

Autor / Author**GRANADOS, DCJM, José**

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Università Lateranense. Roma (Italia)

granados@istitutogp2.it

RECIBIDO / RECEIVED

8 de junio de 2015

ACEPTADO / ACCEPTED

12 de junio de 2015

PÁGINAS / PAGES

De la 49 a la 60

ISSN / ISSN

2386-2912

El método sacramental: hacia una gnoseología litúrgica

The sacramental method: to a liturgical gnoseology

Los sacramentos no son solo una parcela concreta del estudio teológico, sino primeramente un lugar de acceso al misterio revelado. Se puede hablar así de un método sacramental, cuyos rasgos principales son: toma inicio de la situación encarnada del hombre a la luz del encuentro con el Resucitado; conoce en la medida en que recorre narrativamente la historia abierta por Jesús; asume siempre un punto de vista relacional, comunitario, para conocer su objeto. Este método sacramental, al incluir en sí la creación desde sus orígenes, ilumina también el esfuerzo filosófico por comprender el mundo y la historia. De este modo encuentra además la clave para una propuesta del evangelio que sea comprensible por la cultura contemporánea, pobre en símbolos.

#sacramento #epistemología #corporalidad #secularización #narratividad

The sacraments are not just a narrow area of theological study, but first and foremost a place of access to the revealed Mystery. One can thus speak of a sacramental method whose main features include, first, to take account of the human condition in light of the encounter with the Risen One; second, to achieve knowledge in as much as it narratively travels through the history laid open by Jesus; and third, to take on a relational, communitarian perspective that makes it possible to know its object. This sacramental approach that includes Creation from its origins also sheds light on the philosophical effort to understand the world and history. This approach enables the discovery of the key for an evangelical proposal that can be understood by our contemporary culture, impoverished as it is in its appreciation of symbols.

#sacrament #epistemology #corporeality #secularization #narrative

El tratado de los sacramentos está entre los últimos que suele abordar la teología. Primero hay que hablar del hombre creado por Dios y constituido en su favor, de su caída, de su lento acostumbrarse a la venida de Cristo, de la encarnación y redención de Jesús, que presenta

ante sí a su Iglesia como Cuerpo y Esposa. Solo entonces se llega a los signos salvíficos que comunican la gracia: ellos prolongan en el hombre la vida de Jesús, le asocian a su Iglesia, le permiten participar en su obra para que, configurado a Él, se disponga a la salvación eterna.

Este orden es acertado porque la teología, como enseña Ireneo de Lyon, consiste en indagar la cadencia de la historia salvífica (Cfr. San Ireneo de Lyon, 163-165). Y así, los sacramentos prosiguen la obra de Jesús: nos injertan en su movimiento vital, para conformarnos de este modo al misterio que Él ha actuado, a lo largo de su gran viaje del Padre al Padre. Por eso, después de los sacramentos, en la secuencia clásica medieval, quedaba solo tratar de las verdades últimas. Este es el orden que siguen las *Sentencias* de Pedro Lombardo y al que se amoldarán sus comentaristas.

Ahora bien, a más de como parcelas del saber teológico, los sacramentos pueden considerarse como lugares de experiencia de Cristo. Y en este caso pasan, paradójicamente, a ocupar un papel propedéutico, introductorio. En efecto, ellos son el primer ámbito en que se saborea el misterio: donde el creyente escucha la palabra, donde toca la presencia y vibra con la gloria del Resucitado. Aquí nace, pues, la teología: a partir de la experiencia viva del encuentro con el Señor glorioso, que abrió el entendimiento a los discípulos para que pudieran descifrar la Escritura (Lc 24, 45). Las puertas del misterio, se ha dicho con razón, solo se abren desde dentro (Cfr. Jünger, 2006: 30); y es justamente allí, en el interior del misterio, donde los sacramentos nos sitúan, para permitirnos gustarlo.

En suma, los sacramentos no son solo una región más de la teología, que ésta debe explorar. Antes que nada son ventanas de acceso a todo el misterio: ofrecen la luz bajo la cual mirarlo, el mapa para explorarlo, la gramática con que pronunciarlo. Ya la estructura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que tanto influjo tendrán sobre el Medioevo, refleja esta conclusión. El Maestro sigue a San Agustín, que había dividido en dos toda enseñanza: la doctrina versa, por un lado, sobre las "realidades"; por otro, sobre los "signos" que nos hablan de ellas¹. Lombardo dedica tres libros a explorar las realidades: Dios, el hombre, Cristo. El cuarto tomo se reserva a los signos, es decir, al lenguaje en que esas realidades salvíficas pueden ser comprendidas: son los sacramentos². En rigor, por tanto, no corresponden a una materia tratada, sino al lenguaje para entender toda materia teológica. Solo en un segundo momento llegan a ser objeto de estudio directo.

