

La liturgia, signo y misterio de la fe. Hacia una metafísica de la liturgia

Abad Bruno Le Pivai n.º 1

«Era conmovedor, es cierto, aquel oficio de vísperas celebrado en medio de la inmensa tranquilidad campestre del domingo, en medio de esa repentina quietud de los campos. Las voces de aquellos seres se unían al crepitar de los espacios soleados y, en la repetición de las notas y los acentos, se convertían en una forma expresada de esa gratitud inexpressada que emana de la tierra —de la tierra colmada— hacia el firmamento, hacia la insondable inmensidad. Ese martilleo de las estrofas latinas parece, como la vibración del suelo, ascender hacia las alturas, que escudriñan en busca del Dios que se extiende a través del infinito. « »²

¿Quién, mejor que La Varende, podía expresar la asombrosa alquimia de esta liturgia de los humildes, este triunfo de la fe? Era necesario tener el sentido de la Encarnación, de su peso de misterio en su dimensión cósmica, donde la creación —la tierra, el sol y el firmamento— participa ella misma en la alabanza, en la Redención, donde lo más sublime compite con lo más íntimo, a menos que se entremezclen hasta fundirse —*el Verbo hecho carne*— en la misma Verdad. Era necesario tener el sentido de la profundidad y de los límites del lenguaje, que él maneja como un orfebre, para captar así, en esa verve jubilosa que es pura acción de gracias, el genio propio de la liturgia, la «alegría de Dios», según la expresión de Alcuino ³, pero alegría difundida y comunicada por su Iglesia a los hombres de buena voluntad, que palpita en su propio corazón.

Por la fe, la liturgia se convierte realmente en signo, en lenguaje de las cosas divinas hasta el punto de hacerlas presentes. Sí, como recuerda el cardenal Ratzinger ⁴ en este libro en el que aboga por un nuevo movimiento litúrgico ⁵, se necesita un lugar sagrado, un tiempo sagrado y signos mediadores para «ver los cielos entreabiertos y reconocer el misterio de Dios, en el corazón abierto del Crucificado», ya que es precisamente «a través de los signos terrenales que el Redentor nos ha dado» como «participamos en la liturgia celestial».

¹ Conferencia pronunciada con motivo del séptimo coloquio del CIEL, del 8 al 10 de noviembre de 2001, en Versalles.

² Jean de La VARENDE, «Après vêpres», en *Señor, tú me has vencido*, pp. 164-165.

³ Citado en **La sainte liturgie**, por un monje benedictino, Ed. Sainte-Madeleine

⁴ *El espíritu de la liturgia*, Ad solem 2001, p.

⁵ «Si este libro pudiera dar lugar a un nuevo movimiento litúrgico, o bien ayudar a recuperar una forma digna de celebrar la liturgia, tanto en su forma exterior como en las disposiciones interiores que esta suscita, la intención que ha inspirado esta obra se habría cumplido plenamente».

Inteligibilidad y sacralidad

La inteligibilidad del lenguaje litúrgico, si es que existe, es, sin embargo, de un tipo particular: por un lado, apela a un conocimiento de fe, el único adecuado para adentrarse en el misterio, más allá de la razón discursiva; por otro lado, se expresa mediante signos que deben tener un sentido accesible, de una u otra forma, para el hombre, que es «un alma que se expresa en un cuerpo y un cuerpo animado por un espíritu inmortal»⁶. Al describir lo que él denominaba la reacción protestante contra una religión que, en su expresión, caía en la superstición, y arriesgándose de paso a afirmar que «todo católico moderno puede considerarse, en este sentido, como un protestante que no se sabe a sí mismo»⁷, el P. Bouyer lamentaba en 1962: «Al final, se situará la verdad [de la religión] en su inteligibilidad, una inteligibilidad que se concibe a sí misma bajo la forma de una transparencia, de una evidencia fácil.»⁸

La cuestión previa es, pues: ¿qué relación de inteligibilidad mantienen, o deben mantener, las formas litúrgicas con lo sagrado? Consideremos aquí cuatro propuestas. Primera proposición: lo ininteligible constituye lo sagrado, teje el vínculo religioso. Objeción: el barrote de un elefante es poco inteligible para el hombre en su esencia, pero no es sagrado, salvo quizá en ciertas tribus primitivas. Sin embargo, sin duda, en la medida en que expresan y hacen presentes las *magnalia Dei*, y ponen al hombre en contacto con lo invisible, los signos litúrgicos trascienden, por su propia esencia, la esfera de la comprensión lógica.

