de Dios para el hombre y exponer la autenticidad de la respuesta del hombre a Dios. La fe cristiana o revelada no tiene unas estructuras peculiares de lenguaje; se fundamenta en la simbólica universal. Los arquetipos, los símbolos fundamentales, han servido para dar unidad de sentido a los acontecimientos múltiples de la historia de la salvación, cuyo centro es la encarnación del Verbo y cuyo término es la instauración del reino definitivo.

2. Los símbolos del encuentro con el “misterio santo”

Propio del símbolo es “poner juntas” realidades separadas, expresar la condición unitaria de la realidad, ser epifanía del sentido interior de cada cosa o de cada ser viviente, manifestar y actuar la gran armonía y correspondencia entre los distintos niveles de los seres y entre los diversos estratos de cada persona humana. El símbolo es una categoría de encuentro, de convergencia. Por ello no resulta extraño afirmar, descubrir que allí donde hay encuentro “interpersonal”, allí es necesaria la mediación simbólica: sobre todo allí donde acontece el encuentro con el misterio santo.

2.1. *¿En qué consiste el encuentro?*³⁰

La mediación de los símbolos se hace siempre necesaria allí donde acaece un “encuentro interpersonal”, sea a nivel de tú a tú o a nivel de un yo con un vosotros, un nosotros con un

²⁹ P. TILICH, *The significance of the history of religions*, en J. M. KITAGAWA, *The History of Religions. Essays on the Problem of understanding*, University of Chicago Press, 1967, 254.

³⁰ Para este apartado cf. J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 19-27.

tú o un nosotros con un vosotros. “Encuentro” es una categoría fundamental en el personalismo³¹; se ha utilizado también como categoría teológica en cristología³² y sacramentología³³.

No cualquier relación interhumana tiene las características del encuentro³⁴. Es propiamente tal aquel que se denomina “encuentro afectante”³⁵; aquel que establece una relación positiva entre las personas.

El encuentro se *inicia* a través de un acto de presencia o presentación. Nuestro cuerpo es de suyo —¿debería ser!— un permanente acto de presencia de nuestra interioridad, que exige, para no ser una realidad absurda, que haya otros sujetos capaces de percibirla, acogerla y responder a ella: la persona no aparece como los objetos; llama la atención, interpela.

El encuentro supone que cada una de las personas que participan en él se reconozcan mutuamente en su trascendencia, en su carácter misterioso e inclasificable. En el encuentro no puede el uno suplir al otro, ni poseerlo o dominarlo; es un encuentro de *dos libertades*. Por eso hay que dejar al otro ser “otro” y renunciar a cualquier tipo de “objetivación” del otro; tampoco yo, ¡por supuesto!, debo renunciar a mi condición de “sujeto”. Si fuera de otro modo, el encuentro se habría pervertido y no sería ya tal.

El respeto y veneración por la libertad del otro se hace encuentro cuando entre los participantes se establece una *relación de intimidad* que brota del centro subjetivo, no de la periferia. Sin un cierto nivel de intimidad las personas se yuxtaponen, no entran en la comunión del encuentro.

El encuentro no se reduce a un mero intercambio subjetivo del yo con el tú; es un fenómeno de *comunión y participación* que crea un ámbito superior a la suma del yo y del tú. Quienes se encuentran pueden decir “nosotros”. Es más: se descubren

³¹ Cf autores como Ebner, Martin Buber, Mounier.

³² Desde esta categoría ha elaborado su cristología Olegario González de Cardedal.

³³ Ése ha sido el excelente trabajo realizado por E. Schillebeeckx en su libro *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1968; L. LIES, *Sakramenten-theologie. Eine personale Sicht*, Styria, Graz-Wien-Köln 1990.

³⁴ Las características fenomenológicas del encuentro que presento seguidamente están tomadas de J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 23-27.

³⁵ Cf LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, t. II, Revista de Occidente, Madrid 1968, 70.

situados en un ámbito que trasciende lo que se ve, o la suma de todos los factores visibles. El encuentro se abre a un contexto misterioso de trascendencia.

Ningún encuentro, por otra parte, resulta nunca definitivo, exhaustivo. Todo encuentro es como una *promesa*: las respuestas concretas no consiguen llevarlo a su plenitud. Un auténtico encuentro se concluye siempre prometiéndose un futuro encuentro. Está abierto a otros encuentros.

