Prólogo

El cumplimiento

Poco después de que san Juan bautizara a Jesús, la historia universal cambió según los cristianos; así lo contó el propio Jesús: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15).[1] Con estas palabras de san Marcos sobre la buena nueva se enseña la base del cristianismo, pues confirman que el Reino de Dios irrumpe en el mundo de los seres humanos y está personificado en Jesucristo. Entonces comienza una nueva era que, por ejemplo, es con la que casi universalmente se cuentan los años. Este Reino no está destinado solo a una parte de la humanidad, por eso el cristianismo es católico o universal desde su origen. No es una realidad esperada, ya está en el mundo y es para toda la humanidad. Es católica.

La palabra *católico* proviene del latín tardío *catholĭcus,* que a su vez viene directamente del griego antiguo *katholikós;* es un desglose del origen griego: *katholikós,* que significa «en conjunto», «según el todo», «en general» y «universal». Universal es la idea que mejor anuncia la intención de los primeros Padres de la Iglesia.

Desde el siglo II, la Iglesia de Jesucristo se llama católica porque sigue textualmente lo que enseñó san Pablo: el Evangelio de Jesús es para todos los pueblos, en todos los lugares y en todos

1 Todas las citas bíblicas del libro proceden de la edición de la *Biblia* de Herder Editorial (Barcelona, 2004), traducida por Serafín de Ausejo.

los tiempos. «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28).

Las palabras de Pablo de Tarso están centradas en la relación de Dios con el pueblo judío, es decir, los descendientes de la Alianza de Abrahán con el único Dios y esta Alianza se concreta en la circuncisión. Sin embargo, con la venida de Jesucristo, se establece una nueva y eterna Alianza. En el Evangelio según san Juan está escrito que Jesús dijo: «Vuestro padre Abrahán se llenó de gozo con la idea de ver mi día. Lo vio, y se llenó de júbilo» (Jn 8,56).

La Alianza que establecieron Dios y Abrahán, el primer monoteísta, es el augurio de la Alianza católica, es decir, para todas las naciones. El cristianismo no se aparta de los Patriarcas de Israel, puesto que ellos están a la espera de la llegada del Mesías o Cristo, lo mismo que los profetas del Antiguo Testamento. En cualquier caso, los judíos conocieron la Alianza de la fe y de la espera, pero, a partir de la venida de Jesucristo, se creó la condición para vivir la Alianza soteriológica: la nueva Alianza.

Durante el Renacimiento de los siglos XV y XVI, se planteó la teoría de que el mundo grecorromano también esperaba la llegada de Cristo. La cuestión se originó debido a los textos herméticos que llegaron de Bizancio, invadida entonces por los musulmanes, que provocaron que los prohombres renacentistas pensaran que los escritos paganos tenían la misma antigüedad que el Pentateuco, que Hermes Trismegisto fue coetáneo de Moisés y que ambos conducían a Jesucristo. Evidentemente fue un gran error, que nos da la dimensión de la necesidad de los cristianos de religar la historia universal con el catolicismo.[2]

2 Hemos desarrollado este tema en R. Arola, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente. Siglos XV-XVII,* Palma de Mallorca, Olañeta, 2002.

El origen de la Iglesia católica está poco documentado, pero la tradición da por hecho que Pedro fue el primer obispo de Roma, la capital del Imperio Romano, y que desde él hasta la actualidad se ha seguido una cadena ininterrumpida según la cual el obispo de Roma, el Papa, es el vértice jerárquico del cristianismo. Surgen dos consideraciones al respecto. En primer lugar, una indiscutible, las palabras de Jesucristo a Pedro que describen la Iglesia fundada sobre la piedra santa del comienzo y del fin:

> Ahora yo también te digo que tú eres Pedro; sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del Hades no podrán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos; todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos. (Mt 16,18-19)

El segundo argumento es más legendario, pues la relación de Pedro con Roma no está atestiguada y hay diversidad de opiniones. Parece, y es la opinión de la Iglesia, que Pedro murió (c. 64-67 d.C.) martirizado en Roma bajo el emperador Nerón y que su tumba se encuentra bajo la actual basílica de San Pedro en el Vaticano. Tampoco está atestiguado, pero los relatos católicos explican que san Pablo fue ajusticiado el mismo día, por esto se celebra el mismo día la fiesta de san Pedro y san Pablo en conmemoración del martirio de ambos en Roma el día 29 de junio. Sin duda, san Pedro y san Pablo son las dos columnas del edificio de la fe cristiana.