Segunda proposición, que invierte la primera: lo ininteligible es necesario para lo sagrado, para la religión. Si tomamos aquí el caso de las oraciones del misal latino, es evidente que fueron escritas para ser comprendidas y aplicadas, hasta el punto de que el conjunto constituye sin lugar a dudas una auténtica suma de la doctrina católica, una guía maravillosa para la vida y la oración cristianas. También se conoce la importancia de unas traducciones fieles. Sin embargo, la reducción del acto litúrgico a una enseñanza doctrinal o a una exhortación moral conduce inevitablemente a la horizontalidad y al narcisismo de la reunión social, y pasa por alto la esencia misma de la liturgia, que es ante todo *Opus Dei*, «obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo que

⁶ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, nota 91.

⁷ Louis BOUYER, *Le rite et l'homme*, Cerf, París 1962, p. 86.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

«es la Iglesia, y la acción sagrada por excelencia »⁹, aunque la doctrina, la moral, e incluso la convivencia, o en cualquier caso la buena sintonía, no deben excluirse del recinto sagrado.

Tercera proposición: lo inteligible constituye la religión, que debe, por esencia, hacerse comprensible hasta el punto de que el culto litúrgico se convierta, ante todo, en una cuestión de comunicación. Retomaremos la terrible frase de Gustave Thibon: «El hombre decreta que Dios lo ha creado a su imagen —lo que le permite, con toda tranquilidad, crear a Dios a su propia imagen— ¡y qué imagen! todas sus pasiones, sus miserias, sus ignorancias atribuidas a Dios. Luego reflexiona —la filosofía es una reflexión sobre la religión, dijo Hegel— y se va liberando poco a poco del antropocentrismo. Lo que, por otra parte, a menudo le conduce al ateísmo. Por fin, reflexiona aún más profundamente y vuelve a encontrar a Dios en esa parte divina de sí mismo que juzga y rechaza a los falsos dioses. Pasa así de la idea antropomórfica de Dios a la idea teomórfica del hombre. Y ahí es donde se encuentra el confluencia entre el ateísmo y la fe. « »¹⁰. Sin embargo, ¿cómo no destacar los frutos de el inmenso esfuerzo explicativo emprendido por un Dom Guéranger o un beato Dom Schuster para que los fieles comprendieran el año litúrgico o las ceremonias litúrgicas? Como subrayaba Pío XII, retomando el Prefacio de la Natividad, «la Providencia divina ha querido que, a través del conocimiento de las realidades visibles, seamos atraídos hacia el amor de las realidades invisibles»¹¹, «Ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc in invisibilium amorem rapiamur».¹²

Cuarta proposición: lo inteligible es necesario para la religión. Habría que concluir entonces que el niño que aprende en el regazo de su madre los primeros gestos de la oración se extravía en gestos vanos; es más, que el pequeño bautizado, llamado inmediatamente a Dios, no puede entrar en la alegría de la visión beatífica. Sin embargo, santo Tomás señala que «está en la naturaleza del hombre llegar al conocimiento de las cosas inteligibles por medio de las cosas sensibles». Y el signo es el medio para llegar al conocimiento de otra cosa. Así pues, dado que las cosas sagradas que los sacramentos deben significar son bienes espirituales e inteligibles mediante los cuales el hombre se santifica, es por medio de cosas sensibles como se cumplirá plenamente el significado sacramental. »¹³ Más adelante, el Aquinata precisa con

⁹ VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n.º 7.

¹⁰ G. THIBON, *L'ignorance étoilée*, Fayard, París 1984, p.

¹¹ PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 de noviembre de 1947.

¹² LITURGIA, *Prefacio de Navidad*.

¹³ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4, corp.

San Agustín afirma que, entre los signos, «las palabras ocupan el primer lugar »¹⁴, y esto en el marco de la doctrina del hylemorfismo sacramental, donde determinan el significado de las cosas sensibles empleadas. *Ipsa facto*, cabe señalar ya que la palabra no es, por tanto, el único signo, ni mucho menos, y además no se basta a sí misma, salvo cuando es divina: «*Dixit et facta sunt*».