2.2. *La mediación de los símbolos en el encuentro*

¡Qué distinta es la configuración de un “piso piloto” en unas edificaciones en venta y la de aquella casa que es nuestro hogar o la casa de nuestros padres! Mientras en el “piso piloto” todos los objetos son fríos, inexpresivos desde el punto de vista humano, en el hogar cada objeto está lleno de significados, es memoria, recordatorio. Detrás de cada uno de ellos hay probablemente personas, encuentros. Son los símbolos de nuestros encuentros; algo así como pequeños sacramentos humanos. El hogar es aquel conjunto simbólico en el que han dejado rastros de presencia personas que la vida ha anudado a nuestro querer. Y es que todo encuentro entre personas necesita ser simbolizado. A veces el encuentro levanta acta a través de un recuerdo que lo mantiene siempre vivo.

Las personas vivimos nuestros encuentros a través de múltiples mediaciones. Las palabras o el silencio de palabras son

“Con el regalo, elegante expresión de gratuidad, os decís más cosas que con las palabras, pues donde acaba el verbo entra el símbolo, y la insuficiencia del sonido la suple el grito del silencio significativo. No os hagáis regalos fáciles, de esos que se adquieren en los grandes almacenes, alimentan el consumo y os hacen quedar bien; buscad mejor aquellos obsequios alternativos que expresan lo que queréis decir y son fruto de vuestra creatividad. El regalo alegra a quien lo ofrece y a quien lo recibe, y ambos descubren que nuestro Señor nos regaló todas las cosas bellas y los ojos para verlas”.

nuestro primer medio de comunicación. La emoción, el tono o el sentimiento que ponemos en ellas matizan y ahondan su mensaje; los gestos corporales, casi innumerables, con que las acompañamos, o con los que subrayamos nuestro silencio, se hacen transmisores de sentimientos que resultan intraducibles. Casi sin darnos cuenta empleamos en cada encuentro un peculiar ritual que lo domestica, lo facilita y le hace entrar en hondura. El encuentro está jalonado de acciones, resistencias y pasividades; es como un juego sumamente expresivo para quien entiende las claves. El mínimo gesto se hace interpelante, simbólico.

A veces recurrimos a las cosas para introducirlas en el acontecimiento interpersonal. Ellas se hacen portadoras de mil mensajes. Tal vez desatan la emoción, y “valen por mil palabras”. El encuentro interpersonal tiene sus símbolos. Muchas cosas se convierten para nosotros en símbolos de encuentro: un determinado día y lugar, un objeto, un grupo humano, una música... Los juncos, las amapolas, el sol son para el poeta símbolos de un encuentro:

“¿Mi amor?... ¿Recuerdas, dime,
aquellos juncos tiernos,
lánguidos y amarillos
que hay en el cauce seco?

¿Recuerdas la amapola
que calcinó el verano,
la amapola marchita,
negro crespón del campo?
¿Te acuerdas del sol yerto
y humilde, en la mañana,
que brilla y tiembla roto
sobre una fuente helada?...”³⁶

Todo esto conforma lo que podíamos llamar la sacramentalidad antropológica.

Cuando el “tú” del encuentro es el “misterio santo”, cuando es Dios acontece la experiencia religiosa. También ésta requiere mediaciones simbólicas de encuentro. Algunas religiones los llaman “misterios”. En el cristianismo los llamamos “sacramentos”.

³⁶ ANTONIO MACHADO, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1982, 96.

2.3. *La religión, lo santo, lo numinoso*

El término “religión” abarca una serie de fenómenos diversos, a veces hasta equívocos. El común denominador de todos ellos es que expresan un “ordo ad Deum” o un “ordo ad sanctum”, es decir, una relación con el misterio, pues hay religiones que no conciben a Dios de forma personal, como, por ejemplo, el budismo.

En todo caso, hombres y mujeres de distintas religiones y creencias narran experiencias de encuentro³⁷, no ya con un tú humano, sino con Dios o con el misterio santo³⁸. En estas experiencias el hombre parece tener la iniciativa. De él parte un movimiento ascendente, que le exige esfuerzo y compromiso: “La religión es, para los creyentes, modelo para actuar y para explicar la realidad, porque ofrece una respuesta a las tres grandes amenazas que pesan sobre toda existencia humana: el sufrimiento, la ignorancia y la injusticia”³⁹.