Más o menos un siglo más tarde de la muerte de Pedro y Pablo, san Ireneo de Lyon (c. 130-202 d.C.) habla de san Pedro como el fundador de la Iglesia de Roma junto con san Pablo, y los considera garantes de la tradición apostólica, ya que la Iglesia de Roma tiene una autoridad preeminente precisamente porque

fue fundada y organizada por san Pedro y san Pablo. Por eso era necesario que la revelación de la salvación de Dios tuviese una Iglesia para perpetuarla.

San Ireneo, en su obra principal, *Contra las herejías,* escrita para denunciar y atacar las ideas heréticas, explica que la tradición procedía de los apóstoles, de la muy grande, muy antigua y universalmente conocida Iglesia fundada y organizada en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo y pone de relieve que la fe predicada a los hombres llega hasta él por medio de la sucesión ininterrumpida de los obispos. Argumenta que es necesario que todo el cristianismo esté de acuerdo con esta Iglesia, a causa de su autoridad preeminente.

La disputa de san Ireneo contra las herejías se fundamentaba principalmente en que algunos cristianos no compartían la idea de la doble naturaleza, divina y humana, de Jesucristo o la planteaban distorsionando el significado. Se los llamó genéricamente «gnósticos», a nuestro entender desafortunadamente, pues en la Iglesia romana, sobre todo a partir del Evangelio de san Juan, hay significativas referencias a la gnosis y san Pablo utiliza la palabra dieciocho veces y san Pedro tres; por ejemplo, este último afirma: «Creced en gracia y conocimiento *[gnosis]* de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2 Pe 3,18). Esta gnosis ortodoxa desempeña un papel importante en los estudios simbólicos. Pero, insistimos, existe una gnosis dentro de la Iglesia romana que, en muchos casos, demanda ser reconocida y actualizada. Recordemos el reproche que Jesucristo hace a los fariseos: «¡Ay de vosotros, doctores de la ley, porque os habéis llevado la llave del saber *[gnosis]*! Vosotros no entrasteis, ¡y a los que estaban para entrar se lo impedisteis!» (Lc 11,52).

El gran historiador de las religiones Mircea Eliade resume lo que se entendió por ortodoxia en la gran Iglesia, que se resume

en cuatro puntos que reúnen las tres culturas básicas de la época, el judaísmo y la cultura grecorromana:

- La fidelidad al Antiguo Testamento y a una tradición apostólica documentalmente atestiguada.
- La resistencia frente a los excesos de la imaginación mitologizante.
- La reverencia hacia el pensamiento sistemático (a la filosofía griega, por consiguiente).
- La importancia atribuida a las instituciones sociales y políticas; en una palabra, al pensamiento jurídico, categoría específica del genio romano.

Eliade concluye su exposición afirmando:

> Cada uno de estos elementos dio origen a unas creaciones teológicas significativas y contribuyó, en mayor o menor grado, al triunfo de la gran Iglesia. Pero cada uno de estos elementos provocó también, en un determinado momento, a lo largo de la historia del cristianismo, unas crisis a veces muy graves y contribuyó al empobrecimiento de la tradición primitiva.[3]

El caso es que el catolicismo se desarrolló en la capital del Imperio romano, desde san Pedro y san Pablo hasta la actualidad. En este ensayo abordaremos los símbolos de las imágenes ortodoxas del catolicismo. Comenzamos, como apunte introductorio, con

3 M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* Madrid, Cristiandad, 1979, vol. II, p. 388.



Figura 1. Llaves de san Pedro.

el mismo san Pedro y con el lugar donde ha estado siempre el centro del catolicismo, el Vaticano.

