

# UNA LITURGIA «ATRAVESADA» POR LA ADORACIÓN. LA MEDIACIÓN SIMBÓLICA EN SAMUEL ROUVILLOIS\*

Ângelo CARDITA

«No hay forma de escapar a la mediación.»<sup>1</sup>

## I. INTRODUCCIÓN

Es conocido el debate que ha opuesto una *liturgia teológica* a una *teología litúrgica*. A pesar de las declinaciones posibles,<sup>2</sup> parece incuestionable que el ámbito propio de aproximación a la liturgia cristiana sea el teológico. ¿Qué decir, ahora, ante una *filosofía de la liturgia*...? Debido a la pluralidad de dimensiones de la misma liturgia, la *ciencia litúrgica* se viene estructurando en relación con las demás disciplinas de la teología y de las ciencias humanas. De hecho, el núcleo de la discusión sobre la relación liturgia-teología se ha ampliado, englobando la relación liturgia-antropología y también liturgia-filosofía.<sup>3</sup> En otras palabras, la liturgia encierra una *problemática* que sobrepasa en

---

\* Ponència presentada per l'autor en la sessió d'estudi arran de l'obra de Samuel ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, organitzada per l'Institut Superior de Litúrgia de Barcelona i la Facultat de Filosofia de Catalunya, de la Universitat Ramon Llull (Barcelona, 4 juny 2003).

1. J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae 2003, p. 154.

2. Cf. G. BONACCORSO, «I principali orientamenti dello studio della liturgia», en E. CARR (ed.), *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica*, Roma: Centro Studi Sant'Anselmo 2002, pp. 95-121, esp. 103-104.

3. Cf. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova: Messaggero 1995. Sobre la relación liturgia-filosofía: E. SALMANN, «Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie», *Ecclesia Orans* 7 (1990) 309-333. M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano: Bruno

mucho las fronteras teológicas, por lo que sólo se podrá plantear *teológicamente* de forma adecuada, teniendo en cuenta ese amplio espacio. He aquí dibujado el horizonte donde situar una propuesta de *filosofía de la liturgia* como la de Samuel Rouvillois.<sup>4</sup> Precisamente al delinear lo específico de la mirada filosófica, el mismo autor ha sentido la necesidad de distanciarse de las ciencias humanas y de la teología; lo que comprueba mi aserción. Sin embargo, es precisamente al reconocer la necesidad de esta distancia cuando, bajo un injustificado *prejuicio antropológico*, una inesperada dependencia de las *proposiciones filosóficas* en relación a algunos *presupuestos teológicos* me sorprende en la forma de concebir la mediación simbólica.

El autor descubre una analogía entre el cuerpo y la liturgia, precisamente a partir de la función mediadora que el cuerpo humano asume respecto a la persona. Tenemos aquí una visión de la liturgia como un cuerpo animado por la relación ética, o, para emplear una expresión querida del autor, una liturgia «atravesada» (*traversée*) por la adoración. Está aquí en cuestión la forma de concebir la *mediación simbólica*: el símbolo ejerce una función propedéutica y expresiva en relación a la interioridad adorante, pero una vez establecido el vínculo de unión de la voluntad de amor, el símbolo debe «desaparecer» (*s'effacer*), para que el alma ética pueda atravesar el cuerpo litúrgico, en sus dimensiones artística y política. ¿Pero, así, no desaparecerá también la realidad mediada? ¿No consistirá la mediación en presentar juntos el «medio» y lo «mediado»?

Estos interrogantes conducen mi reflexión. Con el objetivo de mostrar la necesidad —teórica y práctica— de que la mediación se mantenga como condición de posibilidad de la adoración, empezaré por esbozar el trasfondo filosófico de la «cuestión litúrgica» y, después de tratar la mediación simbólica en nuestro autor, intentaré abrir camino hacia un replanteamiento teológico del tema, en el ámbito litúrgico-sacramental.

---

Mondatori 1997; A. GRILLO, «Per una genealogia della libertà. Il “mistico” nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica», en A. MOLINARO – E. SALMANN (eds.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma: Centro Studi Sant'Anselmo 1997, pp. 89-127; C. PICKSTOCK, *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Oxford: Blackwell 1998; P. SEQUERI, «La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente», en ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *L'arte del celebrare*, Roma: Centro Liturgico Vicenziano 1999, pp. 21-40; N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano: Paoline 2001; M. OFILADA MINA, «Del homo religiosus al homo liturgicus. Planteamientos iniciales para la filosofía de la religión», *Studium* 40 (2000) 23-39; C. BECKERT, «A liturgia do próximo em Levinas», *Communio* 18 (2001) 67-77; A. GRILLO, «Aspetti della ricerca filosofica e agire liturgico. Consonanze e dissonanze tra due campi del sapere e tra due esperienze del XX secolo», en AA. VV., *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Roma: Centro Liturgico Vicenziano 2002, pp. 85-120.

4. S. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, [s. l.] 1995. Para una primera valoración, cf. A. GRILLO – J.-P. LOMBART, «Per una filosofia della liturgia. Intorno ad un recente libro di Samuel Rouvillois», *Ecclesia Orans* 15 (1998) 115-124.

## II. TRASFONDO FILOSÓFICO DE LA «CUESTIÓN LITÚRGICA»

A partir de la confrontación con la modernidad, que marca el origen de un interrogar —filosófico y teológico— sobre la liturgia cristiana, y de la posibilidad abierta, en contexto postmoderno, se pueden establecer algunos criterios para la valoración crítica de la forma en que Rouvillois concibe la mediación simbólica.

### 1. Confrontación

Una *filosofía de la liturgia* es sólo otra forma de expresar una realidad inquietante: si la liturgia *da que pensar*<sup>5</sup> es porque en ella algo hay de problemático. El nacimiento de una teología litúrgica corresponde tanto al deseo de hacer emerger el más profundo sentido y la importancia de la liturgia para el cristianismo, como a la confrontación con el contexto cultural en el cual fue posible su devaluación. La cuestión sobre el papel del rito en el cristianismo será provocada en gran parte por la *modernidad*.<sup>6</sup> Por eso, la necesidad de justificar la liturgia *sin abandonar el campo del pensamiento moderno* constituirá una de las características principales de la «cuestión litúrgica»; lo que le dará un explícito perfil filosófico. Concretamente, la modernidad plantea el problema de cómo conciliar mística y culto.<sup>7</sup> Precisamente en torno a esto asistiremos, en el contexto del movimiento litúrgico, a dos episodios de carácter marcadamente filosófico: el esbozo filosófico y fenomenológico de justificación de la liturgia, intentada por Maurice Festugière, y la intervención de los Maritain sobre liturgia y contemplación. Dos respuestas diversas y opuestas entre sí, pero que ponen de manifiesto el trasfondo filosófico en juego.

Maurice Festugière fue el primero en buscar respuesta al interrogante en el campo de la filosofía y de la fenomenología de la religión, ahondando la rela-

5. La fórmula, referida al símbolo, es de P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus 1982, pp. 489-498.

6. Así, para Casel, la dificultad ante el *Kultmysterium* se debe al hecho de que «même dans l'ordre naturel, nous avons perdu la langue des mystères. Il y a autant de distance entre la pensée moderne et la forme de pensée qu'impliquent les mystères qu'entre le jour et la nuit. Repliée sur l'horizon terrestre, la pensée moderne est devenue incapable de concevoir le mystère» (O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, Paris: Cerf 1964, p. 277 [= *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg: Pustet 1932]).

7. «À notre époque, on parle beaucoup de mysticisme: mais comment concilier une tendance qui poursuit et obtient, dans le silence et l'immobilité, l'union immédiate avec Dieu, et une activité qui multiplie l'image, la parole et le geste pour le glorifier?» (M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, Maredsous: Abbaye de Maredsous 1913, p. 9).

ción entre el momento ritual y la experiencia religiosa en general.<sup>8</sup> En su discusión con el jesuita Navatel se revela el horizonte fundamental en el que Festugière pretendía ubicar la liturgia. Mientras para el primero la liturgia era simplemente una forma representativa para expresar «verdades ya conocidas, practicadas y vividas»,<sup>9</sup> para el segundo, manteniendo la definición de la liturgia como culto *externo*,<sup>10</sup> ésta debería ser considerada como «objeto y ocasión de experiencia religiosa»<sup>11</sup> y, por tanto, tenida por irrenunciable para el cristianismo.