La relación con “lo santo” —la impresión directa y la reacción espontánea que produce— es denominada por Rudolf Otto con el término “numinoso”. Según Otto, lo numinoso se revela como *mysterium*. Su misteriosidad provoca, en primer lugar, una reacción de huida porque aparece como *mysterium tremendum*: lo *tremendum* es el elemento inquietante de lo numinoso y motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Pero la misteriosidad de lo numinoso provoca también una reacción de inclinación e identificación por-

³⁷ Los dos términos alemanes que expresan las dos formas básicas de la experiencia son *Erfahrung/Erlebnis*: la primera hace referencia a lo conocido a través de la observación repetida y controlada de hechos renovados (experiencias o experimentos científicos) y suele definirse como “experimental”; la segunda (que podríamos traducir por *vivencia*) hace referencia a aquello que es percibido, conocido por el sujeto a través de una experiencia que le es personal y que podría definirse como “experencial”. Como reacción al positivismo racionalista de la “*Erfahrung*” nuestro tiempo ha descubierto, tal vez con exageraciones, el valor del “*Erlebnis*” en todos los campos, también el religioso. Cuando hablamos de “experiencia religiosa” nos referimos a la experiencia como “*Erlebnis*”, a la experiencia como “creencia” y no como conocimiento adquirido; a la experiencia que se funda en un sentimiento de dependencia y no en actos.

³⁸ Hay quienes se preguntan si puede existir una experiencia que no implique la dualidad sujeto-objeto. En su obra *Das Heilige*, publicada en 1917, Rudolf Otto demostraba que “lo santo” es un absoluto totalmente diferente al sujeto que lo experimenta y que constituye el fundamento objetivo de su experiencia religiosa.

³⁹ M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*. Du Cerf, Paris 1988, 23.

que aparece como *mysterium fascinans*, que hace que el misterio sea deseado por sí mismo⁴⁰. El misterio santo es aquella realidad “absolutamente otra”, la “alteridad sorprendente”⁴¹, que está más allá de lo conocido y de lo desconocido, que no se deja atrapar por las redes de la razón humana: es “lo santo”. Nos atrapa y sobrecoge; es la realidad sumamente positiva, necesaria, valiosa y que da valor a todo lo que existe, digna de ser y hace digno de ser a todo lo que es. Al mismo tiempo, el misterio santo anonada al hombre, provocando en él la experiencia de lo tremendo, de la contingencia, de la dependencia absoluta. La religión surge del impacto que produce en el hombre el misterio, que dispone de él y lo determina en lo más íntimo de su ser.

El misterio no es, pues, el resultado de una simple ignorancia de las leyes que el análisis científico permite conocer. No se confunde tampoco con “el arcano” de un misterio ritual revelado sólo a los iniciados. En el fondo del hombre existe un presentimiento más o menos oscuro, pero real, de realidades superiores: es el sentimiento de “lo numinoso”. Es algo así como la nostalgia de lo divino. Es un tipo de conocimiento distinto del conocimiento científico. Es un conocimiento intuitivo.

“Lo santo” no puede ser conocido, aprehendido, experimentado en estado puro, sino únicamente en la experiencia del hombre: esta experiencia es *Erlebnis*, dado que lo sagrado se nos presenta siempre como un “*sacré-vécu*”, inserto en una existencia individual, interiorizado y aprehendido por la conciencia individual. La experiencia religiosa es nuestra respuesta a la potencia misteriosa y divina que se nos desvela.

2.4. *Símbolos de encuentro con el “misterio santo”*

Se puede hablar de “encuentro” del hombre con el misterio santo cuando, salvadas las lógicas diferencias⁴², se realizan las condiciones fundamentales del encuentro interpersonal. El

⁴⁰ Cf R. OTTO, *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid 1965, cc. IV y VII.

⁴¹ G. VAN DER LEEUW, *La Religión dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris 1970, 9.

⁴² No se trata de un encuentro con “otro” diferente de mí, sino del encuentro entre “el fundado” y “el fundamento”.

“En relación con Dios nada está vacío, todo es un signo suyo” (SAN IRENEO, *Adv. haer.* 4,21).

encuentro religioso se expresa a través de múltiples mediaciones simbólicas. El hombre religioso descubre y produce conjuntos simbólicos: objetos, personas, ritos, que se convierten en símbolos del misterio. Todo lo real es teológicamente signo y símbolo de Dios, “ninguna porción de la realidad que encontramos está excluida de antemano de la posibilidad de convertirse en material sacramental”⁴³. Decía san Buenaventura que la naturaleza era el libro de Dios, que había que saber leer y descifrar: la contemplación de la realidad puede convertirse en “*itinerarium mentis ad Deum*”, partiendo de las sombras (*umbra*), las huellas (*vestigia*) hasta las imágenes (*imago*) cuya plenitud y total transparencia se da en Cristo Jesús. Y san Pablo dice: “Sólo hay un Dios y Padre de todo, que está por encima de todo (trascendencia), en todo (inmanencia) y a través de todo (transparencia)” (Ef 4,6).