En su escudo se representan las dos llaves que Jesucristo dio a Pedro: una de color plateado que disuelve en la muerte infernal y otra dorada que coagula en la vida celestial (Figura 1). Estas llaves confirman la fe de los primeros cristianos y, aún hoy, son un símbolo capital del catolicismo. Junto a las dos llaves cruzadas en forma de cruz de san Andrés se observa una tiara papal. Este elemento, en forma de ojiva, está constituido por tres coronas que representan el triple poder del Papa: *Padre de los Reyes, Rector del Mundo y Vicario de Cristo*. A menudo está rematada con un globo y una cruz. La tiara va unida a ambas llaves con cintas en cruz patente, símbolo del poder divino y terrenal del pontífice. Leídas simbólicamente, las tres coronas papales corresponden a los tres componentes del ser humano: el alma, que viene de Dios; el espíritu, que viene de los astros, y el cuerpo, que viene de la tierra.

La enseña del Vaticano está dividida en dos partes, en una está el escudo que hemos analizado, la otra es de color amarillo; Jean Chevalier, en el *Diccionario de los símbolos,* escribe lo siguiente sobre el color amarillo:

> El amarillo es el color de la eternidad, como el oro es el metal de la eternidad. Uno y otro están en la base del ritual cristiano. El oro de la cruz sobre la casulla del sacerdote, el oro del copón, el amarillo de la vida eterna, de la fe, se unen a la pureza original del blanco en la bandera del Vaticano. También en medio de semejantes oros y amarillos los sacerdotes católicos conducen a los difuntos a la vida eterna.[4]

En la actualidad, la Iglesia católica está compuesta por veinticuatro Iglesias de pleno derecho: la Iglesia latina y veintitrés Iglesias orientales, que se encuentran en comunión con la Iglesia romana. Esto sucede después de dos milenios durante los que han ocurrido cismas y convergencias, momentos álgidos y momentos oscuros, vitalidad y decadencia..., pero la Iglesia católica ha mantenido las imágenes simbólicas del credo que instauró Jesucristo. Estos símbolos serán el motivo de nuestros análisis.

El símbolo

El catolicismo puede entenderse como una forma religiosa que reconoce en el símbolo uno de sus bienes más valiosos, no solo como representación, sino como lugar de revelación. En esta tradición, el símbolo no es un mero objeto estético ni un recurso

4 J. Chevalier, *Diccionario de los símbolos,* Barcelona, Herder, 2000, p. 87.

pedagógico, sino un umbral ontológico: aquello que, al mismo tiempo que muestra, oculta; que invita a ver, pero exige, para su comprensión, una mirada interior. Por ello, la vía simbólica es también una vía iniciática.

Desde la palabra revelada convertida en parábola para proteger su verdad de una recepción superficial, tal como señala Cristo —«Por eso les hablo por medio de parábolas: porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden» (Mt 13,13)— hasta los espacios sagrados, los sacramentos, las imágenes y los ritos, todo en el catolicismo se estructura a partir de un conocimiento simbólico que revela, pero también vela, enseña con parábolas y también con símbolos. Este conocimiento simbólico, lejos de ser mecánico, requiere una hermenéutica viva, una participación existencial: el símbolo no solo se observa, sino que se habita. Obviamente nos referimos a los símbolos vivos y vividos. Los símbolos, cuando son vividos y no simplemente contemplados, se convierten en caminos hacia la salvación.

Nuestro propósito es mostrar la interioridad de algunos de los símbolos fundamentales del catolicismo, pues todo parte de que aquello que debía ocurrir, el advenimiento de Jesucristo, ya sucedió y constituye la culminación de la búsqueda de la humanidad; entonces, los símbolos actúan para la comprensión más profunda de algo ya ocurrido; no hay profecías ni expectativa. Desde entonces se supone que el mundo ya ha conocido al Salvador y todo el simbolismo se centra en seguir e interiorizar el mensaje de Jesucristo. Sin embargo, ese mensaje, inagotable en su profundidad, se presenta como *un enigma* ofrecido a los hombres. Los sabios y los santos de Dios, que han entrevisto su fulgor, solo pueden revelarlo mediante símbolos. Así, el símbolo se vuelve un lenguaje sigiloso que invita al creyente a penetrar en lo invisible a través de lo visible.

Aunque una de las características de la simbología que se ha puesto de relieve en los últimos siglos sea el carácter general que aparece con claridad cuando se estudia comparativamente el simbolismo de distintas religiones, aquí, sin embargo, nos centramos en el cristianismo católico, pues creemos que es una propuesta poco desarrollada pero llena de sentido, ya que el cristianismo no solo utiliza símbolos: se comprende a sí mismo como acontecimiento simbólico, como revelación encarnada que ilumina la totalidad del Ser.