El rápido examen de estas cuatro hipótesis, si bien permite establecer algunos puntos de referencia, no resuelve nada, ya que ninguna proposición es totalmente verdadera ni totalmente falsa. En ellas encontramos opuestos, no contradicciones. Parece que la cuestión se planteó entonces de forma errónea o demasiado somera; al menos, no abarcaba toda la realidad a la que pretendía llegar, y hay que buscar en otra parte la naturaleza del vínculo religioso, la relación entre el signo visible y el misterio. Por un lado, el mero hecho de que el lenguaje litúrgico sea o no comprensible para el ser humano solo roza la superficie de la realidad litúrgica. Por otra parte, sin embargo, constituye, en este sentido, un elemento propio, tal y como explicaba el beato Dom Schuster en 1925 en su **Liber sacramentorum** para explicar la aparición de los misales en la Alta Edad Media: «Los antiguos querían que *la actio* fuera verdaderamente social, colectiva y eminentemente dramática, de modo que, no solo el obispo, sino también los sacerdotes, los diáconos, los clérigos, los cantores y el pueblo, cada uno tuviera su propio y distinto papel que desempeñar. »¹⁵ Sea como fuere, curiosamente, a menudo fue precisamente este aspecto de la inteligibilidad o la ininteligibilidad de la liturgia el que se puso de relieve en primer lugar a lo largo del siglo pasado para justificar o rechazar tal o cual forma ritual.

Del antropocentrismo en teología

Esta deriva no estaba exenta de relación con la evolución de buena parte del pensamiento teológico que, en su confrontación con los grandes sistemas filosóficos de finales del ^{siglo} XIX y principios del ^{XX}—ya fuera por connivencia, ya fuera por un respeto demasiado humano, ya fuera por incapacidad al carecer de las herramientas adecuadas, prefirió abandonar el Magisterio y la luz de la Iglesia y de la Escritura en favor de las ideologías, que desde entonces han sido suplantadas por la opinión pública. Al desaparecer lo sagrado bajo los embates de las nuevas filosofías, fue «esa parte divina» que el hombre encuentra en sí mismo la que se convirtió en el núcleo del pensamiento. Tal y como señalaba,

¹⁴ Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 6, corp.

¹⁵ Beato I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, T. I, Ed. Vromant, Bruselas 1925, p. 14.

En el ámbito litúrgico, Dom Casel en 1945: «Esta mentalidad moderna ha sabido incluso colarse en el recinto sagrado de la teología defendida por el dogma. Allí se ha producido un debilitamiento, una adulteración de los grandes pensamientos de la teología antigua. Dios, Cristo, la Iglesia y los sacramentos se contemplan desde un punto de vista más acorde con el hombre, con su razón y con su vanidad intelectual. »¹⁶

Aquí se formula una doble constatación particularmente reveladora, sobre todo dada la autoridad de su autor en la evolución del movimiento litúrgico. Tras admitir cierta persistencia del racionalismo en los estratos más bajos de la sociedad, Dom Casel afirma en primer lugar: «En el mundo culto, sin embargo, se vislumbra verdaderamente la luz de una nueva era, una luz que se libera de todo racionalismo y de todo materialismo para orientarse cada vez más hacia nuevos horizontes, hacia una comprensión del símbolo, en una palabra, hacia una mística. »¹⁷ Pero es para formular, menos de treinta páginas más adelante, esta advertencia (es decir, en 1945): «Resulta muy inquietante ver que la poderosa corriente mística que sucede a los vaivenes del racionalismo se extiende por el mundo contemporáneo sin llegar a afianzarse en el cristianismo, sin buscar ni su expresión ni su fin en la Iglesia cristiana. Se pierde casi por completo e inútilmente en aguas estancadas que la ahogan». ¹⁸ Y el monje de Maria-Laach analiza esta deriva: «Si se quiere buscar la razón profunda por la que esta mística del culto ha sido relegada a un segundo plano y desconocida, se encuentra sin dificultad en el abandono, por parte del espíritu moderno, de la forma objetivamente dada por Dios, de esa forma que dominaba y caracterizaba la Antigüedad y toda la Alta Edad Media. Mediante la humilde aceptación de la naturaleza de las cosas, mediante el reconocimiento de la intención creadora de Dios, la Antigüedad daba testimonio real, aunque de forma confusa, de una mentalidad teocéntrica. [...] Ahora bien, esta actitud humilde y sumisa —y, por ello mismo, sublime— ha sido descartada y sustituida por la emancipación del yo individual, fruto de la época gótica y del Renacimiento. Fue como una segunda caída de la humanidad». ¹⁹ Todos estaremos de acuerdo en reconocer que el diagnóstico es tan acertado como severo.