Cuarenta y cinco años después, el problema continúa siendo el mismo. Para los Maritain, hay una radical dicotomía entre el culto externo y el culto interno. Por eso, una cosa es la *participación* de la Iglesia en el Misterio de Cristo y otra la *manifestación* de tal hecho espiritual. Con este razonamiento se criticaban las iniciativas del movimiento litúrgico, cuya «sistematización pseudolitúrgica más que elevar el elemento social humano con cuanto es espiritual, tiende a someter la vida espiritual al elemento social humano».<sup>12</sup> El problema no es la afirmación del elemento espiritual en la liturgia, sino la contraposición a lo «externo», ritual y social. En estos términos, cualquier intento de valoración de la liturgia tiende a ser leído unilateralmente. La «hipoteca» que la liturgia debe pagar a la sensibilidad moderna —con el riesgo de su autoanulación— al separar lo público de lo privado, tiene su traducción teológica en una visión de la liturgia como expresión externa de algo ya acontecido en la interioridad, manteniendo separadas la contemplación, que deriva del don del Espíritu, y la liturgia, que deriva de la virtud de religión.<sup>13</sup> Pero, de esta forma, más que justificar la necesidad de la liturgia, ¿no estaremos convirtiéndola en vana?<sup>14</sup>

8. «Infatti non è prevalentemente *teologico* l'interesse di Festugière. Anzi, come teologo egli è quasi sempre generico e deludente. Nel suo caso si deve parlare piuttosto di un *filosofo* che tenta di riformulare il *fondamento* della liturgia per la fede cristiana e che per questo rende anche —sebbene spesso solo indirettamente— un prezioso servizio alla teologia» (A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova: Messaggero 1999, p. 120).

9. Cf. J.-J. NAVATEL, «L'apostolat liturgique et la piété personnelle», *Études* 50 (1913) 449-476, aquí 455.

10. A pesar de la intervención a su favor (cf. L. BEAUDUIN, «Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel», *Questions Liturgiques et Paroissiales* 4 [1913-1914] 83-104), en una carta del 2 de junio de 1913, Beauduin llegaría a decir a Festugière: «Je ne m'explique pas encore pourquoi vous jugez le mot extérieur nécessaire dans la définition de la liturgie.» Cf. A. GIROLIMETTO, «Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914», en F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Roma: Centro Liturgico Vicenziano 1999, pp. 211-274, aquí 226.

11. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique*, 11.

12. J. MARITAIN – R. MARITAIN, *Vita di preghiera. Liturgia e contemplazione*, Roma: Borla 1979, p. 130 [= *Liturgie et contemplation*, Bruges: Desclée de Brouwer 1959].

13. *Ibid.*, 90.

14. «Los Maritain acaban por ver en la liturgia sólo el soporte de una contemplación, en la que tienen puestas todas sus complacencias, y que procuran fomentar alegorizando los vocabula-

## 2. Posibilidad

Si el trasfondo filosófico de la cuestión litúrgica aparece en confrontación —polémica o inadvertida— con la sensibilidad moderna, hoy cabe preguntarse si la así llamada *postmodernidad* agrava o si, por hipótesis, nos abre una solución al problema. Hay aquí dos aspectos a considerar, de cuya forma de concebir su relación depende en gran medida la orientación seguida por la teología: la revalorización del pensamiento simbólico y la dificultad en reproponer una ontología.

El paso de lo ontológico a lo simbólico tiene su centro en el fenómeno de la secularización. La ambigüedad de la secularización, en continuidad con el cristianismo, en su afirmación contra el panteísmo (el mundo, la sociedad, no son divinos), y al mismo tiempo en ruptura con él, por el encierro en la inmanencia, ha destruido el potencial de sentido de la razón simbólica sufriendo simultáneamente la venganza de la trascendencia con el «retorno de los dioses». Sin embargo, es posible proceder a la rehabilitación de la razón simbólica gracias a la oportunidad abierta por el desengaño de la razón instrumental: la recuperación de lo simbólico, despreciado como flaqueza por la modernidad, constituye, así, la fuerza del «pensamiento débil» postmoderno.<sup>15</sup>

La postmodernidad ve la relación entre trascendencia e inmanencia como *diferencia*, y el tiempo, por tanto, como *suspensión*; de ahí derivan las dificultades delante de la ontología y de la metafísica.<sup>16</sup> Así, a la emergencia de lo simbólico, corresponde la desaparición del ontológico-metafísico; pero esto no representa una caída en el nihilismo, sino una posibilidad de pasar del ser ahistórico a la *κένωσις* de Dios.<sup>17</sup> Ahora bien, puesto que la *continuidad* entre

---

rios y la terminología, las imágenes y los ritos. Llegados al límite de esta tendencia, se entregarían a una especie de monofisismo litúrgico, en el que interiorizan el misterio hasta un grado extremo con el consiguiente detrimento de la sensibilidad colectiva de pueblo reunido en “asamblea”» (E. VILANOVA, «“Liturgie et contemplation” de Jacques y Raïssa Maritain. Una relectura, veinte años después», *Phase* 112 [1979] 299-307, aquí 301). En la perspectiva de Vilanova, «el rito contiene y conserva la contemplación» y «la contemplación sostiene, alimenta, vivifica y, en el instante oportuno, recrea el rito, confiriéndole sin cesar, en el contexto de las palabras y gestos, la necesaria hechura sacramental» (VILANOVA, «Liturgie et contemplation», 303).

15. Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Hacia la comunidad, 3: Los sacramentos liturgia del prójimo*, Trotta: Madrid 1995, pp. 15-42.

16. Cf. L. BOEVE, «Postmodern Sacrament-Theology retelling the Cristian Story», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 326-343.

17. «L'indebolimento che la filosofia scopre come tratto caratteristico della storia dell'essere si chiama secolarizzazione, intesa nel senso più ampio, che abbraccia tutte le forme di dissoluzione del sacro caratteristiche del processo di civilizzazione moderno. Se però la secolarizzazione è il modo in cui si attua l'indebolimento dell'essere, e cioè la *kénōsis* di Dio, che è il nocciolo della storia della salvezza, essa non andrà più pensata come fenomeno di abbandono della religione, ma come attuazione, sia pure paradossale, della sua intima vocazione» (G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, [s. l.] 2002, pp. 27-28).

Creador y creatura (*exitus-reditus*) no se da simplemente como ontología, se comprende que ya no sea posible decir *sin más* que el misterio de Dios se hace presente en la liturgia y que, en respuesta, el hombre alza, por la gracia, la voz en alabanza. El desafío contextual reclama el centrarse de la reflexión sobre la *mediación simbólica*, concretamente, en orden a ver en el símbolo la donación misma del ser divino y, consecuentemente, a discernir lo específico cristiano en el marco de la dimensión religiosa del humano.

### III. LA MEDIACIÓN SIMBÓLICA SEGÚN ROUVILLOIS

Empleando los términos de Rouvillois, podemos decir que la liturgia nace del intento del *cuerpo* de unirse a la *sabiduría*. El libro se desarrolla, indagando las condiciones de posibilidad de dicha unión, a partir del paradigma corporal.<sup>18</sup> Ahora bien, ante este problema típicamente moderno, caben, como he intentado mostrar, dos opciones: aceptar las condiciones epocales del pensamiento, sin sucumbir ante ellas, para reafirmar la liturgia (Festugière); o asumir inadvertidamente como propios los presupuestos modernos que, en realidad, acaban por reducir la liturgia a algo accesorio (los Maritain). Mientras la primera posición aparece casi como anticipación de la operación que la postmodernidad supone, ya la segunda acaba por derivar en la traducción de una «premodernidad» idealizada. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si se aceptara la perspectiva simbólica (post-moderna), pero en el marco de una ontología de la creaturalidad (premoderna)? En estos términos, la intención de fortalecer una visión teológica basada en la verdad delante de un pensamiento metaforizante, tendencialmente agnóstico —aunque por inercia— es evidente, pero ¿será adecuada? Y, sin embargo, éstas parecen ser las bases del pensamiento de nuestro autor.<sup>19</sup>

Para ilustrar esta hipótesis, en un primer momento, describiré el movimiento que la mediación debe seguir, de acuerdo con Rouvillois, en relación a la adoración. Luego, en una valoración crítica, someteré la tesis a discernimiento

18. Cf. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 9, 15, 23-24, 30, 35-36. En este estudio no llegaré a poner en discusión la perspectiva cristológica de la tercera parte de la obra sobre el sacrificio. Sin embargo, al centrarme en la mediación simbólica, me muevo en la dirección que ve la liturgia como *exposición corporal* del creyente a la *acción espiritual* del Resucitado y que, por tanto, concibe la mediación simbólica como «efectividad» —no simplemente «representación» o «realización»— de la fe, en su referirse al cuerpo «entregado» y a la sangre «derramada» de Jesús. Cf. SEQUERI, «La presenza e il fare», 35-38.

19. Creo poder ilustrarlo con palabras del mismo Rouvillois, cuando afirma: «conjoindre si radicalement le corps à l'adoration chrétienne et à la communion fraternelle à partir de la médiation liturgique du corps offert du Christ, c'est provoquer à vivre le corps dans la présence même de Celui qui en est le Créateur, mais c'est aussi prendre de risque d'identifier l'absolu de l'amour au vécu corporel de l'amour. Le corps devient alors le lieu propre de l'amour et celui-ci est considéré comme inexistant s'il n'est pas ressenti de manière sensible» (ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 332).

a partir del juego entre presupuestos teológicos y proposiciones filosóficas. Una breve referencia al «progreso teológico» de la liturgia en relación a lo que se puede llamar *ruptura epistemológica* permitirá no sólo comprender el punto problemático en la perspectiva filosófica de nuestro autor, sino, además, pasar a la necesidad de replantear el tema en el campo teológico. Pero me parece justo mencionar, como premisa, la percepción que el mismo Rouvillois tiene de la «cuestión litúrgica», o sea, de la presencia de la liturgia en un mundo «postlitúrgico».