Dios nunca es alcanzable directamente en sí mismo, sino siempre junto con el mundo y con las cosas del mundo, que son diáfanos y transparentes a él. La experiencia de Dios es siempre sacramental. Dios no es el objeto, sino que es apprehendido en el objeto, que tiene una función indicativa; pero el objeto sacramental expresa y comunica a Dios, presente en él. Así se fundamenta la sacramentalidad religiosa de muchas cosas de la naturaleza, de personas, de lugares, de tiempos⁴⁴.

Existe el peligro de pasar del símbolo sagrado al objeto sagrado, de cosificar el símbolo de encuentro y convertirlo en un instrumento de poder. Cuando esto sucede ha perdido su transparencia. Se ha convertido en una pantalla que acapara toda la atención e impide el contacto con la realidad significada. El símbolo deviene diábolo, o ídolo. Decía acertadamente Paul Ricoeur: “Es necesario que muera el ídolo para que el símbolo pueda vivir”⁴⁵. La demonización de los símbolos sa-

⁴³ P. THIECH, *Teología sistemática* III, Paolinas, São Paulo 1984, 459.

⁴⁴ En su famosa obra *Imágenes y símbolos* (Taurus, Madrid 1987) y en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid 1878). Mircea Eliade presenta un vasto panorama de símbolos religiosos en la humanidad.

⁴⁵ P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Seuil, Paris 1965, 509-510.

grados es una amenaza permanente en todas las religiones. También en el cristianismo. El símbolo perverso es diábolos: “Si en griego *symbolon* significa lo que une, lo que establece un puente, lo que junta, la palabra *diabolos*, de la misma raíz, designa lo que separa, desune y descompone. Si cotejamos los siguientes textos de la Escritura, veremos inmediatamente los dos polos de nuestra existencia: soledad y tinieblas, por un lado, conocimiento y luz por el otro. Cuando Jesús pregunta: ‘¿Cuál es tu nombre?, ¿quién eres?’, el demonio responde: ‘Legión es mi nombre, porque somos muchos’. La unidad del mal sólo es aparente: mi nombre (en singular); frente a Cristo, el demonio revela su verdadera naturaleza y se desparrama en legión, en viciosa multitud de muchos”⁴⁶.

La crítica permanente al ídolo, al *diá-bolon*, es la condición necesaria para conquistar el *sym-bolon*, decía P. Ricoeur⁴⁷.

3. Los símbolos del encuentro con Dios en la historia de la salvación

3.1. *Los grandes símbolos religiosos de Israel*

Es inmensamente amplio y hondo el universo simbólico por medio del cual Israel expresó sus experiencias religiosas. La ley mosaica prohibía cualquier imagen de Dios, del hombre e incluso de animales, para evitar de raíz cualquier peligro de idolatría⁴⁸. Los profetas recordaron con frecuencia esta ley al pueblo. Sin embargo, Israel utilizó muchas imágenes literarias para describir su experiencia de Dios. Lo imaginó como roca, aliento-soplo, zarza, luz, tinieblas, rey, juez, arquitecto, pastor, viñador, alfarero, guerrero médico, liberador, padre, esposo, león, águila⁴⁹. Como podemos ver, como trasfondo de todos estos símbolos están los grandes arquetipos, que sustentan la simbólica de Israel.

⁴⁶ P. EVDORIMOV, *La mujer y la salvación del mundo*, Sígueme, Salamanca 1980, 152.

⁴⁷ Id., *o.c.*, 521.

⁴⁸ Cf. Éx 20,4; Deut 5,8; 4,15-16.

⁴⁹ Cf. P. MIQUEL, *Breve trattato di teologia simbolica*, Queriniana, Brescia 1989, 33-48.

Israel sintió a Dios tan implicado en su propia existencia e historia que, en contraposición a otros pueblos, privilegió como ámbito de encuentro con Dios el tiempo más que el espacio.

Si por estos símbolos Israel estaba en comunión con otros pueblos y tradiciones, sin embargo manifiesta una peculiaridad única en la historia antigua: sintió a Dios tan implicado en su propia existencia e historia —tal como estos símbolos manifiestan— que, en contraposición a otros pueblos, privilegió como ámbito de encuentro con Dios el tiempo más que el espacio. Para Israel fue mucho más importante el “día del Señor” que “el templo del Señor”, el tiempo sagrado que el espacio sagrado.