¿Podemos, sin embargo, plantear una sugerencia? Dom Casel sería sin duda hoy aún más mordaz ante el florecimiento anárquico de un espiritualismo de pacotilla, del esoterismo o de las religiones orientales presentadas como valores refugio. Su elemento

¹⁶ O. CASEL o.s.b., *El misterio del culto en el cristianismo*, Cerf, París 1946, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 103-104.

común es la ausencia de una metafísica precisa. Dom Casel lo achaca al antropocentrismo imperante. Sea como fuere, esta tendencia del espíritu, que se remonta al pecado original y se ve reforzada por las desviaciones filosóficas mencionadas anteriormente, se nutre sobre todo del olvido de las nociones elementales que pone de relieve una metafísica sana, la única capaz, al satisfacer las exigencias del espíritu humano, de hacerle vislumbrar la armonía y el orden de la jerarquía de los seres. En el ámbito litúrgico, por ejemplo, el papel del signo litúrgico, el objeto mismo de la fe y, por consiguiente, su vida, así como la naturaleza del misterio, solo son accesibles en una vasta nebulosa que da rienda suelta a todas las ilusiones. Sobre el misterio, Thibon decía muy acertadamente que «es importante no convertirlo en una cadena que aprisione el pensamiento. El misterio no es un muro contra el que se estrella la inteligencia, es un océano en el que la inteligencia se pierde. »²⁰

El rechazo de la metafísica

Más concretamente, se argumentará que una de las carencias más crueles del primer movimiento litúrgico —y, en ocasiones, de su crítica— fue, junto con el debilitamiento del sentido de la Iglesia y de su Tradición, una falta de metafísica, a menudo en beneficio del historicismo. Las diversas variantes de antropocentrismo de las que pudo verse afectado, y que se traducen concretamente en formas o actitudes litúrgicas, se derivan en gran parte de una ausencia casi generalizada de metafísica, cuya ausencia impide el acceso al sentido de lo sagrado. La misma constatación podría hacerse respecto a la espiritualidad, la moral y muchos otros ámbitos del pensamiento. El rechazo de la metafísica, en el plano natural, es el paralelo exacto del empobrecimiento de la mirada de fe en el plano sobrenatural. El olvido de *lo* que es —el camino metafísico— prepara para el olvido de *Aquel* que es y que hace ser —el camino teologal—. El pensamiento individual sustituye entonces a lo que es, o a *Aquel* que es. «Pienso, luego existo»: el ser queda reducido a la mera individualidad física, cerrado a la dimensión simbólica, cósmica o simplemente religiosa, y abocado a la idolatría, que es otra religión. Para el P. Cottier, «la idolatría se desarrollará en la medida en que el sentido de la verdad vaya decayendo. Que el mundo contemporáneo, que ha visto nacer las grandes corrientes ateas, sea también idólatra no debe sorprendernos: uno se aleja del verdadero Dios bien negándolo, bien sustituyéndolo por dioses falsos. A veces, ambos enfoques se combinan. Pero —concluía— el conocimiento que el hombre puede tener de Dios se basa en el conocimiento

²⁰ G. THIBON, *Destin de l'homme*, DDB, París 1941, p. 13.

metafísica de la criatura. Por eso, san Tomás señala ²¹ que un error sobre la naturaleza de las criaturas puede impedir todo acceso a Dios y resultar ruinoso para la propia fe sobrenatural». ²²

¿Podemos, en primer lugar, poner de relieve esta constatación? Esta carencia de la metafísica ha sido denunciada por mentes muy diversas, de las que citaremos algunas, ya que, según la evidencia tan tranquilizadora recordada por el Aquinata: «Toda verdad dicha por quien sea proviene del Espíritu Santo».