Es lógico, entonces, que los sacramentos no se queden encerrados en la parcela de los siete ritos salvíficos, sino que su presencia se extienda a todos los tratados teológicos. Se ha propuesto, a este respecto, que la teología sea siempre teología litúrgica, sacramental³. Se interpreta así en sentido fuerte el antiguo adagio "*lex orandi, lex credendi*": la *lex credendi*, la doctrina, es la luz que emana del fuego de una experiencia sacramental (*lex orandi*); y transmite, en toda claridad que alumbraba, el calor de donde ha sido prendida (Cfr. De Clerck, 1978: 193-212).

Para probar este corolario será preciso, en primer lugar, mostrar que el sacramento es, desde

1/ "Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur" (Cf. San Agustín, CCL 32) 7.

2/ Cf. Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum*, IV, Prol. (ed. Quaracchi, 745): "His tractatis quae ad doctrinam rerum pertinent, quibus fruendum est, et quibus utendum est, et quae fruuntur et utuntur, ad doctrinam signorum accedamus".

3/ Cf. G. Joris, "Liturgy as Theological Norm: Getting Acquainted with 'Liturgical Theology'", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010) 155-176, quien señala, como representantes de esta corriente a Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh y David W. Fagerberg; puede verse, también, A. Houssiau, "La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire", *Questions liturgiques* 54 (1973) 7-12.

la Pascua, el lugar originario del encuentro con Cristo (1). Acto seguido deduciremos los axiomas vertebrales de la lógica sacramental (2), que se mostrarán útiles, no solo para conocer el misterio revelado, sino también para descifrar el sentido de la vida humana (3). Surgirá de aquí una propuesta para la evangelización de nuestra cultura postmoderna, ayuna de símbolos (4).

1. Los sacramentos, ámbito originario del encuentro con Cristo

Ya en la Biblia la liturgia se desvela como lugar primario de acceso a la vida y obra de Jesús. En efecto, antes de que el Nuevo Testamento nos hable *sobre* los sacramentos, en él se nos habla *desde* los sacramentos, y singularmente desde la Eucaristía.

El vínculo entre rito eucarístico y encuentro con Jesús aparece ya en los relatos de la resurrección. Pensemos, por ejemplo, en la escena de Emaús, que concluye al desaparecer el Resucitado cuando la fracción del pan, clara alusión eucarística (Cfr. Aletti, 1987: 305-320). También está escrita en clave sacramental la aparición a la Magdalena (Jn 20, 11-18): se trata de “tocar” a Jesús, en movimiento que se completa cuando la aparición a Tomás (Jn 20, 24-29)⁴. Y más tarde los apóstoles basarán su autoridad como testigos de Cristo sobre un hecho sacramental: han “bebido y comido con Él después de su resurrección de entre los muertos” (Hch 10,41).

Es sabido que las primeras confesiones de fe, como las que nos transmite Pablo, maduraron en humus litúrgico. Es más, se va abriendo con fuerza la hipótesis de que todo el Nuevo Testamento se escribió desde la liturgia y, por tanto, desde ella hay que leerlo. Los sacramentos, singularmente la Eucaristía, son el ambiente en que la comunidad reunida experimenta la presencia de Cristo y le confiesa como *Kyrios*, como Señor resucitado todopoderoso. La palabra de la fe no se transmitiría sin este ámbito, igual que no sonaría la voz sin el aire vibrante.

Pensemos en Pablo: los Hechos de los Apóstoles nos han conservado la memoria de una liturgia que se prolongó entrada la noche, con larga homilía, y concluyó con la fracción del pan (Hch 20, 7-12), (Cfr. Heil, 2011a). Estando ausente el Apóstol, el lugar de su discurso lo ocuparía la lectura de sus epístolas, que de alguna forma lo hacían presente entre los fieles. De ahí que la carta a los Corintios abra con un saludo litúrgico; y que sus versos finales recuerden varios rasgos del inicio de la Eucaristía (Cfr. Bornkamm, 1958: 113-132). Efesios, por su parte, nos presenta a la Iglesia como comunidad de culto: es allí donde Ella se abre el misterio de Dios en Cristo, del que vive (Cfr. Mussner, 1967: 253-267).

La cosa resuena también en otros escritos del Nuevo Testamento. La carta a los Hebreos es la homilía para una celebración (Cfr. Heil, 2011b). Juan escribe su Apocalipsis un domingo, ligando así su experiencia de Cristo al culto eclesial donde se aparece como “el viviente” (King, 2014: 33-49). No falta quien sostenga que los mismos cuatro evangelios se han escrito para ser leídos en la liturgia, y que este contexto explica elementos importantes de su estructura (Cfr. Farkasfalvy, 2010: 63-87). Pues en ellos Jesús aparece continuamente en camino; en cada escena Él llega y, concluido el episodio, parte de nuevo: también en la liturgia es Cristo el que

4/ Cf. A. Feuillet, “La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d’après la Christophanie de Jo. 20, 11-18”, en Id., *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac* (Aubier, Paris 1963) 93-112: “les deux narrations évangéliques [la aparición a la Magdalena en Jn 20 y a los de Emaús en Lc 24] ne sont pas seulement parallèles quant au déroulement des événements; elles s’éclairent mutuellement et sont orientées l’une e l’autre vers l’Église et la liturgie sacramentaire” (110).

viene, quien continuamente se acerca a los suyos para salvarlos y se marcha luego enviándolos en misión.