Los acontecimientos históricos fueron para Israel las mediaciones simbólicas privilegiadas de su encuentro con Dios. Sacramento de Dios era principalmente la historia humana, dentro de la cual se realiza el plan salvífico de Dios y la acogida o el rechazo de la gracia por parte del hombre. La historia como unidad de sentido asume un carácter sacramental. Para Israel el pasado era sacramento del presente (el yavista, el eloísta); y ambos, sacramentos del futuro prometido y esperado. De lectura en lectura de la historia, ésta se estructura como gran símbolo. En ella se distinguen tres grandes momentos:

- *El tiempo prototípico*: el tiempo del éxodo o liberación de la esclavitud faraónica, del desierto o de la alianza y de la posesión de la tierra. En ese tiempo prototípico Israel no utilizaba imágenes de Dios. Era un pueblo nómada, itinerante. Dios se le hacía diáfano en cada uno de los acontecimientos que ocurrían. Sin embargo, ya en el desierto surgió la tentación idólatra, que enseguida fue reprimida por Moisés. El culto transforma en memoria histórica las celebraciones religioso-cíclicas de otros grupos nómadas, como la pascua.
- *El tiempo del asentamiento en la tierra*: el tiempo de la monarquía. Se pierde el esquema prototípico de los orígenes. Se crea el templo con su sistema ritual y sus ambigüedades. El pueblo pretende encontrar a Dios en un sistema cultural similar a los demás pueblos: en los ritos, ceremonias, ámbitos sagrados del

templo, personajes sagrados de los sacerdotes. Las tentaciones de idolatría y diabolización del culto son permanentes. Los profetas fustigan por ello al pueblo y a sus jefes.

- *El tiempo del destierro*: la cautividad babilónica. Cuando el pueblo es arrojado al destierro, vuelve sus ojos al éxodo y trata de revivir en él el esquema del tiempo prototípico. Allí en el destierro no tiene sacerdotes, ni templo, ni ritos. Pero Yavé Dios se manifiesta a través de los acontecimientos históricos, políticos. La historia sigue siendo el gran sacramento de Dios y se abre como perspectiva futura, la expectativa del “día del Señor”, en el que los profetas ponen toda su atención. Ése será el gran momento sacramental. Ése es el gran símbolo de encuentro del pueblo con su Dios Yavé.

La historia —según Israel— está animada por un doble movimiento: el movimiento del hombre hacia Dios —retorno del pecador hacia Yavé— y el movimiento de la mirada de Dios que se inclina hacia su criatura. Los grandes símbolos rituales de Israel son símbolos memoriales. El rito de la pascua judía muestra cómo un sacrificio ritual arcaico y estacional se convierte en una institución perpetua (Éx 12,14), fundado en la historización de un hecho colectivo: la liberación de la esclavitud de Egipto. Israel historizó el ritmo ritual de otros pueblos, reflejo del ciclo de la vegetación, según los acontecimientos de su historia santa.

3.2. *La concentración simbólica en Jesús*

En el Nuevo Testamento toda la capacidad simbólica de la fe se concentra en Jesús. Toda ella trata de descubrir y expresar el misterio de su persona, de su praxis y de su pasión. Jesús es confesado como la expresión suprema de Dios en la tierra con las siguientes imágenes simbólicas: Hijo de Dios, palabra de Dios, imagen de Dios, cabeza de la Iglesia, esposo de la Iglesia, sumo sacerdote, mesías, Hijo del hombre, siervo

“Un poeta debe dejar huellas de su paso, no pruebas. Solamente las huellas hacen soñar” (R. CHAR, *La parole en archipel*).

sufriente, primogénito de la creación, primogénito de la resurrección, camino, verdad, vida, alfa y omega, rey, legislador, juez, pastor, sembrador, abogado, médico, maestro, príncipe, cordero, león, vid, germen, luz, sol, estrella, templo, piedra angular, roca de agua viva, puerta, espada, llave, pan⁵⁰. Esta sobreabundancia de imágenes y símbolos, fundados en su gran parte en el arquetipo del camino, del hijo o del héroe, manifiestan que Jesús de Nazaret fue la gran manifestación, la definitiva y plena epifanía o diafanía de Dios. Ante él todo el universo simbólico pierde esplendor y fuerza, “porque donde el sol está no tienen luz las estrellas”⁵¹.

El Nuevo Testamento es la última gran relectura de toda la historia pasada. La llegada de Jesús, el Hijo de Dios, al mundo es el cumplimiento del “día del Señor” que los profetas esperaban. *El tiempo de Jesús* es el tiempo de la visitación del Señor. Dios se hace inmanente haciéndose histórico en su Hijo Jesús. Se trata de un hecho único, decisivo, realizado de una vez por todas. Se cumple la promesa que había sido hecha a Abrahán, Moisés, David y llega “la plenitud de los tiempos”.