Maritain: «Lo que constituye el drama de la cultura occidental es que su base metafísica común se ha reducido a un mínimo absolutamente insuficiente, de modo que ya solo se sostiene gracias a la materia, que no es capaz de mantener nada. »²³

Blondel: «La fe personal de un Descartes no impidió que el cartesianismo preparara el cisma moderno entre la especulación metafísica y la meditación religiosa. »²⁴ El cardenal

Daniélou: «La crisis de la inteligencia moderna ha sido y sigue siendo, en gran parte una crisis de la metafísica. »²⁵

El P. Cottier, citado anteriormente: «El racionalismo moderno ha crecido sobre las ruinas de la metafísica». ²⁶

Por último, Jean Madiran, en un tono más optimista, aunque incisivo, rinde homenaje a Gilson por haber «contribuido a reabrir las vías del pensamiento católico devolviéndonos la comprensión de dos nociones. En primer lugar, la del *realismo* intelectual, que «eminentes tomistas» habían desvirtuado, o incluso borrado por completo, bajo la influencia de la criteriología cartesiana o de la problemática kantiana. En segundo lugar, la noción *del ser* o, si se prefiere, la de *la filosofía cristiana*, pues en realidad se trata del mismo problema: la noción del ser, que santo Tomás recibió no (solo) de Aristóteles, sino (sobre todo) de la Revelación. Decir esto es expresar el vínculo íntimo entre ambas cuestiones: la del uso cristiano de la razón natural y la del primer principio de la metafísica. « »²⁷

²¹ Véase *Contra Gentes*, II, 3.

²² G. M.-M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Cerf, Cogitatio fidei n.º 40, París 1969, p. 161.

²³ J. MARITAIN, *La doctora Angélica*, Atlantica Editora, Río de Janeiro 1945, p. 72.

²⁴ M. BLONDEL, *El ser y los seres*, P.U.F., París 1963, p. 522.

²⁵ J. DANIELOU, «*Scandaleuse vérité*», Fayard, París 1961, p. 10.

²⁶ G. M.-M. COTTIER, *op. cit.*, p. 142.

²⁷ J. MADIRAN, *Gilson*, Ed. Difralivre, París 1992, p. 105.

Más recientemente, tras muchos otros, el P. Tomas Tyn analizaba esta situación en unas pocas palabras que reproducimos aquí, más por la claridad de su diagnóstico que por el conocido repaso histórico: «Guillermo de Ockham dio un paso decisivo en el camino hacia la disolución de la metafísica, a través del nominalismo que niega la analogía, lo que ilustra de manera significativa el vínculo entre la filosofía del ser y la doctrina sobre su participación. En este pensador, la negación de la realidad de lo universal coincide con tal exaltación de la existencia individual en detrimento de la esencia, que nos encontramos ante un auténtico colapso de lo real, desmenuzado en relaciones aisladas, separado de los conceptos mentales. No es casualidad que un mundo sustraído de la realidad común de las esencias se emancipe de la sumisión a Dios, lo que conduce inevitablemente no tanto a la negación de lo divino como a su concepción fideísta secularizada. « »²⁸

Esta enumeración se convierte en repetición, de acuerdo. Podría completarse generosamente sin llegar a abarcar toda la profundidad de lo siniestro. Pero volvamos a los principios.

En la encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II escribía: «Una teología desprovista de perspectiva metafísica no podría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa, y no permitiría al *intellectus fidei* expresar de manera coherente el valor universal y trascendente de la verdad revelada. Si insisto tanto en el componente metafísico, es porque estoy convencido de que es el camino necesario para superar la situación de crisis que se extiende actualmente en amplios sectores de la filosofía y para corregir así ciertos comportamientos desviados extendidos en nuestra sociedad». ²⁹

Misterio, fe y signo litúrgico; ser, pensamiento y decir; los tres niveles de la verdad

¿Qué ocurre con el tema que nos ocupa? Se trata del signo litúrgico, de la fe y del misterio. El signo, como tal, es en sí mismo un lenguaje o, según la definición clásica de san Agustín, utilizada por santo Tomás ^{s30}, «una cosa que, además de la imagen que imprime en nuestros sentidos, nos lleva por ello mismo al conocimiento de otra cosa. »³¹; la fe es una virtud teologal que implica la adhesión del espíritu a la Verdad primera, la Verdad increada, por mediación de la Iglesia, Madre y Maestra; el misterio, según

²⁸ T. TYN, o.p., **Metafísica de la sustancia; participación y analogía del ser**, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1991, p. 243

²⁹ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, n.º 83.

³⁰ Cf. santo TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, a. 4.