### 1. *Presencia*

En la perspectiva de una mirada filosófica de la liturgia, es posible «partir del rito para regresar a la liturgia pasando por el culto».<sup>20</sup> Aunque se trate aquí de una «liturgia viva» o de la «experiencia litúrgica», la liturgia es sometida a un «discernimiento transfenomenológico».<sup>21</sup> La intención de la mirada filosófica es llegar a la «realidad», a la «cosa en sí misma».<sup>22</sup> Pero, ¿cuál es la motivación presentada para esta investigación filosófica? ¿Por qué es necesario llegar a tratar reflexivamente la interioridad de la liturgia?

Para Rouvillois, en el mundo occidental, la liturgia ha perdido el estatuto de *sujeto*, para pasar a ser *objeto* de investigación, en busca de la coherencia perdida. Su presencia ya no es inmediata a la conciencia del hombre moderno; ya no se buscan en la liturgia las raíces del origen litúrgico de nuestra civilización. La presencia de la liturgia oscila, así, entre la memoria y el inconsciente del hombre «postlitúrgico».<sup>23</sup>

«Privar una civilización de la liturgia, es exponerse al peligro de reflujos tanto más profundos cuanto se trata de una presencia dada no solamente por la palabra, sino también por el gesto.»<sup>24</sup>

Sólo una liturgia centrada en la adoración podrá sobrevivir al empobrecimiento. En verdad, la liturgia carga con una pesada herencia, desde el impacto

20. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 19: «on voit comment il serait possible partir du rite pour remonter à la liturgie en passant par le culte. En analysant la structure symbolique du rite, puis en précisant sa forme cultuelle et donc religieuse, on découvrirait la liturgie comme un rite religieux communautaire, comme une oeuvre cultuelle publique». Para las nociones de *rito*, *liturgia* y *culto*, asumidas por el autor, cf. *ibíd.*, 15-19.

21. Cf. *ibíd.*, 19.

22. *Ibíd.*, 20, 22. Por este motivo se aparta la filosofía de la mirada estructuralista de las ciencias humanas y de la mirada de fe de la teología. Cf. *ibíd.*, 19-24; cf., además, 26-27.

23. Cf. *ibíd.*, 11-14.

24. *Ibíd.*, 14: «Sevrer une civilisation de la liturgie, c'est risquer des refoulements d'autant plus profonds qu'il s'agit d'une présence non seulement donnée par la parole, mais aussi par le geste.»

de la crítica moderna,<sup>25</sup> hasta la ruptura entre una «liturgia de cristiandad» y una «liturgia cristiana» abierta al mundo, pero oscilante entre la «momificación» y la «transgresión» de las tradiciones.<sup>26</sup> Sin embargo, queda siempre el cuerpo del hombre, como hogar (*foyer*) de la liturgia.<sup>27</sup>

## 2. «Effacement»

«La liturgia no existe sino gracias al cuerpo, mas su alma es religiosa, artística y política.»<sup>28</sup> «El alma es ética, la materia orgánica es comunitaria, mas el cuerpo es artístico.»<sup>29</sup> He aquí, con palabras del mismo Rouvillois, la síntesis de su forma de ver la liturgia. La interioridad ética —la apertura de la creatura al Creador, en adoración,<sup>30</sup> que sostiene la voluntad amante, remitiendo a la filantropía— y la exterioridad simbólica —expresada por el arte y la comunidad— constituyen el «cuerpo litúrgico». Pero, ¿cómo concebir su relación? ¿Es la ética la que constituye lo simbólico o es éste el que la instituye?

Rouvillois estudia, por tanto, la liturgia en estas tres dimensiones: ética, artística y política,<sup>31</sup> pero la cuestión principal gira en torno a la articulación de la interioridad y de la exterioridad. Y aquí, el punto de partida lógico es la consideración «fenomenológica» de la *persona*, superando su delimitación «lógica», pues «una vez que ella descubre su ser, afirmando: “yo soy” —no a partir del *cogito*, sino a partir de la experiencia de su existencia concreta—, ella se pone mas allá de la distinción objetivo-subjetivo, exterioridad-interioridad».<sup>32</sup>

25. «Il n'est pas facile d'accomplir un acte liturgique après plusieurs siècles de sclérose de l'art sacré et liturgique, après les suspensions de Nietzsche et de Freud sur le sacrifice, la compassion, le corps et l'amour» (ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 335).

26. Cf. *ibíd.*, 335-336.

27. He aquí, aquel que es, para Rouvillois, «le seul moyen d'un renouvellement accomplissant la liturgie: le récentrement sur le corps de l'homme tourné dans l'adoration vers le Tout-Autre, et ouvert à la communion avec l'autre home, qui en sourd comme une surabondante gratuité» (*Ibíd.*, 342).

28. *Ibíd.*, 10: «La liturgie n'existe que grâce au corps, mais son âme est religieuse, artistique et politique.»

29. *Ibíd.*, 111: «L'âme est éthique, la matière organique est communautaire, mais le corps est artistique.»

30. «L'adoration est l'acte de la volonté aimante accompagnant le jugement contemplatif; c'est l'acceptation par la personne, et pour elle, de l'existence de l'Être premier, Source créatrice aimante de tout son être. Par l'adoration l'homme accueille personnellement, et donc librement, sa dépendence existentielle à l'égard de Celui qui est son Créateur. Se décrochant *pour Lui*, l'homme oriente, de manière décisive, sa vie *vers Lui*» (*Ibíd.*, 44).

31. Cf. *ibíd.*, 10, 23-24. Sobre las «tentaciones» que cada una de estas dimensiones conlleva, cf. *ibíd.*, 107-111, además, 328-329.

32. *Ibíd.*, 24: «Lorsqu'elle découvre son être en affirmant: “je suis” —non pas a partir du *cogito*, mais à partir de l'expérience de son existence concrète—, elle se saisit au delà de la distinction objectif-subjectif, extériorité-intériorité.»

Somos así conducidos hasta el tema de la mediación corporal y, concretamente, hasta la función mediadora del gesto. El cuerpo realiza *inmediatamente* la presencia del espíritu a la persona. Así encarnado, a su vez, el espíritu da un carácter personal al cuerpo. En el gesto, por tanto, la persona expresa la mediación entre la vida noética y su forma encarnada.<sup>33</sup> Por eso, «el cuerpo en el gesto es como la presencia visible, para el hombre y en él, de su propia humanidad».<sup>34</sup>

El cuerpo está, así, en el origen de la voluntad amante y de la acción *a través* del gesto. Ahora bien, mientras el gesto artístico implica la mediación en orden a dar forma humana a la materia, ya el gesto de amor, más que la manifestación o la comunicación, busca la comunión inmediata. De ahí que si el cuerpo es *condición* de la adoración, sin embargo, no resulta determinante para su cumplimiento.<sup>35</sup> El gesto es necesario en el interior del amor interpersonal para pasar de la unión afectiva a la unión efectiva,<sup>36</sup> pero en la adoración es imposible concebir una unión efectiva; por eso el gesto debe ser aquí de pura gratuidad, la cual hará posible que el acto de la persona (autonomía) llegue a ser acto de la creatura (heteronomía), que se entrega al Creador.<sup>37</sup> En esto consiste el acto ético adorante.

La exterioridad artística y política podrán unirse a la adoración, por medio del gesto, en la medida en que la «imiten». El arte, en cuanto gesto de gratuidad, puede llegar a la adoración. «Imitando» el acto ético, el arte puede ser «atravesado» por la adoración.<sup>38</sup> La comunidad política no es propiamente un conjunto de personas en cuanto tales, sino en cuanto pueden poner algo en común. Ahora bien, sólo es posible poner algo en común con el cuerpo. El cuerpo nos hace participar del mundo material y del mundo biológico y, así,

33. «Par le corps, la présence de l'esprit est présence personnelle, et cela de manière immédiate. Mais en cela aussi, le corps se personnifie, l'esprit s'y incarne puisqu'il s'y manifeste, et il devient d'autant plus de corps de la personne. Cette présence de la personne par et dans le corps est comme l'effet intentionnel de l'intégration du corps dans le *je suis* de la personne; l'accroître ou la voiler dépendra de la vie noétique et de son incarnation par et dans les gestes» (Ibíd., 59).

34. Ibíd., 60: «le corps dans le geste est comme la présence visible, pour l'homme et en lui, de sa propre humanité».

35. Cf. ibíd., 61.

36. Cf. ibíd., 61, además, 47.

37. «Voulant s'offrir au Créateur dans *tout* ce qu'elle est —et non pas d'abord dans son âme, *puis* dans son corps—, la gratuité du geste vient permettre d'*accomplir* la donation de soi *comme créature*. Le geste peut en effet, par sa gratuité même, faire participer le corps au don de soi dans l'adoration. [...] La gratuité du geste devient l'initiatrice et l'épiphanie de la gratuité du don» (Ibíd., 62).