En este horizonte, las palabras de Raimon Panikkar adquieren una profundidad particular. En el capítulo «La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica» de su libro *La plenitud del hombre,* escribe:

> La realidad histórica del hijo de María transciende el tiempo, no solo en verticalidad divina (Hijo unigénito del Padre), sino también en horizontalidad humana transhistórica. *Hodie* (hoy) no es *ante saecula* o *in principio,* fuera del tiempo, sino una actualidad temporal que, sin embargo, no se limita al hecho histórico de hace veinte siglos. Repitiendo, si olvidamos la dimensión mística o de fe, deformamos la propia figura del hijo de María. Esta figura es tanto humana como divina y también cósmica y pertenece al pasado, al presente y al futuro.[5]

Panikkar describe la inmensa paradoja que se halla en el núcleo del cristianismo: Jesucristo es a la vez Dios y hombre, inmortal y mortal, lo cual es imposible según la razón, por eso afirma que la única comprensión puede surgir de la mística y de la fe.

5 R. Panikkar, *La plenitud del hombre,* Madrid, Siruela, 1998, pp. 219-220.

En sus palabras, la figura del Hijo no queda circunscrita a un lugar en la historia; su significado rebasa el tiempo y deviene presencia actuante. Así, los símbolos católicos no remiten a una espera, sino a una realidad cuya plenitud aún se despliega. El creyente, al contemplarlos, es invitado a entrar en una comprensión más honda del misterio, donde el pasado se vuelve presente y donde la fe abre la puerta a la dimensión intemporal del acontecimiento cristiano.

En este libro nos proponemos profundizar en el cristianismo católico para buscar cuál es la relación de este acontecimiento con el ser humano. El misterio de la doble naturaleza de Jesucristo perdura en el inconsciente a lo largo de las edades. Acercarse a él es acercarse al enigma de la consciencia de qué es el ser-hombre.

La doble naturaleza de Jesucristo nos enfrenta a unas preguntas quizá obvias, pero diríamos que inabarcables: ¿qué es Dios?, ¿qué es el hombre? y ¿qué es la unión entre la humanidad y la divinidad? En el transcurso de este estudio, los símbolos cristianos nos propondrán respuestas a estas preguntas y nos mostrarán cómo Dios penetra en el ser humano y cómo este penetra en Dios.

El símbolo significa precisamente la reunión de dos partes que, habiendo estado unidas en su origen, se han separado y se buscan para reunirse otra vez. La paradoja, que desde la lógica se presenta como imposible, encuentra un espacio de resolución en el terreno simbólico o místico. Estos lenguajes, por su naturaleza abierta y polisémica, permiten hospedar la tensión entre elementos contrarios, como sucede en la reflexión sobre la doble naturaleza de Jesucristo. Allí donde la razón tropieza, el símbolo opera como puente.

Asimismo, esta comprensión ilumina el sentido profundo de la palabra *católico,* derivada del latín tardío *catholicus* y del adjetivo griego *katholikós,* «universal». Lo universal no es la mera suma de

las partes, sino aquello que integra en sí la paradoja de lo múltiple y lo uno. Ser «católico» es, en ese sentido, asumir una universalidad que abraza tensiones y las reconcilia: la paradoja universal.

Profundizar en el simbolismo de las formas cristianas es una empresa que despierta una sensación de verdad, y esta profundización es imposible llevarla a cabo sin los dos aspectos propuestos por Panikkar, la mística y la fe unidas.

En la actualidad, el cristianismo, como también otras formas de espiritualidad, es abordado desde múltiples perspectivas que emplean lenguajes externos al propio sentido del fenómeno religioso. La historia de las religiones ha representado un avance decisivo para su comprensión, pero su mirada, centrada en la ordenación crítica y documental, aunque imprescindible, solo capta la superficie estructural del hecho religioso sin penetrar en su significado interno.