De todo esto es dado deducir: los sacramentos contienen el lenguaje en que se comunica el Evangelio, como experiencia del encuentro con el Resucitado. Su primera función, por tanto, no es ser vistos, sino enseñarnos a ver; y también: a escuchar, tocar, gustar. Hay en ellos, digamos, una cierta humildad, la transparencia propia de la luz discreta. De este modo, por otra parte, difunden su influjo a todo el conocimiento teológico. La teología, mientras esté unida a los sacramentos, nunca será teoría abstracta, sino arraigada en el cuerpo, en la acción comunitaria, en la vivencia de la historia salvífica. Tratemos de profundizar en estos rasgos.

2. Rasgos del método sacramental

Los sacramentos, con centro en la Eucaristía, son el lugar en que la resurrección de Jesús se experimenta en la vida cristiana; son la Pascua en cuanto se nos permite entrar en ella y participar de ella. Por eso, establecen la atalaya desde donde se tiende la mirada teológica sobre el misterio. Así San Pablo, tras quedar deslumbrado por la luz y escuchar la voz de Cristo en la vía de Damasco, recibe el bautismo, y recobra la vista para proclamar el Evangelio (Cfr. He 9, 17-18; 22,17).

¿Qué rasgos salientes describen la experiencia sacramental, centrada en la Eucaristía, sacramento raíz de donde brotan los otros? En primer lugar, en ella se abraza a la persona entera, en su concreta condición encarnada: "esto es mi cuerpo". Se trata, además, de introducirnos en una historia, de transmitirnos un relato: la memoria de la vida de Jesús y el anticipo de su plenitud. Todo esto sucede, en tercer lugar, en un ámbito comunitario, donde la persona se abre a una red de relaciones que la acogen, sostienen, acompañan (Cfr. Granados, 2010: 292-308). En suma, percibir el misterio sacramentalmente es percibirlo desde nuestra condición encarnada, mientras caminamos en la historia, a partir de una mirada común. Añadamos un último rasgo: esta experiencia no es solo un encuentro con Cristo en la fe, sino que tiene cabida para acoger en ella todo lo humano; el método sacramental se convierte, de este modo, en método de comprensión de lo real. Pasemos ahora brevemente revista a estos rasgos.

2.1. El sacramento, experiencia en la carne

En primer lugar, notemos que el encuentro con el Cristo pascual se realiza en la carne: el centro es el cuerpo resucitado de Jesús. Los relatos evangélicos de la resurrección giran en torno a experiencias corporales: comer, beber, tocar el cuerpo de Cristo para verificar su consistencia. Jesús no es un fantasma: se sitúa realmente entre las cosas y posee una historia concreta, con memorias vivas y proyección de futuro. Se le puede dar a comer pescado, se puede meter la mano en su herida; va y viene de un sitio a otro con propósitos determinados, mezclándose en los eventos del mundo.

El sacramento conserva esta estructura, al girar en torno a cosas tangibles: el pan y el vino que se convierten en cuerpo y sangre. El resto de la economía sacramental prolongará esta lógica: agua derramada, aceite que unge, manos que cubren la cabeza...La materia rememora y actualiza la presencia en la vida cristiana del cuerpo resucitado de Jesús.

El método teológico, precisamente porque es sacramental, conservará siempre este arraigo

en el cuerpo. Su conocimiento no se logra por abstracción de la carne, sino por ahondamiento en las relaciones a que esta nos abre. Quien piensa desde el cuerpo piensa desde el encuentro concreto con la realidad y con los otros. La reflexión teológica, cuando sucede en la carne, no inicia nunca a partir del sujeto aislado, sino desde una novedad que nos sale al encuentro, que nos es donada. De ahí el nexo entre el pensamiento y la gratitud, que señalara Hannah Arendt, usando un juego de palabras: *denken* (pensar) *esdenken* (agradecer) (Cfr. Arendt, 1978: 150, 181 –sobre el pensamiento de Heidegger). Además, quien piensa desde el cuerpo piensa desde la alteridad, pues la carne es frontera del encuentro con lo diferente. En la carne, el pensamiento puede participar del punto de vista del otro, conocido por connaturalidad, por participación corporal. De este modo es capaz de hacerse mirada compartida sobre el mundo.

2.2. El sacramento, experiencia narrativa

A más de ser experiencia en el cuerpo, los sacramentos nos introducen siempre en una historia, con dos polos centrales. En primer lugar, se trata del encuentro con Cristo resucitado a quien se confiesa como punto definitivo de la historia, y que se hace presente en la asamblea. A la vez, este encuentro sucede en relación directa con la memoria de las palabras y gestos realizados por Jesús en su Última Cena. Esto quiere decir que en el sacramento el encuentro con el Resucitado no elimina, sino que refuerza, la memoria de su paso por la tierra: aquí se proclama la identidad, central para la confesión de fe, entre el crucificado y el glorificado. Todo discípulo que participa del sacramento es Tomás, quien llama a Jesús su Dios mientras toca las heridas abiertas (Jn 20, 28).