38. «L'ordre éthique ne peut pas être intégré comme tel par l'ordre artistique, et l'ordre artistique ne peut s'aligner sur l'ordre éthique: il ne peut que le *mimer*, c'est-à-dire le transposer symboliquement. Et cette transposition symbolique est nécessaire pour que l'acte éthique d'adoration, ou d'action de grâces par exemple, puisse *traverser* l'acte artistique sans que l'un dévie l'autre» (Ibíd., 74).

hace posible la relación interpersonal.<sup>39</sup> Por tanto, a través del gesto, nace también la comunidad.<sup>40</sup> La estructuración comunitaria (en cuanto «cuerpo intencional»), más que al arte, hace referencia a la adecuación del gesto, esto es, a la *justicia*.<sup>41</sup> Por lo que, de la necesidad de «poner en común», se pasa a desear el «bien común».<sup>42</sup> La inteligencia política del bien común es la condición del ejercicio personal del acto político y, por tanto, también del acto litúrgico. Sin embargo, la comunidad no aporta nada a la adoración, aunque le ofrezca un nuevo ámbito para su manifestación: el tejido relacional que une a los hombres en adoración.<sup>43</sup> Es en medio de la comunidad humana como la adoración llega a asumir la vida de la persona. Por otra parte, en esta relación inmediata con el Creador, el otro es reconocido como *prójimo*. Pero, en definitiva, ¿es necesaria la liturgia a la comunidad política?

Además de permitir una plena epifanía de la *persona* en la liturgia, la mediación simbólica es determinante para el conocimiento de cada uno, de los demás y del mundo.<sup>44</sup> Esto es así porque la liturgia implica simultáneamente:

a) el actuar (*agir*) ético: el símbolo permite movilizar la persona en su totalidad, pero no determina el acto de voluntad. El actuar no es estructurado por el símbolo, pero éste es el medio privilegiado de cumplimiento personal de la acción y de su manifestación;<sup>45</sup>

b) el hacer (*faire*) artístico: el lugar propio de la manifestación de la acción es el *trabajo* y el *arte*. El símbolo es, a la vez, «fuente» y «efecto» de la actividad artística

---

39. «Seul le corps permet une mise en commun; en effet, si nous partageons la même humanité, c'est par la nature et donc fondamentalement par le corps. Comme le corps fait participer l'homme à l'univers matériel et au monde des vivants, par cette participation, il fait participer l'homme à l'homme et permet la communion interpersonnelle, puis la *koinonia* communautaire» (Ibíd., 81). «La vie personnelle de l'homme est structurée par son lien singulier avec chaque autre homme et en même temps, parce qu'il est et a un corps, toute une part de ce qu'il est — *a fortiori* de ce qu'il a — est mise en commun, participée entre plusieurs. Et cette mise en commun, pour respecter chaque lien personnel, réclame d'être ordonnée, organisée à la fois selon un choix personnel et selon la structure de ce qui est mis en commun» (Ibíd., 83-84).

40. Ibíd., 83.

41. Ibíd., 85.

42. «L'homme doit pouvoir, s'abstrayant de sa place dans la communauté, saisir la communauté selon une certaine unité pour être capable de s'y engager "en connaissance de cause", et agir en vue de ce qui n'est alors plus simplement mise en commun, mais bien commun. Autrement dit, l'homme ne peut saisir le bien politique, et agir en vue de celui-ci, que s'il comprend le lien entre ce qui est mis en commun et le bien des personnes, la justesse de l'ordre existant dans le corps communautaire au regard des exigences éthiques auxquelles il veut répondre» (Ibíd., 86).

43. «On voit donc que la communauté, si elle n'ajoute rien à l'adoration, offre un champ nouveau à la manifestation et à l'incarnation de la louange, de l'action de grâces et de l'abandon, mais uniquement à travers le tissu de relations interpersonnelles unissant ceux qui veulent adorer» (Ibíd., 90-91).

44. Cf. ibíd., 132-133.

45. Ibíd., 133-134.

y fabril.<sup>46</sup> Más aún, el símbolo es cognitivo (mimesis cognitiva), pero apela también a la acción (mimesis eficiente): el hacer es, por tanto, *necesario* al actuar.<sup>47</sup>

c) la actividad política: la mediación simbólica da lugar al empeño político, conaturalizando la persona, ubicada en su lugar comunitario propio, a la voluntad justa.<sup>48</sup> «La comunidad es una obra viva por hacer y rehacer constantemente»<sup>49</sup> que «debe ser concebida simbólicamente para poder ser estructurada como comunidad humana.»<sup>50</sup>

En la convergencia de las tres dimensiones, de acuerdo con la lógica corporal de la comunidad, tenemos el «cuerpo litúrgico».<sup>51</sup> Sin embargo, en este movimiento hay una «disimetría» en la relación —tanto del arte como de la comunidad— con la *persona* y con la *ética*.<sup>52</sup> ¿Qué significa esto? En realidad, lo que está en juego es la forma de relacionar la interioridad adorante y la exterioridad artística y comunitaria de la liturgia. En la pregunta sobre la calidad del vínculo que une el arte y la comunidad a la adoración, está ya implícita una respuesta sobre la *función de mediación* que aquellas realidades externas cumplen. Concretamente, es bajo la vertiente política como el problema deviene

---

46. «*Source*, parce que c'est la connaissance symbolique qui appelle l'efficience du travail et en est la mesure, et *effet*, parce que l'oeuvre achève et termine le faire humain. On peut même dire que celui-ci naît de la médiation symbolique: l'homme découvrant le monde à travers le symbole s'aperçoit qu'il peut inverser la *mimesis* cognitive en *mimesis* efficiente, et c'est dans le mouvement incessant de cette double médiation que s'accomplissent l'art et le travail» (Ibíd., 135).

47. Cf. ibíd., 137. «Si l'agir dépasse le symbole, alors que le faire le concretise dans l'oeuvre, on peut affirmer que la qualité symbolique de l'action humaine est le signe caractéristique qui révèle la présence d'un engagement personnel» (Ibíd., 132).

48. Cf. ibíd., 144.

49. Ibíd., 145: «la communauté est une oeuvre vivante à faire et à refaire constamment».

50. «Pour devenir une communauté humaine, le corps communautaire doit être organisé en vue du bien personnel de ses membres, et pour cela doit être pensé comme une oeuvre: la communauté doit être conçue symboliquement pour pouvoir être structuré comme communauté humaine» (Ibíd., 146).

51. Cf. ibíd., 153-177 (c. VIII: «Le corps liturgique»).

52. Para el arte, cf. ibíd., 68: «la relation interpersonnelle peut assumer le projet artistique —l'amour peut intégrer la beauté—, mais l'art, s'il peut manifester la volonté aimante, est intrinsèquement inapte à l'assumer, à l'intégrer». Para la comunidad, cf. ibíd., 80: «La communauté, comme l'art et le geste, conditionne la relation interpersonnelle, mais ne la détermine pas. Et cependant, l'accomplissement personnel de cette relation aimante n'existe que dans l'intégration du geste, de la symbolique du corps et de la dimension communautaire.» Respecto de la comunidad, si es verdad que la persona no puede ser puesta en común (cf. ibíd., 81), ya no es evidente que también la adoración no pueda ser puesta en común (cf. ibíd., 90). Por lo contrario, sólo una adoración comunitaria y, por tanto «puesta en común», puede aparecer como «evidencia simbólica» de una adoración imposible de «poner en común», abriendo la comunidad concreta y particular a la universalidad que la instituye.

explosivo;<sup>53</sup> lo demuestran bien las dificultades —teóricas y prácticas— en torno de la «participación activa».

La mediación simbólica hace, para Rouvillois, la síntesis de tres realidades mediadoras: el cuerpo, la imaginación y el concepto. El paso del conocimiento sensible al conocimiento afectivo es posible a través del cuerpo, pero es asumido por la imaginación. El concepto permite la presencia de lo real al espíritu.<sup>54</sup> Sin embargo, el concepto es insuficiente para que la persona se implique en un lazo de amor personal; por eso, el conocimiento sensible debe conjugarse al conocimiento afectivo. La mediación simbólica es, por tanto, la mediación del actuar (*agir*) personal.<sup>55</sup> En el símbolo, tal como lo describe Rouvillois, la *imagen* remite a una *inteligibilidad* y a una *configuración afectiva*.<sup>56</sup> En cuanto *icono*<sup>57</sup> el símbolo va a permitir la implicación de la persona en la voluntad amante y eficiente. Pero el símbolo está destinado a «desaparecer» (*s'effacer*) porque «la mediación simbólica envuelve el actuar amante y dispone para él, mas no sabría ser un *intermediario* en el interior del lazo de amor».<sup>58</sup>

---

53. «Notre question est de savoir si la liturgie est nécessaire à la communauté politique. L'adoration ne nécessite pas la liturgie et, au regard de la mobilisation personnelle que réclame un tel acte pour être vécu en vérité, la lourdeur inévitable du communautaire semble au contraire exclure adoration personnelle et action symbolique communautaire. L'adoration peut, par l'abandon, assumer le communautaire et peut même, par le geste et l'art, s'en servir comme pédagogie ou épiphanie. Mais si la liturgie n'est pas liée à la communauté par un lien de nécessité, la tentative liturgique est nécessairement vouée à l'échec par manque de cohésion interne» (Ibid., 92).