Otras disciplinas humanísticas, la antropología, la psicología, la sociología, la filosofía o la filología, han ofrecido igualmente interpretaciones valiosas, pero sus métodos, anclados en principios racionales y empíricos, tienden a considerar la religión como un objeto ajeno, como algo que debe ser observado desde fuera y nunca experimentado desde dentro. En consecuencia, estas aproximaciones, aunque rigurosas, prescinden de los elementos esenciales que constituyen el núcleo vivo de toda experiencia religiosa: la fe, la mística y el símbolo.

La permanencia y el vigor de la palabra *símbolo* en las lenguas románicas y otras se debe principalmente a que se utilizó para designar el compendio de creencias fundamentales en las que se basa el cristianismo. Este compendió conciso se denominó el *Símbolo de los apóstoles,* y en la actualidad también se lo conoce como el Credo. Se trataba del *signo de reconocimiento* de los cristianos primitivos.

Para averiguar el significado de las palabras castellanas no existe mejor herramienta que el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, capellán de Felipe II y extraordinario erudito. La primera edición de esta obra data de 1611 y es el primer diccionario de la historia. En relación a la voz «símbolo», que es la que nos ocupa, Covarrubias explica que significaba señal de reconocimiento entre los soldados griegos y que de este hecho procede la palabra. Después se refiere al Símbolo de los apóstoles y finalmente escribe: «Locutiones symbolicas se dizen aquellas que tienen en sí obscuridad, hablando por semejanças y metáforas, como las sentencias de Pithágoras, que comúnmente llaman symbolos».[6]

¿Por qué Covarrubias alude a la oscuridad de los símbolos? En su definición aparece la respuesta, es decir, que la compresión del mundo se construye y se expresa por semejanzas y metáforas. De este modo el simbolismo sigue las enseñanzas de Pitágoras recogidas básicamente en la obra de Jámblico *De vita pythagorica*. Allí, este autor escribe lo siguiente respecto a la enseñanza por medio de similitudes o símbolos:

> El modo de enseñanza por medio de símbolos era en su escuela [de Pitágoras] especialmente importante [...], y cuánta exactitud y verdad contienen, si se los desprende de sus envolturas, se los libera de la forma enigmática y se los adapta, mediante tradición simple y sin adornos, a la naturaleza noble de estos filósofos, cuya divinidad excede el pensamiento humano.[7]

6 S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española,* Barcelona, Altafulla, 1987/1998, voz «símbolo».

7 *Vida pitagórica,* Madrid, Tecnos, 1991, p. 75.

En sus palabras, Jámblico recoge una tradición según la cual los símbolos eran de origen divino, por eso, las explicaciones que acabamos de ver iban unidas a sus consideraciones sobre la teúrgia, palabra griega compuesta por *theos,* «dios» y *ergon,* «trabajo». La teúrgia, a menudo relacionada con la magia, se fundamenta en la ciencia de las semejanzas y las correspondencias que hasta el siglo XVII desempeñó un papel básico en el pensamiento de la cultura occidental. Según Michel Foucault, fue ella la que guio la exégesis de los textos permitiendo el conocimiento de las cosas visibles e invisibles y el arte de expresarlas, sobre todo, por medio de cuatro sistemas: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *sympathia*. Cada una de las partes de la creación estaría interrelacionada con las demás y su conocimiento provendría de la magia, como afirma el mismo Foucault: «La forma mágica [teúrgia] era inherente a la manera de conocer».[8]

El pensamiento simbólico constituye una forma originaria de apertura al mundo y de comprensión de la realidad; no es únicamente un instrumento cognoscitivo, sino una experiencia en el sentido pleno. En el ámbito de la vida espiritual y, en particular, dentro del horizonte del catolicismo, se revela como un modo de acceso a la verdad que no se opone al pensamiento racional, sino que lo complementa y lo supera en profundidad.

A diferencia del pensamiento lógico-deductivo, que opera mediante la separación analítica y la concatenación causal de los elementos, el pensamiento simbólico aprehende la creación como una totalidad significativa. En él, cada realidad porta una inscripción interior, una *signatura,* que remite a un orden más amplio y la vincula con el resto del cosmos. Estas correspondencias no se

8 M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* Ciudad de México, Siglo XXI, 1974, p. 34.

fundan en relaciones causales estrictas, sino en una red de analogías que el pensamiento lógico, por su propia metodología, tiende a dejar de lado.