Examinemos la vertiente del pasado: el sacramento es un recuerdo. Tal referencia a la memoria es irrenunciable. Pues, si se puede encontrar a Jesús en los sacramentos, es porque Él mismo comprendió, a través de un rito, el sentido de su vida y misión; y a través de un rito nos lo comunicó. Joseph Ratzinger ha hablado de la necesidad de una cristología espiritual, que comparta la misma experiencia de Jesús – singularmente su relación con el Padre, su oración – para poder comprenderle desde dentro (Cfr. Ratzinger, 1984). Esta tesis hay que prolongarla a la experiencia litúrgica, porque Jesús vivió en modo ritual su relación con el Padre y su misión hacia los hombres. El sacramento surge de la memoria de Jesús, que lo instituyó (“en memoria mía”); y participa así de la memoria del Maestro, cuando rememoró la salvación de Israel. Se llega de este modo a la memoria originaria, la del primer hombre, la del cosmos (agua, aceite, pan, vino) que salió de la mano de Dios.

Por otro lado, la luz que viene del sacramento no procede solo de la memoria. Es una luz que, por así decir, se anticipa a nuestro presente, pues nos llega desde un tiempo futuro, donde todo está ya reconciliado y cumplido: el tiempo de Jesús resucitado. La reflexión sacramental descubre lo real lleno de semillas fecundas, a la luz de su fruto consumado en Cristo. Nos dona la actitud para captar lo prometedor de cada evento y de cada cosa.

En conclusión, el sacramento nos da un saber que tiene forma de relato; que posee un ritmo propio, como el de la música y solo puede comprenderlo quien camina en el tiempo. No extraña, por eso, que la mirada sacramental, a partir de su concentración en Cristo, se haya expandido a toda la historia de la salvación, constituyendo un eje para leer el rumbo de los siglos. Según Hugo de San Víctor, autor del primer tratado sistemático sobre los sacramentos (*De sacramentis christianae fidei*), Dios no ha dejado ningún momento de la historia sin ellos. La teología moderna profundiza en esta idea, usando el término “sacramento” para iluminar la experiencia cósmica del hombre y su condición histórica (Ratzinger, 2008: 215-233).

2.3. El sacramento, apertura relacional a Dios y a los hombres

Recordemos la definición clásica del sacramento como signo de la gracia: el signo es flecha que apunta más allá. Pues bien, la dirección de la flecha, su vector, no se mueve hacia una lejanía abstracta, que se aparta de la materia. Al contrario, al ser signo encarnado, el sacramento nos proyecta siempre de un cuerpo a otro cuerpo: el cuerpo del niño apunta a los padres y el del hombre se encamina hacia el de la mujer. De este modo es propio del sacramento albergar una relación, un vínculo entre personas; el método sacramental mira siempre desde la comunión, adopta una perspectiva dual.

La primera presencia que desvela el sacramento es la de Cristo, que irrumpe en nuestra soledad para dilatarla. De este modo aprendemos un modo de mirar desde el otro y hacia el otro. La mirada sacramental es la mirada común del amor, que toma un nuevo punto de vista sobre todas las cosas. El ámbito corporal que el sacramento crea y en el que nos invita a entrar, es un ámbito formado por personas; la historia que inaugura el sacramento y que nos invita a recorrer, avanza de generación en generación. De este modo el punto de vista del sacramento resulta idóneo para contemplar a un Dios que se ha revelado como amor, como comunión trinitaria.

2.4. Desde el sacramento, a la raíz de lo humano

Añadamos un último punto, que atraviesa los tres anteriores. Es claro que la luz del sacramento nace del encuentro con Cristo. Se aprende allí una nueva forma de mirar, a partir de la presencia de Jesús, entrando en su cuerpo y recorriendo su historia. Ahora bien, el sacramento no nos da solo la clave para entender los misterios de la fe. Su lógica misma nos conduce a una mirada nueva sobre todo lo creado, asumido por Jesús en su rito. En él se descubre la verdadera forma de contemplar al mundo y al hombre: a partir de una presencia encarnada; en el fluir de una historia; dentro de la comunión interpersonal que nos acompaña desde que llegamos al mundo y que constituye nuestra plenitud definitiva. El método sacramental es el adecuado para responder a las grandes preguntas sobre el sentido de la ruta humana y sobre el horizonte de la vida en común.

Nos interesa ahora detenernos en este último punto. Dado que la mirada sacramental se entrelaza con nuestra presencia en el mundo y entre los hombres, entrará en relación directa con las formas culturales de cada época. Estudiar los sacramentos significa conocer los símbolos, los relatos, los ámbitos en que viven los hombres e iluminarlos a partir de Jesús. Esta operación es delicada en nuestra situación postmoderna, que se caracteriza por una deflación del simbolismo.