54. «Par le concept, le réel, en tant qu'intelligible, est présent à l'esprit et ce n'est que dans cette présence, interne à la connaissance, que l'homme peut recevoir ce qui est autre, et s'engager dans le monde et envers l'autre homme» (Ibid., 119).

55. Cf. ibídem.

56. «Le symbole, concrètement, est toujours une réalité sensible, mais qui, par la forme intentionnelle, l'image, qu'elle induit dans l'homme, renvoie intentionnellement à une certaine intelligibilité et à une certaine *configuration* affective. Mais ces deux derniers poles sont indissociables: le renvoi à la signification passe par la configuration affective, et réciproquement» (Ibidem, n. 3).

57. Cf. ibídem., 120.

58. «L'homme ne peut donner à connaître ce que l'amour personnel ou l'adoration pressentent, sans que l'intelligence puisse le discerner, qu'à travers le symbole, rectifié par la recherche contemplative de la vérité. Mais le symbole et la médiation symbolique, s'ils permettent l'engagement le plus personnel, sont appelés ultimement à s'effacer: dans l'ordre de la connaissance devant le regard de sagesse, et dans l'ordre de l'amour devant l'acte de la volonté par et en lequel la personne accueille l'autre et se donne à lui. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas, au sens strict, de médiation dans l'ordre de l'adoration ou même de l'amour personnel: la médiation symbolique est une médiation dans l'ordre de la connaissance pratique, et non pas dans l'ordre de la volonté aimante. La volonté aimante, parce qu'elle se porte vers l'autre en tant qu'autre, ne peut pas se servir du symbole qui se substitue —même si c'est pour y conduire— à l'autre. Mais la volonté efficiente —présente dans l'*exercice* de l'amour personnel par le geste—, parce qu'elle est immédiatement déterminée par l'objet de la connaissance pratique, est, elle, inséparable du symbole. Autrement dit, la médiation symbolique enveloppe l'agir aimant et

Llegamos, así, al punto central de la forma en que Rouvillois piensa la mediación simbólica. Haciendo la transposición para la realidad litúrgica, esto significa que la liturgia debe ser «traspasada» por la adoración, y que, en la liturgia, en ese mismo movimiento de gratuidad, toda mediación simbólica debe dar lugar a la inmediatez de la relación amorosa.<sup>59</sup> Este esquema puede corresponder a una visión de los sacramentos como irrupciones de la gracia ya presente y actuante en el mundo desde siempre,<sup>60</sup> pero, tal como aparece en esta óptica teológica, sólo a costa de sobrepasar la mediación (categorial), en nombre de una inmediatez (trascendental) ya dada.

Al aceptar la mediación de lo sagrado, reduciendo, al mismo tiempo, los símbolos y ritos a «índices» de la realidad divina, no se escapa de la idolatría<sup>61</sup> o, como piensa Rouvillois, del «ateísmo litúrgico».<sup>62</sup> No se trata aquí de confundir «fenómeno» y «fundamento», sino de reconocer que sólo se llega al fundamento *a través* del fenómeno y que el fundamento sólo se nos ofrece *en* el fenómeno: querer llegar *inmediatamente* al fundamento ¿no será acaso una sutil forma de idolatría?

Una vez que Rouvillois parece compartir la sensibilidad postmoderna — basta pensar en la relación simbólica establecida a partir del cuerpo como paradigma— al mismo tiempo en que propone una ética con resonancias premodernas —la distancia y la dependencia de la creatura hacia el Creador— se requiere un discernimiento.

### 3. Discernimiento

Si la premodernidad aceptaba la distancia (finito-Infinito) y su superación por justicia en el culto, para la modernidad está en cuestión la autonomía (del finito) respecto a toda heteronomía, por tanto, el culto pasa a ser del ámbito privado y de la libre decisión. Su valor reside en lo «interno» y «espiritual». En

---

y dispose, mais elle ne saurait être un *intermédiaire* à l'intérieur du lien d'amour. Celui-ci ne serait plus extatique, il demeurerait en deçà de l'autre comme autre. Aussi, pour exprimer cette médiation enveloppante s'effaçant devant l'agir personnel, avons-nous utilisé le terme de «traversée»: le symbole doit pouvoir être traversé par l'acte étique» (Ibíd., 121-122).

59. Haciendo valer la frecuente —casi nostálgica— analogía con la relación de amor entre el hombre y la mujer. Cf. ibíd., 60, 64-65, 81-82, 103-104, 121-122, 223-224, 234.

60. Cf. K. RAHNER, «Sulla teologia del culto divino», en ID., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma: Paoline, 1982, pp. 271-283.

61. Así, por ejemplo: R. SERPA, «La religione, il sacro e il santo», *Sapienza* 55 (2002) 257-269. El autor define la idolatría como «l'identificazione, e quindi la confusione, del Mistero con le sue mediazioni simboliche con l'intenzione di dominarlo e di averlo possesso, dominando e avendo in possesso le sue mediazioni» (p. 267).

62. Así como el «ontologismo teológico» —confundir Dios con el conocimiento de Dios— resulta en ateísmo; así el «ontologismo litúrgico» —confundir el ejercicio litúrgico con el acto de adoración— resultaría en «ateísmo litúrgico». Cf. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 330.

contexto postmoderno ¿cómo presentar la relación con la ontología supuesta por el intento de justificación del culto? ¿Será posible no darse cuenta de la ruptura?

### a) *Ruptura*

En su reciente introducción a la Constitución conciliar sobre la liturgia, Pere Tena la inserta en un contexto de *progreso teológico del sentido de la liturgia*.<sup>63</sup> Cristalizado en los principales documentos del magisterio católico sobre la liturgia —la encíclica *Mediator Dei*, la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*— el proceso se desarrolla «enmarcado» por las iniciativas del *movimiento litúrgico*<sup>64</sup> y por la sospecha del *movimiento de desacralización y secularización*. En estos documentos se habla gradualmente de las dimensiones cristológica y eclesiológica de la liturgia, insertas después en el contexto de la historia de la salvación y finalmente en relación a la misma economía trinitaria. De una liturgia entendida como «culto», «virtud», «religión», hemos llegado a una comprensión de la liturgia como *opus Trinitatis*. Pero ¿no basta esta sumaria referencia a lo que hemos superado y a lo que hemos adquirido para interrogarnos sobre el proceso? ¿Cuál es la presuposición que nos hace ver en la *remoción* del espesor antropológico de la liturgia, a favor de la *concentración* en su densidad teológica, un *progreso*? La respuesta parece evidente: en esa centralidad consiste la liturgia cristiana y no en el mero rito, connotado con la soberbia humana que, por sus fuerzas, intenta alcanzar a Dios. Pero ¿cuál es el origen de esta forma de reducir el rito a lo antropológico, a su vez reducido a lo inmanente?<sup>65</sup> La teología moderna ha asumido el punto de vista de sus detractores y ha aceptado construir sobre la arena de una inaceptable *ruptura epistemológica* que aparta irremediabilmente lo teológico de lo antropológico. De esto se hace eco la forma en que Tena habla de las dificultades en torno a la liturgia:

63. Cf. P. TENA, «La constitució *Sacrosanctum Concilium*», en *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003, pp. 27-44, 33-35. En la misma línea, cf. C. BRAGA, «La natura della liturgia nella *Mediator Dei* e nella *Sacrosanctum Concilium*», en CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis*, 25-48.

64. «El valor básico del movimiento litúrgico del siglo XX ha sido haber puesto a plena luz otra vez en la Iglesia el sentido básico de la liturgia» (TENA, «La constitució *Sacrosanctum Concilium*», 33). Con este criterio, podríamos decir que nos encontramos todavía en «movimiento litúrgico», pues el esfuerzo por la determinación del sentido teológico de la liturgia llega a nuestros días.

65. «La pregunta que ha de plantearse es qué significa y a qué se debe que la antropología general desatienda de tal modo el hecho de que la referencia a Dios es constitutiva del hombre en su ser humano, de que su singularidad consiste en ser religioso» (W. PANNENBERG, «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», *Concilium* 86 [1973] 398-416, aquí 409).

«El movimiento de desacralización y de secularización no podía dejar de influir negativamente, llevando la liturgia hacia *una dimensión exclusivamente antropológica* y, por tanto, a una autocelebración de la asamblea. [...] El resultado práctico de estas influencias negativas ha consistido en *un descenso*, visible en no pocos casos, *del sentido de adoración y de alabanza* esenciales en la celebración litúrgica.»<sup>66</sup>

En términos semejantes, Rouvillois habla de una «inversión litúrgica»: revelando la *persona* en su extrema dignidad, la liturgia corre el peligro de centrarse en el hombre.<sup>67</sup> Esto ocurre siempre que se confunde la modalidad cristiana con su manifestación religiosa, la cual, apartada de esta forma de la adoración, acaba por revelarse infrarreligiosa, hasta la «divinización» idolátrica del hombre.<sup>68</sup> La pregunta que debemos hacernos es: ¿de qué forma influye el prejuicio de la *reducción antropológica*, derivado de la *ruptura epistemológica*, en la manera de relacionar presupuestos teológicos y proposiciones filosóficas? En otras palabras, ¿cuál es la consecuencia de asumir acríticamente la dicotomía fe-religión, en la deseada correlación entre fe y razón?<sup>69</sup>

66. TENA, «La constitución *Sacrosanctum Concilium*», 34-35 (subrayado nuestro).

67. «On pourrait [...] synthétiser la problématique de l'inversion liturgique chrétienne en soulignant comment la personne humaine est dévoilée dans une dignité extrême [...]. Cette mise en lumière de la valeur unique de la personne, appelée à adorer Dieu dans une communion personnelle, n'a de sens que relativement au sacrifice plénier, à l'holocauste du Christ dans sa passion; mais, reçue à travers une liturgie centrée sur l'homme qu'est le Christ, elle risque de n'être accueillie que comme une exaltation de l'homme par lui-même» (ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 333-334). Con estas palabras, el autor testimonia además el *defecto cristológico* de su forma de concebir la mediación.