Jesús fue el gran símbolo de Dios de forma histórica, dinámica y creativa. Jesús, símbolo del Padre, fue “el maestro de los signos”⁵², el maestro de las parábolas, de los milagros, de los gestos significantes. Todo su tiempo y lo que en él aconteció forma parte de su simbolismo, que algunos santos padres denominaron “misterios de Cristo”:

- *El tiempo de la encarnación*: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva” (Gál 4,4-5). ¿Qué tiempo de encuentro entre Dios y el hombre podemos imaginar que exceda y supere a este tiempo?
- *El tiempo de la vida privada* u oculta de Jesús: se trata de un tiempo misterioso, cargado de la presencia de Dios en las condiciones más normales de la vida humana como son la vida familiar, el trabajo, la convivencia dentro de un pueblo.
- *El tiempo del ministerio profético* de Jesús: en este tiempo,

⁵⁰ Cf P. MIQUEL, *Breve trattato di teologia simbolica*. Queriniana, Brescia 1989, 49-71.

⁵¹ *Himno de Epifanía*.

⁵² Cf J. P. MANIGNE, *Le maître des signes*, Du Cerf, Paris 1987.

“En Jesús lo divino se revela naturalmente sólo de modo creatural humano, en su trascendencia humana o en su humanidad trascendente. Pero toda manifestación reveladora de Dios queda infinitamente inadecuada a la trascendencia divina. En consecuencia, el hombre-Jesús, revelación personal de Dios, contemporáneamente esconde a Dios. Es una referencia interior a la infinita trascendencia divina” (E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. Historia de un viviente*).

marcado todo él por una presencia intensa de Dios en medio de los hombres, hay momentos de una especial intensidad simbólica como son: el bautismo y la transfiguración de Jesús, las acciones simbólicas milagrosas, los gestos de cercanía al hombre pecador o a la mujer pecadora, la última cena.

El *tiempo de la pascua o del éxodo de Jesús*: las últimas horas que Jesús pasó entre nosotros, horas de sufrimiento y de acciones llenas de simbolismo, sobre todo el símbolo escandaloso de la muerte en cruz, son las mediaciones de encuentro con el misterio.

Cuando Jesús estuvo con nosotros, aquí en nuestro espacio y en nuestro tiempo, no había otra mediación de encuentro con Dios más intensa y eficaz que él mismo: su persona histórica. Jesús de Nazaret, por su vida, muerte y resurrección, es llamado el sacramento por excelencia. Él fue el símbolo viviente de Dios. El Nuevo Testamento habla de él en términos de sacramentalidad cuando afirma: de él nos viene gracia sobre gracia (Jn 1,16), “en él estaba la vida”(Jn 1,4), “él es la imagen de Dios invisible” (Col 1,15), “quien me ve a mí ve al Padre” (Jn 14,9). Cristo Jesús era el lugar por excelencia de encuentro del hombre con Dios.

3.3. *Los símbolos del Espíritu*

La simbólica de la fe neotestamentaria no sólo se concentra en Jesús, el Señor resucitado, sino que en él descubre el Espíritu como la definitiva y escatológica manifestación y cercanía del Padre y de Jesús. Diversos símbolos —casi todos fundados

en el arquetipo del centro-madre— tratan de transmitir la revelación del Pneuma de Dios: viento, fuego, agua —como principios de fuerza, vida, purificación y convocación—⁵³, unción, perfume, sello, abogado, testigo, tutor, consolador, exegeta e intérprete, garantía, primicias, paloma, nube, dedo⁵⁴.

Según el simbolismo neotestamentario el Espíritu ha hecho de la comunidad cristiana y del cuerpo de cada cristiano su santuario, su templo. A través de los carismas y del amor se revela, se epifaniza en ellos (1Cor 12-13). El Espíritu convierte a la comunidad en “cuerpo de Cristo”, en diafanía permanente ante el mundo del Señor resucitado.

El momento simbólico más denso de la comunidad está marcado por la asamblea que tiene lugar el día del Señor: “dies dominicus” o domingo. Ese día es presencia y es, al mismo tiempo, profecía. La confesión de fe en Jesús no concluye en su resurrección. Se espera su parusía, su retorno en la gloria del Padre para juzgar a vivos y muertos. Así se desarrolla una nueva concepción del tiempo que tiene su inicio en la encarnación y que tiende hacia el final, que es la parusía.