3. El método sacramental en una cultura ayuna de símbolos

Nuestra mirada sobre el mundo es muy distinta a la de la antigüedad. Entonces tenían todas las cosas, para el hombre y en sí mismas, un sentido: eran sílabas o palabras del gran lenguaje cósmico. Sonaba en el universo el "plectro sabiamente meneado" por el Creador, de que habla Fray Luis, ante cuya armonía exclama el Sabio: "todas las cosas son de dos en dos, una frente a otra, no ha creado nada imperfecto. Una cosa confirma la excelencia de otra, ¿quién puede cansarse de contemplar su gloria?" (Eclo 42, 24-25).

El hombre moderno, por el contrario, entiende que hay lenguaje solo donde hay mente humana. La materia, en sí, se rige por fórmulas abstractas, que nada indican al hombre sobre cómo gobernar su vida. Privadas las cosas de orden en el todo, sin bondad ni maldad propias, nada impide al hombre imponerles la lógica que prefiera. Prevalece la utilidad de los entes, por encima de su puesto en la sinfonía del cosmos.

Si esta forma de pensar hace más cómoda la vida, trae consigo varias dificultades. La existencia humana, al ser extraña al mundo que nos rodea, pierde capacidad de asombro: la vida es proyección de las propias ideas, en ella cabe encontrar solo lo que cada uno ha puesto, como cuando soñamos. Tal limitación de horizontes produce claustrofobia. Si el hombre antiguo vivía en el temor a los milagros con que los dioses podían siempre castigarle, el moderno, dice Chesterton, está sujeto a un temor más grande: que no pueda suceder ningún milagro (Cfr. Chesterton, 2011: cap. X)⁵.

Notemos que la pérdida de simbolismo se transmite, por ósmosis implacable, desde el mundo que circunda al hombre, a la textura misma de su vida. En efecto, si la natura determinista ya no alberga significados, tampoco el cuerpo humano, ni su tiempo, hablarán lenguaje alguno. A medida que hemos escrutado más la natura con las lentes de la ciencia positiva; según hemos logrado medirlo y pesarlo todo con más precisión; no solo nos hemos ido alejando del universo, que no transmite ya ningún mensaje; sino que nos hemos separado también de nosotros mismos. Veamos, con ayuda de alguna imagen, las etapas de este proceso.

a) El cosmos del hombre antiguo constituía una morada llena de signos. Hablaban de una memoria y una herencia, como los viejos cuadros o los viejos muebles de la mansión de familia. Contenían pistas para caminar por la vida, igual que el nombre recibido de los padres apunta a una vocación y a un destino. Al descifrarlos, el hombre se descifraba a sí mismo, al modo como la pertenencia a un hogar determina quiénes somos y cómo afrontamos la vida. Los signos podían conocerse por connaturalidad, entrando en ellos, aceptándolos cordialmente como aceptamos el lenguaje patrio. En cuanto este hogar, como todos los hogares, se abría al misterio del Creador, podía considerarse como un gran templo: es la imagen que subyace a la mentalidad judía, que vio en el santuario de Jerusalén una miniatura del cosmos y las columnas que lo sostenían; la cultura cristiana heredaría tal concepción (Cfr. Heid, 2001).

b) La época moderna no rechazó todos estos símbolos pero aprendió a considerarlos desde otra atalaya. La revolución científica y tecnológica pretendió mirar al universo como una región homogénea, de movimientos precisos regidos por leyes determinables. En ellos no intervenía ninguna fuerza consciente y libre, pues las leyes mecánicas estaban ya trazadas de antemano: el hombre solo podía observar el universo desde fuera. La natura, lejos de recordar a un hogar, se parecía más bien a un jeroglífico o, acaso, a un laberinto. El laberinto es un lugar colmado de símbolos que es preciso descifrar para poder hallar la salida sin quedar atrapados. Si los símbolos del hogar se desvelan a quien lo habita, los del laberinto se dominan solo desde fuera, a vista de pájaro. Por eso, una vez que el hombre ha salido del laberinto y es capaz de descifrar todos sus trucos; una vez que ha alcanzado esa “theory of everything” (una teoría unificante que lo explique todo); al final de su esfuerzo sentirá, como decía Wittgenstein, que los problemas que afectan a la vida no han sido siquiera rozados (Cfr. Wittgenstein, 2005: 186)⁶.

5/ “The first was the old fear that any miracle might happen, the second the more hopeless modern fear that no miracle can ever happen” (Chesterton, 2011: cap. X).