68. «Le mode chrétien est identifié à sa manifestation et à son vécu dans la liturgie chrétienne. Et, ainsi séparé de l'adoration chrétienne, ce comportement chrétien se révèle infrarreligieux puisqu'il se tourne de la même manière vers Dieu et vers l'homme: Dieu y apparaît tellement humanisé que l'homme y semble divin [...] Ce que Feuerbach développe philosophiquement, l'inversion liturgique chrétienne le manifeste liturgiquement avec toute la puissance symbolique que cela implique» (ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 330). En la misma página (cf. n. 3), Rouvillois trabaja en el horizonte de la ruptura epistemológica, sobre la modalidad de la dicotomía entre «cristiano» y «religioso», de tono barthiano. Sin embargo, «la separación de religión y revelación hecha por Barth no se puede sostener en esos términos, pues la revelación divina, sin perjuicio de su prioridad respecto del hombre que la acoge, sólo está y es revelada allí donde es acogida por él, es decir, en el medio que constituye la religión» (W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, I, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1992, p. 191).

69. En este sentido es de referencia obligada una reciente propuesta de «teología de la fe» que incluye el dato litúrgico en un repensamiento que conjuga la perspectiva trascendental y la perspectiva hermenéutica de la fe, en orden a la reformulación del binomio fe-razón en contexto postmoderno. La religión —en su dimensión histórica y simbólico-sacramental— es vista como figura concreta de referencia en el círculo hermenéutico resultante de la interpenetración de la fe y de la razón, a partir de la hipótesis de identificación de la actitud religiosa con la actitud de fe. Cf. J. DUQUE, *Homo Credens. Para uma Teologia da Fé*, Lisboa: Universidade Católica Editora 2002.

b) *Correlación*

La lectura de Tena ve el descenso del sentido de adoración y de alabanza como consecuencia de una reducción antropológica, la cual, ciertamente, se contrapone al redescubrimiento de la riqueza teológica de la liturgia. De modo semejante, para Rouvillois la adoración debe «atravesar» el cuerpo litúrgico en su dimensión artística y política. Desde mi punto de vista, Rouvillois asume dos *presupuestos teológicos* principales:

- 1) la salvaguardia de la interioridad;
- 2) la distancia entre finito e infinito.

Aquello que más llama la atención es que estos postulados teológicos no son contemporáneos entre sí, perteneciendo a épocas teológicas distintas: como he acabado de ilustrar, el primero es característico de la teología moderna, mientras el segundo pertenece a la forma «premoderna» de concebir la relación del hombre con Dios. La perspectiva que definía la liturgia en términos de culto y religión empleaba este modelo relacional. La religión era pensada a partir de una base metafísica y de una base ético-moral. La primera justificaba la «necesidad» de la religión en proporción a la relación ontológica establecida entre el Ser y la creatura; la segunda justificaba el carácter de «deber» del que se revestía la liturgia, de acuerdo a la relación entre fin y tendencia moral. La religión así concebida tenía su concretización en el nivel social y su plena realización en cuanto religión «sobrenatural». El culto representaba el cumplimiento del deber y de la necesidad de la liturgia.<sup>70</sup> Ahora bien, la actual comprensión teológica de la liturgia pide antes un modelo relacional de tipo intersubjetivo.<sup>71</sup> Para Rouvillois, sin embargo, el hombre se ofrece a la adoración como creatura, mas no como persona; el hombre no se pone delante del Creador como una persona delante de otra<sup>72</sup> porque «el *yo soy creatura* presente en

70. Éste es, en resumen, el esquema presentado por I. GOMÁ Y TOMÁS, *El valor educativo de la liturgia católica*, I, Barcelona: Casulleras 1954, pp. 27-59. Es de notar que, para el autor, el culto se pone como forma de mediación, ya sea en el nivel ontológico, ya sea en el nivel moral: cumpliendo el deber cultural, se hacía posible la relación de la creatura con el Creador, es decir se acortaba la distancia entre finito e Infinito.

71. «Hemos de interpretar el sacramentalismo como una “mediación” que se da en un encuentro real *entre hombres vivientes*, entre el hombre Jesús y nosotros, los hombres, y, por tanto, *como un momento de este mismo encuentro*. Pues si bien el encuentro personal corporal es en cierto aspecto indirecto, es, no obstante *inmediato*, porque lo corporal en cuanto realidad concreta, es un aspecto inmediato expresivo de la subjetividad» (E. SCHILLEBEECKX, «Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios», en J. FEINER – J. TRÜTSCH – F. BÖCKLE [eds.], *Panorama de la teología actual*, Madrid: Guadarrama Madrid 1961, pp. 469-498, aquí 486).

72. «L’homme se découvre dans la lumière de l’Être premier créateur comme créature, comme être créé dépendant de l’Être premier, mais ce regard ne coïncide pas avec celui qu’il a sur lui-même comme personne autonome, source de ces actes et subsistance en elle-même. Il s’offre

la adoración no coincide con la experiencia del *yo soy* de la persona». <sup>73</sup> La visión de Rouvillois aparece, por tanto, señalada, por un «cortocircuito», insostenible en sí mismo, ya en el nivel de los presupuestos teológicos y menos en sus *proposiciones filosóficas* correlativas sobre la mediación simbólica, que son, a mi modo de ver:

- 1) la mediación va de lo externo hacia lo interno;
- 2) la mediación no forma parte de la realidad a la cual permite acceder.

Así entendida, la mediación funciona solamente en *sentido único* (como si, después de haber subido por la escalera de Jacob hasta el cielo, la tiráramos por tierra, de forma que no pudiéramos bajar), y *desde lejos*, más acá o más allá de la realidad mediada, pero sin llegar a tocarla (como Moisés, que no llegó a entrar en la tierra prometida). La cuestión es saber si, con la mediación así limitada, no perderemos irremediamente cualquier posibilidad de contacto (= inmediatez e interioridad) con la alteridad y la exterioridad. O sea, si no habremos vaciado la liturgia de su potencial característico que prohíbe disociar lo interno de lo externo. <sup>74</sup>

La observación pide un replanteamiento de la cuestión. Es lo que haré a continuación, desde el punto de vista teológico.

#### IV. HACIA UN REPLANTEAMIENTO TEOLÓGICO

Empezaré esta breve referencia a la necesidad de retomar la reflexión en torno a la mediación —concretamente la mediación simbólico-ritual— en la teología, mencionando el debate protagonizado, hace unos veinte años, por Pere Tena y José María Castillo a propósito del libro de este último, titulado «Símbolos de libertad». <sup>75</sup> «El tema permanente en todo el libro es el “exorcismo” de cualquier visión de los sacramentos que pueda asimilarse a práctica

---

au Créateur comme créature reconnaissant —dans l'ordre de l'être et dans cette lumière— sa dépendance ontologique; et cet acte est personnel, il engage la personne, mais il n'est pas interpersonnel: l'homme n'est pas face à l'Être premier comme une personne face à une autre» (ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 47).

73. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 48: «Le je suis créature présent dans l'adoration ne coïncide pas avec l'expérience du je suis de la personne.» Cf., además, *ibíd.*, 293, 297-298, donde se explica que, en Cristo, la adoración es vivida como encuentro personal con Dios.

74. Cf. J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF 1994, pp. 26-27: «La “liturgie” est en effet ce concept qui nous interdit la dissociation ruineuse de l'intérieur et de l'extérieur [...]».

75. J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca: Sígueme 1981.

religiosa, a rito con connotaciones de fixismo, a una objetivación que no esté subordinada a la experiencia humana.»<sup>76</sup>

Al responder a Tena respecto a su llamada de atención para la cuestión de la «mediación sacramental», Castillo empieza precisamente por estas palabras del teólogo catalán. Éstas serían el resumen del contenido del libro, pero Castillo considera que la evaluación omite lo central, o sea, la relación entre rito y magia. Según él —reafirmando su tesis— «mientras sigamos encadenando la donación de la gracia a la ejecución cabal del rito, seguiremos incurriendo en ese tipo de concepciones mágicas».<sup>77</sup> Pero seguidamente reconoce que «los ritos, no sólo son expresión de la experiencia, sino también condición de posibilidad de la misma experiencia».<sup>78</sup> Con estas palabras, Castillo no sólo contestaba a las objeciones hechas, sino que abría una pista de investigación casi inédita.