El pensamiento simbólico parte, así, de la unidad ontológica de lo real: de Dios como principio y fundamento del ser, hasta los elementos más simples de la creación. En esta perspectiva, el mundo no es un agregado de objetos aislados, sino un tejido de significaciones en el que cada parte refleja el todo y participa de un sentido que la trasciende.

Los símbolos que han configurado el cristianismo no son meras figuras pedagógicas ni recursos imaginativos, sino formas que despliegan y hacen inteligible la realidad de Jesucristo. Su carácter inevitablemente oscuro no obedece a una deficiencia expresiva, sino a la naturaleza misma de su centro: la doble naturaleza de Cristo, verdadera divinidad y verdadera humanidad, que constituye una paradoja irreductible al pensamiento unívoco. Esta paradoja, silenciosa y fecunda, es el núcleo secreto del simbolismo cristiano.

Para orientar el discurso que aquí se propone, puede enunciarse una ley simbólica fundamental: del grano de mostaza brota el árbol de la mostaza; de la semilla del hombre nace el hijo del hombre, y de la semilla de Dios nace el hijo de Dios. La semilla santa es la semilla divina que engendra una descendencia separada del mundo profano, es decir, del ámbito de la corrupción y de la muerte. En un primer nivel, esta afirmación remite inequívocamente a la persona de Jesucristo; sin embargo, la enseñanza de los textos sagrados no se agota en esta identificación inmediata, sino que abre un horizonte más amplio de sentido.

Estar separado de la muerte significa conocer el misterio de la regeneración. Esto es lo que dice el apóstol Pedro: «Habéis sido reengendrados no de una semilla corruptible, sino incorruptible, mediante la palabra viva y eterna de Dios» (1 Pe 1,23). La

palabra de Dios aparece aquí como principio de una generación distinta, ajena a la lógica de la transmisión biológica, y portadora de verdad y de vida. Esta generación espiritual atraviesa de manera constante el testimonio de las Escrituras.

Se trata, en efecto, de la generación de los hijos de Dios, de la que habla san Juan cuando afirma: «Los cuales, no de sangre, ni de voluntad humana, ni de voluntad de varón, sino de Dios nacieron» (Jn 1,13). El cristianismo no cesa de interrogar y de anunciar este misterioso engendramiento, que acontece cuando el cielo se une con la tierra y el soplo de Dios se conjuga con el polvo de la tierra. De esta unión nace Jesucristo; pero la cuestión decisiva permanece abierta: ¿nace también el hombre de este mismo principio?, y, si es así, ¿cuál es la naturaleza de su semilla?, ¿es aún corruptible o participa ya de la incorruptibilidad divina?

El simbolismo católico se caracteriza por una riqueza formal y una estabilidad notable a lo largo de los siglos. Sus variaciones han sido escasas y, cuando se han producido, han respondido a factores extrínsecos al propio orden simbólico, como transformaciones sociales, culturales o políticas. Esta invariancia no es un signo de rigidez, sino la expresión de un lenguaje simbólico que se concibe a sí mismo como portador de un sentido transhistórico.

Un ejemplo elocuente lo ofrece la orientación litúrgica en el momento de la consagración. La celebración *ad orientem,* orientada hacia el este, se halla cargada de densidad simbólica: el este como lugar del origen, de la luz naciente y de la espera escatológica, hacia donde se dirige conjuntamente el sacerdote con el pueblo. Que el celebrante aparezca de espaldas a los fieles no responde a un gesto de exclusión, sino a una orientación común hacia un mismo principio trascendente. La celebración *versus populum,* promovida tras el Concilio Vaticano II, obedece en cambio a motivaciones de orden sociológico y pastoral, vinculadas a una nueva

concepción de la participación comunitaria. Pero con ello se olvida la orientación simbólica que da sentido a toda la celebración.

Cada palabra, cada gesto, cada elemento arquitectónico, cada cromatismo del espacio litúrgico posee una significación precisa, explicitada por la doctrina de la Iglesia, pero que al mismo tiempo actúa como umbral de una comprensión simbólica que no se agota en la formulación doctrinal. Estos signos no solo acompañan la enseñanza, sino que la encarnan, permitiendo vislumbrar en cada fragmento la totalidad del misterio revelado: la venida de Dios al ámbito de lo humano. La revelación cristiana se ofrece, así, como una unidad viva que se manifiesta en una multiplicidad de formas sensibles, todas ellas ordenadas a hacer presente el acontecimiento central de la Encarnación.