La Iglesia reconoce asimismo que ella misma y su historia es el gran sacramento del encuentro con Dios. Ella es “el cuerpo de Cristo”, su visibilización en la historia del mundo, es “esposa” indisolublemente unida a su Señor. En ella Jesús, el Señor, sigue actuando y bendiciendo; por eso bautiza, perdona, celebra la eucaristía en el nombre de su Señor. La Iglesia espera también la plenitud de los tiempos, la parusía del Señor. Para vivir esta tensión hacia la parusía la Iglesia se sirve de un tiempo litúrgico que es un medio pedagógico fundado sobre la memorización y la imitación. Este tiempo ritualizado tiene una estructura cíclica que permite ir viviendo los tiempos históricos de Jesús, repartidos ritualmente durante el ciclo anual: su nacimiento y epifanía, su enseñanza, su pasión, su muerte y resurrección, su ascensión como imagen de la parusía que vendrá. El tiempo litúrgico, que es como una transfiguración del tiempo sideral en tiempo de memoria cristológica, es el gran sacramento de la Iglesia.

⁵³ Para profundizar sobre el simbolismo del agua y del fuego, cf G. BACHELARD, *Psychanalyse du feu*, Gallimard 1949; ID., *L'Eau et les Rêves*, Corti 1942.

⁵⁴ Cf P. MIQUEL, *o.c.*, 90.

“Sólo el corazón lo sabe y lo discierne. Sólo la fe descubre en las frágiles apariencias exteriores un secreto íntimo y divino: la presencia del resucitado”.

3.4. *La Iglesia como sacramento histórico*

La Iglesia en su totalidad, como comunidad de los fieles y comunidad histórica de fe en Jesucristo resucitado, con su credo, con su liturgia, con su derecho canónico, con sus tradiciones y costumbres, con sus santos y sus mártires, es el gran sacramento de la gracia y de la salvación en el mundo. Porque ella porta en sí, como don precioso a Cristo, el sacramento fontal de Dios. Así como Cristo es el sacramento del Padre, la Iglesia es el sacramento de Cristo. Sin la Iglesia Cristo actúa ciertamente en la historia, pero de una forma secreta, misteriosa. Con la Iglesia Cristo actúa explícitamente. Cristo no está prisionero en la Iglesia; pero en ella “se manifiesta”. La Iglesia lo saca de su anonimato, lo descifra, pronuncia su nombre verdadero y lo adora como liberador y señor del universo.

La Iglesia se hace sacramento en cuanto participa y actualiza cada día el sacramento que es Cristo. Es la fe en la presencia del Señor resucitado la que hace a la Iglesia sacramento. De esta manera, más que una organización la Iglesia es un organismo vivo, más que una institución de salvación la Iglesia es una comunidad de salvación.

Todo en la Iglesia es sacramento, porque sus cosas recuerdan a Cristo: la liturgia con sus ritos, los objetos sagrados, sus libros santos, los elementos materiales de los que se sirven; también y sobre todo sus personas, su actividad en el mundo (actividad social, misionera, su anuncio profético). Todos los gestos y palabras de la Iglesia-sacramento asumen igualmente una función sacramental. Hay ciertas acciones en las que la Iglesia expresa más intensamente todo su misterio: es lo que llamamos con la tradición “los siete sacramentos”.

4. Conclusión teológico-espiritual

4.1. *La mirada sacramental*

No sólo vivimos en la “era del vacío”, también en la “era de la fragmentariedad”. Hemos dividido los mundos, las ciencias y saberes, las creencias; y nosotros nos hallamos fraccionados trágicamente de la experiencia del misterio, en un ámbito donde se quiere acallar cualquier voz, gesto o mensaje que pueda llegar como “gracia”, inesperado, no programado, no necesitado por la ciencia, por la experimentación empírica.

Tal vez por esto, hoy como nunca, estemos clamando por la construcción simbólica de la realidad. Para ello hemos de educarnos, o mejor, hemos de educir de nosotros mismos una capacidad innata de mirar, de contemplar la realidad “de otra manera”. Podemos descubrir la transparencia de todo. No hay nada que se resista a una mirada sacramental, porque el Espíritu lo penetra todo, hasta las junturas del alma y del cuerpo.

La mirada sacramental y simbólica es un don del Espíritu, es un carisma. Ese carisma lo han recibido los pueblos que generación tras generación fueron creando sus mitos, como cristalización comunitaria, popular, de su experiencia-en-el-mundo. Con el pensar mítico y su instrumental simbólico lograron reunir lo disperso, poner cara a cara a los dioses y a la humanidad, reencontrar el camino hacia la unidad perdida. Los mitos están ahí, ante nosotros, como oferta plurisecular, cargada de una singular energía, capaz de situarnos en un nuevo horizonte de sentido, allí donde uno no puede eludir las grandes cuestiones de la existencia y del “destino”.