La posible rehabilitación del rito surge para salvaguardar los derechos de la «experiencia» del creyente en la «mediación sacramental».<sup>79</sup> Los prejuicios respecto al rito son así no sólo rectificadas, sino que además se da paso a una nueva provocación a la teología litúrgica, que deberá tomar el rito como condición de posibilidad de esa experiencia, describiendo adecuadamente la mediación sacramental. Y con esta nueva provocación, el debate ha quedado pospuesto, hasta el momento. Sin embargo, en un artículo de Evangelista Vilanova sobre el culto «en Espíritu y Verdad»,<sup>80</sup> se encuentra una visión de la media-

76. P. TENA, «A propósito de “Símbolos de libertad”», *Phase* 125 (1981) 433-439, 433.

77. J. M. CASTILLO, «A propósito de “Símbolos de libertad”». (Respuesta a Pere Tena)», *Phase* 128 (1982) 169-177, 174.

78. «La cuestión central está en saber si la mediación sacramental consiste en el rito mismo y en el rito solo; o si consiste, más bien, en la experiencia que vive el creyente, experiencia que es suscitada por el Espíritu de Dios y que se expresa simbólicamente, y por eso también ritualmente, en la celebración sacramental [...] *Los ritos, no sólo son expresión de la experiencia, sino también condición de posibilidad de la misma experiencia*, entendiendo el rito en un sentido amplio, como ocurría en la Iglesia antigua, en la que la preparación catequética era una verdadera introducción al universo simbólico, en el que actúa el rito» (CASTILLO, «A propósito de “Símbolos de libertad”», 174-175, subrayado nuestro).

79. La dificultad de comprensión de la visión de Castillo por parte de Tena se refería, en realidad, a este aspecto: «si todo se funda en la experiencia de un hombre y de una comunidad que comparte sus compromisos, los sacramentos ya no son —como decíamos más arriba— más que la conclusión gestual de la plática o de la revisión de vida. Y esto es muy “religioso”, pero no llega a ser el sacramento de la Iglesia. Estas experiencias, es verdad, son obra de Dios en nosotros (p. 219) “pero no por la mediación instrumental del rito”. Por consiguiente, no se ve cuál es la peculiaridad de la mediación sacramental en la santificación del hombre» (TENA, «A propósito de “Símbolos de libertad”», 438).

80. E. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», *Phase* 25 (1985) 343-364. La relación con la «sumisión» a la acción no es una mera casualidad: «la única forma de adorar en espíritu y verdad consiste en elevarse a una fidelidad literal y a una sumisión práctica» (M. BLONDEL, *La acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid: BAC 1996, p. 457). Para la discusión en torno a una ontología de la mediación («metaxología»), en el seguimiento del pensamiento blondeliano, cf. G. TRABUCCO, «Fenomenología, ontología,

ción que puede estimular ese debate. No se trata, en la perspectiva del autor, de una espiritualización del culto cristiano, sino precisamente del problema de las mediaciones rituales y jerárquicas, postulando una noción conjugada de la trascendencia y de la inmanencia divinas. «El problema surge cuando el rito, mediación necesaria desde el punto de vista antropológico, en lugar de ayudar a establecer una armónica relación entre Dios y el hombre, subvierte la relación por el hecho de convertirse de medio en fin.»<sup>81</sup> Esto es, cuando las mediaciones, ritual o jerárquica, se ponen por delante del mismo Dios al que deberían conducir. La crítica del cristianismo naciente se pone en contra de esta constante tentación idolátrica, pero sin negar la necesidad —confirmada por la verificación ética—<sup>82</sup> de las mediaciones en su consistencia ritual y comunitaria. Es fácil constatar los puntos en común con la perspectiva de Rouvillois, pero salta a la vista la preocupación de Vilanova por mantener el polo antropológico, institucional, como condición de posibilidad del polo trascendente: «considerar únicamente las mediaciones en referencia a Dios no permite justificar su necesidad para acceder a Él; al contrario, en esta óptica pueden aparecer superfluas».<sup>83</sup> Lo bueno es que, basado en la ontología de la participación, en la línea platónica del Pseudo-Dionisio, Vilanova propone una visión de la mediación «atravesada» por la alabanza, corrigiendo así la posibilidad de autorreferencia idolátrica del culto, pero sin renunciar a la polaridad: «la alabanza convierte el rito en símbolo».<sup>84</sup>

Es el hombre quien necesita las mediaciones y no Dios; al mismo tiempo, Dios se ofrece totalmente al hombre a través de las mediaciones. Esto significa

---

teología. Considerazioni a margine di un dibattito recente», *Teologia* 27 (2002) 139-175. El autor propone una visión de la mediación como realidad *teológica* «y» *antropológica*, como forma de superación de un recurso meramente formal a la metafísica.

81. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 345-346.

82. «El acto ritual encuentra su verificación, más diría, la verdad misma de su expresión en la donación efectiva al prójimo» (VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 346-347).

83. *Ibid.*, 358.

84. «La mediación del culto tiene un valor humano, se ejerce en el campo sensible y social. Así es plenamente mediación, como las jerarquías eclesiales. Si no se abriera a la trascendencia de Dios, que tiene por función simbolizar materialmente, sería autosuficiente y se convertiría en una trascendencia de substitución, una producción puramente humana y social. La alabanza corrige este movimiento, siempre posible, de un culto que se encierra en sí mismo: refiere los ritos a Dios, evitando que ellos queden satisfechos a causa de su buen funcionamiento o de su estética: la alabanza convierte el rito en símbolo. Pero continúa siendo una mediación que tiene su valor y consistencia en el nivel del ser [...] El culto es el lugar donde se da el paso de la autosuficiencia a la trascendencia de Dios. La mediación simbólica cumple la función de “transitus” del orden de lo sagrado, cerrado en sí, y de las fascinaciones cuyo secreto conserva, al orden del Dios Amor, que es apertura, salida de sí mismo, éxtasis. También supone el paso del orden del “hacer” al de la “urgía”, al de la recepción de Dios, al de la recepción en la alabanza. Pero el paso sólo es posible, si los dos polos existen realmente y si el fundamento antropológico resulta el lugar permanente donde tiene lugar, a través del símbolo, la obra del Espíritu» (VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 359).

que mientras el hombre no tiene una relación inmediata con Dios, Dios sí tiene una relación inmediata con el hombre.<sup>85</sup> A partir de esta forma de concebir la mediación, es posible corregir y, por tanto, recuperar los aspectos problemáticos de la reflexión de Rouvillois. No basta con mantener los dos polos, humano y divino, sino que, para sostener la mediación en cuanto tal, es necesario comprender que, en la distancia que separa al hombre de Dios (finito-infinito; relativo-absoluto) —hecho que no permite hablar directamente de una relación intersubjetiva— «estamos ante un caso excepcional, un caso en el que la inmediatez no elimina, sino que constituye la mediación»,<sup>86</sup> o sea, una *inmediatez mediata*.<sup>87</sup>

Creación y Alianza no se pueden separar: cuando Dios salva, lo hace como Dios, esto es, como Creador (fundamento de la realidad). Es decir, no se puede romper el nexo vital entre la fe cristiana y la experiencia de la realidad: la salvación se cumple en nuestra realidad, en el mundo contingente; la salvación misma es humana y nos es ofrecida en forma humana, en Jesucristo. Así, a la experiencia de la creación se puede llamar *experiencia fundamental de la gracia*. Esta experiencia *normativa* de la realidad constituye el fundamento de toda forma religiosa, esto es, de la relación a la vez inmediata y mediata entre finito e Infinito.<sup>88</sup>

Ni la presencia salvífica de Dios (gracia), ni la libertad humana son del ámbito exclusivo de la interioridad, sino que «la libertad concreta, liberada y gratuita supera la oposición dualista entre interioridad y exterioridad y, por consiguiente, también la aplicación teológica de la misma: la distinción entre «gracia interior» y «gracia exterior»». <sup>89</sup> Así funciona la mediación, es decir: la

85. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad 1982, pp. 793-800.

86. *Ibid.*, 793. El autor continúa: «Visto desde el hombre, existe, pues, una *inmediatez mediata*. Entre Dios y nuestra consciencia de Dios se da inevitablemente el mundo histórico, humano y natural de la creación, que es para nosotros el símbolo constitutivo de la presencia real de Dios. Y el hecho de que una mediación evidente introduzca una inmediatez en vez de anularla se debe al modo absoluto o divino de la presencia real de Dios: Dios se nos hace creativamente presente en el medio que somos nosotros mismos, el prójimo, el mundo y la historia. Es la inmediatez más profunda que conozco.»

87. Mirando la mediación desde el polo teológico, su carácter inmediato es garantizado por el Espíritu Santo. «Puede decirse que el Espíritu es la plenitud escatológica de Cristo, la inmediatez mediata de Cristo, la autocomunicación del Señor resucitado y glorificado. [...] El Espíritu es la forma privilegiada de actuación de Cristo en los sacramentos, o mejor, es Cristo actuando en los sacramentos» (D. BOROBIO, «Cristología y sacramentología», *Salmanticensis* 31 [1984] 5-47, aquí 32).