Occidente, y especialmente Europa, no puede comprenderse al margen del cristianismo, del cual es una consecuencia histórica, cultural y espiritual. Este legado no se reduce a un conjunto de normas morales o de pautas de comportamiento social, sino que configura una estructura profunda de la mente y del imaginario, que atraviesa implícitamente nuestras instituciones, nuestras prácticas y nuestras formas de comprender el mundo. Reconocer esta herencia no implica un gesto de nostalgia, sino un acto de lucidez.

Aceptar esta filiación es condición para descubrir el tesoro sapiencial acumulado por generaciones anteriores. Pretender hacer *tabla rasa* del sostén vital y espiritual que nos han legado no solo constituye un error de juicio, sino una imposibilidad radical: la sabiduría espiritual del ser humano, inseparable de la dimensión religiosa que la ha nutrido, continúa operando en nosotros incluso cuando intentamos negarla.

Introducirse en el universo de los símbolos católicos equivale a redescubrir la realidad de Jesucristo, no con la finalidad de fijarla en un tratado teológico o en una construcción filosófica, sino para

disponerse a contemplar, con el corazón y la inteligencia unificados, el vínculo indisoluble que une al ser humano con Dios. El símbolo no explica, revela; no clausura el sentido, lo abre a la experiencia.

Tras la visión de la Jerusalén celestial, el Apocalipsis culmina con una afirmación decisiva: *yo seré su Dios y él será mi hijo* (Ap 21,7). No se trata aquí de una metáfora poética ni de un mero recurso retórico, sino del símbolo por excelencia: la unión. El símbolo es la reunión de dos partes que proceden de un mismo origen y que, tras haberse separado, recuperan su comunión original.

Esta comprensión del símbolo encuentra un eco significativo en la reflexión del rabino y filósofo judío Moshéh ben Najmán, conocido como Najmánides, pensador del siglo XIII. Según su interpretación, el ser humano no muere simplemente por estar compuesto de cuerpo y espíritu destinados a separarse, sino por haberse apartado de Dios. Esta ruptura primordial se expresa simbólicamente en el tercer capítulo del Génesis, donde la desobediencia de Adán y Eva —al comer del fruto prohibido del árbol del bien y del mal— marca la separación del hombre respecto de su principio.

A partir de ese instante, una suerte de corteza cada vez más densa comienza a recubrir la verdad profunda del ser humano, hasta velarla casi por completo. Esta opacidad creciente conduce, finalmente, a la escisión entre cuerpo y espíritu y, de modo ineluctable, a la muerte. En este horizonte, las religiones pueden comprenderse como formas de *re-ligación:* intentos de restablecer el lazo originario entre el Creador y su criatura, de sanar la fractura y de reconducir al ser humano hacia la unidad perdida.

Cuando en el Apocalipsis se afirma «Yo seré su Dios y él será mi hijo», se crea el símbolo completo, las dos partes separadas se vuelven a unir y el Creador y la criatura vuelven a la Unidad. El proceso simbólico se desarrolla en todas sus partes, a saber, unidad-separación-reunión.

Con Jesucristo, el ser humano vuelve la mirada a Dios, el mundo exterior se disuelve como realidad última y el ojo del corazón puede contemplar a Dios y este ver a su criatura. Vuelve el amor como vínculo entre las dos partes. Sin la mirada del hombre a Dios, Dios no tendría existencia, es el acto de amor lo que lo manifiesta. Toda relación auténtica entre el hombre y Dios implica un descubrimiento de la identidad última de ambos. Pero, sin la renuncia del hombre a este mundo, el mundo del reencuentro no puede tomar existencia.

El Nuevo Testamento, culminado por el *Apocalipsis de san Juan,* puede leerse como un himno a dicho reencuentro. En él se revela una pedagogía espiritual precisa: primero, el amor aproxima; luego, el conocimiento une. Los sacramentos de la Iglesia católica participan de esta lógica simbólica; son umbrales que permiten el paso del amor, signos eficaces que conducen desde la cabaña de la separación hacia la ciudad que desciende del cielo.