La mirada sacramental nos hace poetas. Nos instala en la creatividad. Nos pone en diálogo con todas las cosas, porque ante su efluvio las cosas devienen misterios, símbolos que hablan y se exhiben, sombras que penetran en el movimiento del alma.

La mirada sacramental no puede durante mucho tiempo contemplar la oscuridad sin ver algo. Dice un refrán iraní que “mirando largo tiempo en la oscuridad, siempre se acaba por ver algo”. Así descubrió Israel el misterio de Dios en su historia: ¡precisamente en sus momentos de oscuridad, de cautiverio! La mirada sacramental nos muestra las estrategias de

Dios en la historia, sus planes secretos y liberadores y nos lleva a descubrir sus signos en el acontecer socio-político y económico. ¡Las vicisitudes de los pueblos se hacen sacramento para una mirada de fe, para unos ojos de profeta! Los ojos sacramentales nos permiten descubrir la “puerta desapercibida” por la que se entra en el reino, nos hace andar por los senderos ocultos de Dios.

¿Cómo educir el don del mirar sacramental? He aquí una de las grandes urgencias dentro de la iniciación cristiana: propiciar una nueva forma de mirar, de contemplar. No se trata de recluirse en un “espiritualismo” al estilo de algunas sectas o religiones no-mesiánicas. ¡Contemplar la realidad sacramentalmente es todo lo contrario! ¡Es descubrir en ella el *éschaton*! La revolucionaria e impaciente presencia del reino, ahora convertido en el señorío del resucitado, está tenazmente llamando a la puerta de aquel que sabe sentir. Cuando alguien contempla el mundo en esa perspectiva, probablemente descubre un paisaje parecido al del último libro de la palabra de Dios: el Apocalipsis.

4.2. *Símbolos vacíos..., sin encuentro*

Encontrarnos..., no toparnos. El encuentro es la gran posibilidad que se nos brinda de percibir el espíritu, el alma del otro. Estamos hechos para encontrarnos. En la soledad sin encuentro somos los más infelices. Reproducimos la soledad modorra de los animales. En el encuentro se reactiva nuestra alma, nuestro ser se actualiza, tal vez dimensiones ocultas se despiertan y se asoman. Podemos encontrarnos entre nosotros, descubrir ese maravilloso paisaje que es el rostro y el alma inédita de una persona humana. Hasta los pueblos pueden encontrarse, aliarse, reunirse. Ellos saben entonces generar, crear sus símbolos de encuentro.

Lo diabólico, en cambio, es el desencuentro, la hostilidad, la guerra, la división, el atrincheramiento. Es entonces cuando todo lo humano comienza a verse amenazado.

También hay una pedagogía del encuentro. La timidez que nos bloquea, la falta de lenguaje adecuado que nos impide la comunicación, la ausencia de gestos significativos... sellan un estilo que se va imponiendo y tiene su mayor exponente en el

anonimato de las grandes ciudades y en el fuerte aislamiento en el que algunos jóvenes se sitúan. La pedagogía del encuentro tiene mucho que ver con el aprendizaje del “arte de amar”, el arte de crear comunidad en la comunicación.

Cuando hay capacidad para el encuentro, entonces nace espontánea la necesidad de simbolizarlo a través de mediaciones. Los pequeños sacramentos del encuentro humano predisponen para los grandes sacramentos del encuentro con Dios. ¿No fue Emaús una experiencia de encuentro? ¿No fue el camino de Damasco otro encuentro? ¿Cuáles serán hoy los caminos en los cuales podamos encontrarnos con el Señor? Sin la experiencia del encuentro los sacramentos se hacen banales y pierden su gracia, su encanto.

Pero ¡no privaticemos el encuentro! ¡No quedemos reclusos en el “yo-tú” o “tú-yo” de la interpersonalidad individualista! El encuentro con Jesús acontece siempre en el contexto de su cuerpo que es la Iglesia, del pueblo de Dios, en presencia del Padre “que está siempre con él” y de su Espíritu que no lo abandona nunca. El encuentro con Jesús nos hace encontrar a todos aquellos que lleva en su corazón..., a aquellos que lleva de una manera muy especial y con los que se identifica en sus dolores y sufrimientos. ¡El encuentro con el Señor nos confronta con su Iglesia, con su pueblo; con el mundo al que tanto amó! No hay lugar para el idilio a dúo. ¡Es una experiencia de comunidad, de pueblo! Y en este contexto, el encuentro es más personal que nunca. Cuando los pueblos se encuentran con el Dios verdadero, su historia se convierte en símbolo, sacramento del Reino.