6/ “Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen philosophischen Fragen beantwortet sind, unserer Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind” (Wittgenstein, 2005: 186, prop. 6, 52).

c) Tal operación de fuga, sin embargo, resulta imposible. Escapar al laberinto solo puede hacerse escapando a sí mismo, cayendo en un laberinto peor, porque privado totalmente de signos. Un cuento de Borges recoge este tercer paso, reflejando cuán desnortado vive el hombre moderno (Cfr. Borges, 1974: 607). Un rey de Babilonia había construido un laberinto lleno de enredos e invitó a uno de sus huéspedes, monarca de Arabia, a adentrarse en sus muros, pensando burlarse de su simplicidad. Este no logra salir, teme por su vida, escapa finalmente de milagro, sudoroso, tras invocar a Dios, y jura en silencio vengarse: si la ocasión se da, dice al rey ilustrado, te llevaré a mi tierra, donde hay un laberinto mucho mejor que este. La fortuna sonrió al de Arabia quien, tras regresar a su país, conquistó las tierras vecinas hasta hacer prisionero al babilonio y llevarlo a su país. Lo montó entonces a la grupa de un camello y se adentró por tres días en el desierto. Allí abandonó al extranjero: intenta salir de este laberinto, en que no hay muros, ni escondrijos, ni puertas... el laberinto de Dios.

Recapitulando la imagen: el hombre que vive en una morada sabe que solo se descifra a sí mismo a partir de los signos que le rodean. En el laberinto, sin embargo, el signo se ve como oprimente, como realidad de la que el hombre quiere liberarse, desenredándose de la maraña en que se encuentra atrapado. Del laberinto de signos engañosos que proponía la Modernidad, hemos escapado al laberinto del desierto. El cuerpo del hombre, último refugio de significado de la naturaleza, ha perdido su significación, como manifiestan las ideologías de género; e igualmente el tiempo del hombre, fragmentado en instantes fugaces. Desaparece entonces el espejismo de que será posible algún día descifrar el misterio de la vida y encontrar su fórmula; vivimos en un laberinto-desierto y sin fronteras.

La situación nos invita a fijarnos en el cuerpo y tiempo del hombre, como último refugio del simbolismo del mundo y ocasión última para recuperar su mensaje. Retornando a la imagen: el desierto es infinito; no se puede salir de él recorriendo grandes distancias. Queda solo buscar otro sentido de marcha, excavando en sus entrañas. ¿Es esto posible? Se trata de cambiar de punto de vista: los signos, mirados desde fuera, como jeroglífico que descifrar, terminan vaciándose de contenido; solo contemplados desde dentro, como cifras de la propia identidad, podrían recuperar su lenguaje.

Ciertamente, no puede regresarse a la visión pre-moderna de un mundo que, desde sí mismo, se manifiesta como lugar ordenado, en que cada cosa tiene su puesto. La revolución científica hizo imposible la mirada ingenua que discierne los "reinos" de la naturaleza. Solo a partir de la experiencia humana es posible ahora volver a colonizar de símbolos el mundo. Pues bien, la modernidad ha fracasado en esta tarea porque ha supuesto que el modo humano de conocer era el de la mente aislada, incontaminada de materia. Pero si se toma la experiencia en toda su amplitud, se sabe que ésta incluye la corporalidad y, con ella, la presencia del hombre al universo material. Nuestra condición encarnada nos ofrece un punto de vista comprometido con el cosmos, desde el que es posible, de nuevo, descubrir el simbolismo intrínseco de las cosas (Cfr. Marcel, 1940: 19-54).

Precisamente el método sacramental nos indica esta vía. El cuerpo, como receptividad originaria de la persona, contiene signos que se desvelan como signos interpersonales, porque nos ligan a otras historias a las que pertenecemos y que generamos. El cuerpo, especialmente a través de las experiencias de la familia, surge así como primer lugar de instalación y participación en el mundo. Aceptar la carne como ámbito primero de significados es abrir la puerta a un conocimiento connatural, interno a las cosas, que se arriesga en un encuentro y que recorre una historia. En suma, desde la mirada sacramental cristiana se abre una vía para profundizar en la mirada plenamente humana sobre lo real, que nos saque del déficit de símbolos en que vivimos.

4. Método sacramental y anuncio del evangelio en la edad secular

Hemos establecido que el método adecuado de conocimiento teológico es el método sacramental; y que un enfoque sacramental análogo es también necesario para conocer la vida humana, su lugar en el mundo y su rumbo en la historia. Precisamente la conjunción de ambas miradas sacramentales se hace necesaria para proponer el cristianismo en nuestra época. El método sacramental es el método de la evangelización.

Para entender esto a fondo es preciso analizar, siquiera someramente, las características de nuestra edad secular. Veremos que, aun siendo verdad que los sacramentos han entrado en crisis por la secularización, es cierta también, y más interesante, la deducción contraria: la pérdida del sentido simbólico de nuestra cultura ha provocado el déficit de fe. Por eso, solo si se recobra el método sacramental, como método propio de la fe y de la razón, puede plantearse la cuestión de Dios en términos a la vez significativos para nuestro tiempo y connaturales a la propuesta cristiana.

4.1. La Edad secular

El filósofo canadiense Charles Taylor ha descrito los rasgos principales de la secularización en su obra *The Secular Age*, donde distingue tres sentidos del término (Cfr. Taylor, 2007).

En un primer sentido de la palabra, “secularización” significa que Dios está *ausente de la plaza pública*: de la política, de las ciencias, de la tecnología. Tal exclusión se llega a exigir como hipótesis necesaria para la convivencia. Uno puede, si quiere, creer en Dios y practicar su fe, pero sin albergar pretensiones de que esa fe modifique la vida común. En todos los ámbitos públicos, aunque uno sea creyente, debe obrar como si Dios no existiera.