88. «Esta consciencia es la puerta por la que Dios irrumpe en nuestra historia y gracias a la cual podemos percibir realmente a Dios —inmediatez mediata— y hablar de él. La religiosidad adquiere así su carácter de realidad y experiencia; y así Jesús puede ser reconocido como la manifestación humana y personal del amor universal de Dios y son posibles las experiencias religiosas en la liturgia» (SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, 795). Por eso no es posible contraponer la adoración y la alabanza litúrgicas a la solidaridad y preocupación sociopolíticas.

89. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, 796.

forma que Dios tiene de relacionarse *inmediatamente* con el hombre es la de afirmar la libertad. El segundo aspecto a considerar se despliega naturalmente de aquí. Esta inmediatez es siempre mediata, o sea, la cercanía inmediata de Dios se da *en* la mediación. Por eso, no sólo la ética tiene su fundamento en la religión, sino que la religión remite a la ética.<sup>90</sup> De ahí

«la necesidad de una liturgia en la que sea posible *superar* desde dentro (es decir, sin supresiones alienantes) tanto la intimidad personal e individual como los propósitos políticos y críticos de la sociedad. Podemos decir que se trata, en sentido amplio, del aspecto místico de la fe en Dios, en el cual percibimos que Dios está cerca de nosotros de una forma real e inmediata, aunque sólo a través de mediaciones».<sup>91</sup>

Pero, ¿en esta inmediatez mediata es superada la distancia entre finito e Infinito, acercándose uno al otro como el «yo» al «tú»? En otras palabras: ¿es posible concebir una relación intersubjetiva entre Dios y el hombre? Sí y no. La relación con Dios es más que una relación interpersonal, más que un encuentro de iguales: la intersubjetividad debe ser pensada a partir de este *plus*, como constante llamada a la conversión en nuestra forma de hablar *con* Dios. De aquí, recibe la fe su potencial crítico.

No hay, por tanto, forma de escapar a la mediación. Y aquí hay que reconocer con Mardones que no podemos arrodillarnos ante el Misterio sin antes enfrentarnos a él —o sea, aplicando a la mediación ritual, sin pasar por la dureza del espesor que la trascendencia asume al inscribirse en nuestra carne. «Adorar antes de tiempo es una irreverencia pusilánime.»<sup>92</sup>

90. «La conciencia de estar fundamentados religiosamente en Dios da fuerza para comenzar y mantener el compromiso por el hombre y el mundo» (Ibíd., 798).

91. Ibíd., 799. Hablando de la oración como «busca de la inmediatez», el autor concluye: «en el momento en que apartamos la vista de la mediación para captar en sí la presencia de Dios, al desaparecer la mediación desaparece también Dios» (Ibíd., 799-800).

92. «Éste es el peligro actual: que la teología negativa encubra una desgana e impotencia existencial para enfrentarse al Misterio de Dios, y todo quede en respetuosa y amilanada comodidad de no pensar, no abordar, no hablar. Una cobardía mental y vital, un silencio cómodo que adopta formas de educado silencio o presunta "teología negativa". Aquí habría que aceptar la máxima de Th. W. Adorno, también vieja máxima teológica: no se puede callar ante el límite, sino después de la pugna con él; no se puede caer de rodillas ante el Misterio de Dios sino después de haberlo reconocido e intentado penetrar lo más posible en su Misterio. Adorar antes de tiempo es una irreverencia pusilánime» (MARDONES, *La vida del símbolo*, 155). Es necesario decir que el autor se refiere en primer lugar a la necesidad de una mediación racional del Misterio que no sobrepase la experiencia del mismo, sino que «luce» con ella. En el contexto de nuestro discurso, se trata antes de más de la necesidad de la mediación categorial que nos permite la experiencia de Dios (la «inmediatez mediata» de Schillebeeckx). Sea cual sea la perspectiva adoptada, «no hay forma de escapar a la mediación». La teología litúrgica se encuentra expuesta a los dos peligros, esto es, de presentarse como una teoría que sobrepasa la experiencia ritual, llevando, por eso mismo, a la neutralización práctica de la liturgia, que, paradójicamente, convive con su absolutización teórica. Ejemplo de esto es la pretendida «ósmosis» de la liturgia y la teología, tal como se presenta en A. M. TRIACCA, «Liturgia», "locus theologicus" o "theolo-

## V. CONCLUSIÓN

*Al descubrirse determinada por el sentido de la liturgia,*<sup>93</sup> la teología puede defenderse de la posibilidad de reducción antropológica; así mismo, la antropología debe poder abrirse a un *plus* de sentido (que, sin embargo no es de su competencia directa), pero la filosofía no puede asumir la presuposición teológica de la salvaguardia de la interioridad o, inversamente, el prejuicio antropológico de la exclusiva significatividad de la exterioridad, porque de esta forma se mantendría la oposición que neutraliza el dinamismo de la polaridad. ¿En qué medida se puede sostener que «el rito es una teofanía y, al mismo tiempo, una antropología»?<sup>94</sup> He aquí la tarea de una filosofía de la liturgia. Pensar la mediación es buscar las condiciones de posibilidad de la identidad y de la diferencia de la teología y de la antropología, en su forma de relacionarse, tal como se da en la acción litúrgica. El núcleo de la operación consistirá en afirmar la primera pasando por su *contrario*, sin anularlo o removerlo, y *viceversa*. La potencialidad del tema de la mediación reside precisamente en la posibilidad de superación de la ruptura epistemológica y, por tanto, es legítima la toma de distancia de la filosofía respecto a la teología y a las ciencias humanas, pero a condición de una ulterior aproximación.

Más que una liturgia «atravesada» por la adoración, pero donde la mediación simbólica acaba por ser un obstáculo, urge una liturgia en que, *a través* de la alabanza, la corporeidad ritual se convierta en símbolo. El evento de la Gracia incluye el acontecer de la Libertad: este darse de la *fides*, lo tenemos en la *religio*, y no a pesar de ella, cuando, poniendo el rito, la Libertad reconoce la forma de su acontecer.

Delante de la liturgia hemos de estar —así lo recuerda el lema del Instituto Superior de Liturgia de Barcelona— como «los que aprenden de Dios», pero

---

gia”, “locus liturgicus”? Da un dilemma verso una sintesi», en G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria S. Marsili*, Roma: Benedictina 1986, pp. 193-233.

93. «Lo studio della liturgia si è incamminato verso la ricerca del suo senso più autentico, del suo “perché”, e ha scoperto che un’attitudine primaria della liturgia è di “dare senso”, volgendo lo sguardo degli uomini al mistero divino» (BONACCORSO, «I principali orientamenti», 117).

94. J. A. MOURÃO, in A. L. JANEIRA – A. C. CARVALHO – C. J. CORREIA – J. A. MOURÃO, *O regresso do sagrado*, Lisboa: Livros e Leituras 1998, pp. 46-47: «O rito é uma teofania e, ao mesmo tempo, uma antropologia. O rito é uma antropologia porque revela o homem a si próprio —aquilo com que o homem lida no rito são os seus próprios objectos, que ele sacraliza, que ele renomeia, que ele refigura, e isso faz parte do seu imaginário, são dispositivos e refigurações do imaginário. O rito é uma teofania porque parte da religião, de uma iniciativa divina. [...] Nós precisamos, para estar no rito, dum investimento que é, simultaneamente, antropológico e teológico». Sobre la relación entre «hierofanía» y «mediación», cf. J. RIES, «L’*Homo religiosus* e l’esperienza del Sacro. Controversie recenti e nuove chiarificazioni del pensiero di Mircea Eliade», en J. RIES – N. SPINETO (eds.), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Milano: Jaca Book 2000, pp. 291-309.

conscientes de que el único camino posible para lograrlo es el de la constante atención a la densidad antropológica de las mediaciones.<sup>95</sup> Es así como, *diligentes ad humanum*, llegaremos a ser *docibiles Dei*.

Ângelo Manuel dos Santos CARDITA  
Piazza del Tempio di Diana, 14  
I – 00153 ROMA  
E-mail: amteol@yahoo.es

### Summary

In this study, the concept of «symbolic mediation», as proposed by Samuel Rouvillois in his book *Corps et sagesse. Une philosophie de la liturgie* (Fayard, 1995), is discussed by looking at the interplay between theological presuppositions and philosophical propositions. The reconsideration of the problem, from the theological point of view, takes as its starting point the fact that God offers himself to humankind by means of mediations, while maintaining, at the same time, the non necessary character of his mediations.

---

95. Esta perspectiva encierra un estimulante potencial ecuménico. De hecho, también en el contexto de la teología ortodoxa han aparecido propuestas en este sentido: «sólo partiendo de Dios es posible zambullirse y abismarse en él. Y por esto la inteligencia cristiana no evoluciona jamás en el interior de un sistema de pensamiento, sino en la plena realidad de una existencia histórica, elevada al nivel de “lugar de Dios”, de su teofanía. El sentido último de los sacramentos es justamente *continuar la visibilidad del Cristo histórico*» (P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona: Península 1968, p. 25).