En los sacramentos se encierra una enseñanza que no puede reducirse a la mera observancia exterior ni a la espera pasiva de una salvación futura. Exigen ser descubiertos y realizados existencialmente. Recorrer las religiones sin asumir la responsabilidad interior que reclaman, limitándose a obedecer prescripciones externas, equivale a permanecer en la superficie del símbolo. El símbolo auténtico ha de vivirse como una búsqueda interior, guiada por la enseñanza de los maestros para alcanzar aquello que la tradición nombra como la «plenitud del hombre», inseparable de la «plenitud de Dios».

Así, la propuesta de un estudio auténtico de los símbolos católicos pasa necesariamente por una conversión. Conversión no entendida en un sentido moral o disciplinar, sino como un vuelco radical de la interioridad: darse la vuelta en el seno de las grandes aguas y alzar el rostro para contemplar la luz del cielo. Se trata de un cambio de orientación del ser.

En la tradición hebrea, a este vuelco radical se lo conoce con el término de *teshuvá,* que significa «retorno». No es simplemente un arrepentimiento puntual, sino el comienzo real de una vida transfigurada. Este retorno no implica una huida del mundo, sino una nueva manera de habitarlo: una participación plena en la existencia en la que lo cotidiano queda atravesado por una santidad difundida en todos los ámbitos de la vida.

En la tradición griega y cristiana, este mismo dinamismo interior recibe el nombre de *metánoia*. Más que un cambio de opinión, designa una transformación profunda de la mente y del corazón, un desplazamiento del centro mismo de la persona. En el cristianismo primitivo, se decía de quien encontraba a Cristo que había experimentado una verdadera *metánoia:* un acontecimiento interior equiparable a una revelación, a una epifanía en la que lo divino irrumpe y reconfigura el horizonte entero de la existencia.

En este sentido, la conversión se presenta como la condición de posibilidad para toda comprensión simbólica auténtica. Sin este giro interior, el símbolo permanece opaco; con él, se convierte en transparencia, en lugar de paso donde lo visible deja entrever lo invisible.

Un último apunte en esta presentación: se trata de la relación del simbolismo y el hermetismo a partir del cambio de orientación hacia el interior. El autor anónimo de *Los arcanos mayores del Tarot,* presentado por Hans Urs von Balthasar, explica esta relación de la siguiente manera:

> El hermetismo cristiano ¿no hace entonces otra cosa que tomar de la teología católica los principios fundamentales de su doctrina filosófico-hermética? No hay que olvidar que el hermetismo cristiano no es una religión aparte, ni una Iglesia aparte, ni tampoco una ciencia aparte, que venga a competir con la

> religión, la Iglesia o la ciencia propiamente dichas. Es el lazo de unión entre mística, gnosis y magia expresado por el simbolismo, que a su vez expresa las dimensiones de profundidad y altura (énstasis y éxtasis, respectivamente) de todo lo universal (o correspondiente a la dimensión de anchura) y lo tradicional (correspondiente a la longitud). Por ser cristiano, el hermetismo acepta la cruz de la universalidad, tradición, altura y profundidad del cristianismo en el sentido en que lo entiende el apóstol Pablo cuando dice: «[...] para que Cristo habite, mediante la fe, en vuestro corazón y para que, arraigados y cimentados en el amor, seáis capaces de captar, con todo el pueblo santo, cuál es la anchura y largura, la altura y profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que quedéis llenos de la plenitud total de Dios [Ef 3,17-19]».[9]

La conversión o metanoia jamás es un acontecimiento público, sino algo interior y vivo. En este sentido, nos gusta reproducir las palabras que Juan Eduardo Cirlot escribió en el prólogo de su diccionario:

> Indiferentes a la erudición por ella misma, sentimos con Goethe animadversión hacia todo aquello que solo proporciona un saber, sin influir inmediatamente en la vida. Esa influencia se traduce en modificación y rememoración de lo trascendente.[10]

El simbolismo busca la trascendencia, al igual que la religión. Son inseparables. El símbolo completo y completado, que no el signo, es una llamada a la realidad divina y humana.

9 *Los arcanos mayores del Tarot,* Barcelona, Herder, 1987, p. 163.
10 J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos,* Madrid, Siruela, 1997, p. 14.