En un segundo sentido de la palabra, la “secularización” implica que Dios está ausente porque *la gente practica menos la religión*, acude menos a la iglesia, decae su interés en los ritos. Se trata del sentido más obvio del término, pero también del menos extendido: en ciertas partes del mundo se observa un *revival* de lo religioso. En todo caso tal acepción es, de acuerdo con el análisis de Taylor, la menos relevante. Pues, aunque crezca la práctica religiosa, aunque se supere esta secularización, seguirá presente la secularización en el primer sentido: la exclusión de Dios del ámbito público y de la percepción del cosmos. Es decir, este *revival* de lo religioso, si deja sin transformar la primera noción de lo secular, se torna de poco peso. Dios estará presente, pero no contará para la vida común.

La cosa se agrava, pues existe *un sentido tercero de secularización*, que seguiría inalterado aun cuando los otros dos se superaran. Hoy la fe se concibe como un nivel secundario de lo real, algo que se escoge y se puede rechazar, y que no se encuentra en esos cimientos incuestionables del edificio de la vida. La fe ya no está entre las realidades fundantes, sino entre las realidades fundadas. Ahora bien, la fe está llamada a significar, para el cristiano, no una opción más que puede o no tomarse, sino lo más radical de la constitución de la persona, aquello que no se puede negar sin negarse a uno mismo. ¿Es esto hoy posible, toda vez que vivimos según los presupuestos de una fe opcional?

4.2. Los sacramentos, método evangelizador en la edad secular

Puede decirse, entonces, que la secularización toca, no tanto la cuestión de si creer o no, sino más exactamente:

a) la pregunta por la *exterioridad de la fe*, es decir, por su irradiación en el mundo interpersonal y en el ambiente natural del hombre;

b) la pregunta por la *radicalidad de la fe*, es decir, por su capacidad de pertenecer a las realidades experienciales básicas de la vida humana.

Según esto, toda vuelta a la religión que sea una fuga en la interioridad es solo una forma aneja a la secularización; se trata de la religión que una sociedad secularizada promueve. Los fenómenos de *revival* de lo religioso podrían entenderse, desde este punto de vista, y paradójicamente, como una prolongación de la pérdida de lo sagrado propia del tiempo moderno.

Nótese, además, que no se trata aquí solo de la cuestión sobre Dios, sino más en general de la cuestión sobre el sentido de la vida y de la historia; sobre el fundamento último de lo verdadero y de lo bueno. En nuestra cultura todas estas magnitudes de la vida del hombre quedan recluidas en la subjetividad personal y pasan a ser secundarias, sin peso en las decisiones públicas.

Pues bien, los sacramentos son esenciales para iluminar *el punto a)*: ellos nos dicen que la fe no se juega en el convencimiento subjetivo de una verdad privada, sea opinión o sentimiento, sino en acciones comunes que tocan el cuerpo y tiempo del hombre. Recordemos que la liturgia cristiana asumió desde sus orígenes elementos del culto al emperador, testimoniando así las pretensiones de la nueva religión: tener consecuencias políticas, transformar la plaza pública (Cfr. Peterson, 1935).

De esta forma los sacramentos aclaran también *el punto b)*: si la fe es sacramental, entonces se sitúa en la estructura encarnada de nuestra pertenencia a la comunidad y al mundo que nos rodea; es decir, en un nivel de la vida más profundo que los juicios que formamos y las elecciones por las que nos decidimos. La fe no es solo fruto del querer y conocer humano, sino antes que nada lo precede, lo genera, lo sostiene. Nace así una idea más amplia de libertad y conocimiento, que serán siempre libertad y conocimiento encarnados (y situados, por tanto, en un ambiente) y relacionales (generados en comunión y orientados hacia ella).

Conclusión: un método sacramental para ahondar en el misterio de la fe, redescubrir lo humano y proponer al mundo el anuncio de Dios

Los sacramentos nos han aparecido, no solo como parcela concreta que la teología ha de iluminar, sino como método para introducirse en el misterio. Se trata de modos de conocer que parten de la condición encarnada del hombre y asumen un carácter narrativo y relacional. Conocer el misterio de lo divino y lo humano solo es posible a través de un encuentro que abraza a toda la persona e invita a recorrer una ruta. "La fe ve", ha dicho el Papa Francisco, "en la medida en que camina" (*Lumen Fidei*, 9), añadiendo que la fe tiene rasgos sacramentales (*Lumen Fidei*, 40), (Cfr. Granados, 2014). Estudiar los sacramentos significa presentar desde su luz propia la doctrina cristiana, que brota siempre de una experiencia y custodia su integridad. Es doctrina

encarnada, porque nace del encuentro con la Palabra hecha carne; y doctrina “pneumática”, porque nos comunica el ritmo con que vivir bajo la acción dinámica del Espíritu (*Pneuma*).