³¹ San AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. II, c. 1; P.L. 34, col. 35.

Según la enseñanza del primer Concilio Vaticano, es una verdad, una realidad sobrenatural oculta en Dios, cuyo conocimiento solo puede llegar a nosotros por vía de la revelación y que, aun así, solo puede alcanzarse de forma oscura, «como en un espejo» (1 Cor 13, 12), como decía el Apóstol. Al menos eso es lo que parece a primera vista. Desde este primer punto de vista, no está prohibido establecer una analogía trasladándola al orden natural, donde se encuentran las tres grandes categorías en torno a las cuales se articula el saber metafísico: el lenguaje, el pensamiento y el ser. En un tercer momento, cabría preguntarse si es posible, sin forzar el concepto, establecer una relación con los tres momentos de la verdad tal y como los distingue santo Tomás en la primera cuestión del *De Veritate*³²: la verdad manifestada, o fenomenal; la verdad lógica, o formal; y la verdad ontológica, o trascendental. Un breve recorrido por estas aparentes aporías permitirá quizá poner de manifiesto una unidad. Comencemos, en primer lugar, por enumerar estos nueve conceptos, agrupados de tres en tres, en la medida en que nos interesan aquí.

Misterio, fe y signo El

signo

La noción general de signo definida por san Agustín es aplicable a tres tipos principales³³: el signo natural, cuyo significado proviene de la naturaleza de las cosas, como el humo para el fuego; el signo convencional o arbitrario, establecido por una convención humana, como las banderas o la señalización vial; y el signo simbólico o mixto, en el que la convención se basa en la naturaleza de las cosas, como, por ejemplo, el color de los ornamentos litúrgicos. En lo que respecta al signo litúrgico, en particular a los sacramentos, san Agustín señala que este combina el *signum datum*, el signo dado —y, por tanto, convencional—, y el *signum naturalium*, el signo natural, con la distinción esencial para el sacramento de que dicho signo es dado por la institución divina de Cristo. «La voluntad divina, que ha establecido definitivamente la relación entre el signo y lo significado, ha encontrado, en la manera de ser o de actuar del signo, un fundamento para su elección.»³⁴ Del mismo modo, santo Tomás resume diciendo que «las cosas sensibles tienen cierta aptitud para significar efectos espirituales en virtud de su propia naturaleza; pero esta aptitud se determina a un significado especulativo en virtud de una

³² Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

³³ Véase Diccionario de Teología Católica, Vacant, Mangenot y Amman, Letouzey, París 1941, t. XIV², col. 2054.

³⁴ San AGUSTÍN, *De Doctrina christiana*, II, 3.

institución divina». ³⁵ Aquí se ve cómo, en el caso del sacramento, la causalidad divina se suma al signo sensible, asumiéndolo y elevándolo, para convertirlo en un signo eficaz, y cómo toda la autoridad de este signo le proviene de su origen divino. En cuanto a los aspectos no sustanciales, sino secundarios, de las formas que deben revestir estos signos, su autoridad les proviene de la Iglesia, cuya liturgia es el culto público. Como enseñaba Pío XII en *Mediator Dei*: «Puesto que la sagrada liturgia es celebrada en primer lugar por los sacerdotes en nombre de la Iglesia, su ordenación, su reglamentación y su forma no pueden dejar de depender de la autoridad de la Iglesia». Por eso, continúa Pío XII, «desde siempre, la jerarquía eclesiástica [...] no ha dudado —salvaguardando al mismo tiempo la integridad sustancial del sacrificio eucarístico y de los sacramentos— en modificar lo que consideraba que no era del todo adecuado, en añadir lo que le parecía más idóneo para aumentar el honor rendido a Jesucristo y a la augusta Trinidad, y en instruir y estimular al pueblo cristiano de manera más beneficiosa. » ³⁶ Esta autoridad es, a su vez, servidora del depósito transmitido y se desarrolla en su línea; el Concilio Vaticano II, retomando la enseñanza de Pío XII, recordaba así que «solo se introducirán innovaciones si la utilidad de la Iglesia las exige verdadera y certeramente, y tras haberse asegurado bien de que las nuevas formas surjan de las ya existentes mediante un desarrollo, en cierto modo, orgánico. » ³⁷ Basándose en la experiencia reciente, el cardenal Ratzinger señala en «El espíritu de la liturgia» que, tras el Concilio Vaticano II, «la idea de la liturgia como un dato, una realidad no manipulable, desapareció progresivamente de la conciencia pública en Occidente. Por el contrario, el Concilio Vaticano I había definido al Papa no como un monarca absoluto, sino como el garante de la obediencia a la palabra revelada, cuyos plenos poderes están vinculados a la transmisión de la fe. » ³⁸