A su vez, el conocimiento filosófico también puede enriquecerse desde esta intuición cultivada por la teología. Los sacramentos no son solo modos de conocer propios del creyente, sino que incluyen en sí, por estar arraigados en la realidad creada, el modo humano adecuado de explorar lo real. Al hombre, cuerpo y alma, no le bastan ideas puras, sino que necesita palabras que suenen, signos que se manifiesten en modo sensible, dejándose oír, tocar, gustar. Del *cogito* cartesiano es preciso volver a un *cogito* en la carne y en la historia. El sacramento, como encuentro corporal que se abre a la comunión, e invita a recorrer un camino, resulta ser el ámbito idóneo para conocer en unidad todos los aspectos de la vida humana y de la historia del mundo.

Finalmente, el método sacramental, en cuanto permite el acceso, sea al misterio de la fe, sea al conocimiento creatural del hombre, es el adecuado para anunciar el evangelio a la cultura. Un conocido teólogo del siglo pasado avisó: el cristiano del futuro será místico o no será (Cfr. Rahner, 1966: 326-342 y 335). Tal intuición debe concretarse, evitando que el misticismo se entienda como espiritualización de la conciencia aislada; pues el misterio se ha encarnado en el mundo concreto, hecho de relaciones y relatos. Y, por tanto, conviene mejor decir: el cristianismo del futuro, será sacramental, o no será. ■

Bibliografía

AGUSTÍN (san). *De doctrina christiana I, II, 2* (CCL 32).

ARENDRT, Hannah. *The Life of the Mind*, vol. I. New York, 1978.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *The Man Who Was Thursday. A Nightmare*. London: Penguin, 2011.

HEID, Stefan. Kreuz. *Jerusalem. Kosmos. Aspekte frühchristlicher Stauologie*. Münster: 2001.

HEIL, John Paul. *Worship in the Letter to the Hebrews*. Eugene OR: Wipf and Stock, 2011a.

HEIL, John Paul. *The Letters of Paul as Rituals of Worship*. Eugene, OR: Cascade, 2011b.

IRENEO DE LYON (san). *Adv. Haer.* I, 28 (Sch 264).

JÜNGEL, Eberhard. *Essere sacramentale in prospettiva evangelica [testo tedesco a fronte]*. Assisi: Cittadella Editrice, 2006.

PEDRO LOMBARDO. *Libri IV Sententiarum*, IV, Prol. Quaracchi, 745.

PETERSON, Erik. *Das Buch von der Engeln: Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.

RATZINGER, Joseph. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. London: Harvard University Press, Cambridge, MS, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. New York: Routledge, 2005.

Contribuciones en libros

BORGES, Jorge Luis. “Los dos reyes y los dos laberintos”. En: *El Aleph*, Obras Completas, vol. 1, Buenos Aires: Emecé.

BORNKAMM, Günther. “Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus”. En: *Das Ende des Gesetzes*. Paulusstudien. München: Kaiser Verlag, 1958. pp. 113-132.

FEUILLET, André. “La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d’après la Christophanie de Jo. 20, 11-18”. En: *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris: Aubier, 1963. pp. 93-112.

GRANADOS, José. “Los sentidos de la fe”. En: GRANADOS, J. – LARRÚ, J. (eds). *El que cree ve. Reflexiones en torno a la encíclica Lumen Fidei*. Burgos: Didáskalos, Monte Carmelo, 2014.

MARCEL, Gabriel. “L’être incarné, repère central de la réflexion métaphysique”. En: *Du refus à l’invocation*, Paris: Gallimard, 1940.

MUSSNER, F. “Kirche als Kultgemeinde nach dem Neuen Testament”. En: *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf: 1967. pp. 253-267.

RATZINGER, Joseph. “Zum Begriff des Sakramentes”. En: *Gesammelte Schriften 11*, Freiburg: Herder, 2008. pp. 215-232.

Artículos

ALETTI, Jean-Noël. "Signes, accomplissement et temps". *Recherches de Science Religieuse* 75, 1987. pp. 305-320.

CLERCK De, Paul. "Lex orandi, lex credendi: sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque". *Questions liturgiques* 59, 1978. pp. 193-212.

FARKASFALVY, Denis. "The Eucharistic Provenance of the Christian Bible". *Inspiration and Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, CUA Press, Washington, DC, 2010. pp. 63-87.

GRANADOS, José. "Taste and See: the Body and the Experience of God". *Communio. International catholic review* 37, 2010. pp. 292-308.

HOUSSIAU, Albert. "La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire". *Questions liturgiques* 54, 1973. pp. 7-12.

JORIS, Frauke J. "Liturgy as Theological Norm: Getting Acquainted with 'Liturgical Theology' ". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52, 2010. pp. 155-176.

KING, Fergus, "Lex orandi, lex credendi: worship and doctrine in Revelation 4-5". *Scottish Journal of Theology* 67, 2014. pp. 33-49.

RAHNER, Karl, "Frömmigkeit heute und morgen". *Geist und Leben* 39, 1966. pp. 326-342.