Signum datum, sin duda, es decir, transmitido, que extrae su profunda riqueza del vínculo íntimo entre el simbolismo cosmológico y el simbolismo teológico, donde el signo visible «no hace más que explicitar una realidad espiritual que ya existe implícitamente en el objeto, en el corazón del objeto, donde yace como su esencia íntima». Tal es el caso del agua del bautismo o del pan eucarístico. « » ³⁹ Aquí, un pasaje de un artículo de La Maison-Dieu de 1964 parece

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, IIIa, q. 64, a. 2. Se puede encontrar una exposición detallada de estos conceptos en la obra de Jean Borella, de donde proceden estas citas, **Le mystère du signe**, Ed. Maisonneuve & Larose, París 1989, en el capítulo VI sobre este punto.

³⁶ PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 de noviembre de 1947.

³⁷ VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n.º 23.

³⁸ J. RATZINGER, **El espíritu de la liturgia**, **Ad solem**, Ginebra 2001, p.

³⁹ J. HANI, **El simbolismo del templo cristiano**, La Colombe, París 1962, p. 17.

especialmente esclarecedor sobre la evolución de los últimos años y sobre la influencia de un cierto positivismo, o de un historicismo cargado de antropocentrismo —y, por tanto, de una ausencia de metafísica— en los proyectos emprendidos. Rogamos se nos perdone esta cita un tanto extensa, pero que, al parecer, resulta profundamente reveladora: «El hombre moderno — afirma el autor— ha perdido el sentido de la dimensión simbólica de las realidades cósmicas y naturales. El agua y el fuego, el pan y el vino, el aceite y la sal tenían para el hombre un significado sagrado. Lo han perdido para el hombre moderno. Para él, el mundo ha perdido su carácter sagrado. No planteo aquí la cuestión de si se trata de una enfermedad pasajera o de una evolución irreversible. Me limito a constatar el hecho. Pero precisamente la simbología de la celebración litúrgica no se basa en analogías tomadas del cosmos. No se trata de la simbología natural del agua o del vino, del aceite o de la sal. O, al menos, esa simbología es secundaria. Se trata, ante todo, de la analogía entre situaciones históricas, es decir, esencialmente entre realidades humanas. Y precisamente el hombre de hoy es particularmente sensible a las realidades humanas. [...] Aquí tocamos el quid de la cuestión. Puesto que las realidades de los sacramentos se refieren a situaciones humanas, sus signos se refieren a situaciones humanas y no a una simbología cósmica. Esto es fundamental. Porque una de las grandes dificultades de nuestra época es que el cosmos ya no encierra misterio, en la medida en que ha sido explorado por el hombre. » Y, más adelante: «El hombre de hoy está redescubriendo lo sagrado a nivel de las situaciones humanas. »⁴⁰ Lo que sigue siendo misterioso, e independientemente de cualquier juicio sobre su persona, es que el autor de estas líneas, en unas palabras ya citadas, haya afirmado que «La crisis de la inteligencia moderna ha sido y sigue siendo, en gran parte, una crisis de la metafísica. »⁴¹ Sin embargo, como él mismo admite, queda una dificultad, que es el paso de los signos a las realidades, y «esa es precisamente la dificultad de la fe».

La fe

⁴⁰ J. DANIELOU, s.j., «*El misterio litúrgico, intervención actual de Dios en la Historia*», en «La Maison-Dieu» 79, 1964 III, pp. 36-37.

⁴¹ J. DANIELOU, «*Scandaleuse vérité*», Fayard, París 1961, p. 10.

Para definir el acto de fe, santo Tomás retoma la fórmula agustiniana: «Credere est cum assensione cogitare»⁴², reflexionar dando el asentimiento. La fe recibida gratuitamente es un conocimiento cordial, una sumisión activa a la enseñanza divina, «luz intelectual llena de amor», decía Dante. Es la fe la que permite discernir en el signo visible la realidad invisible de la que es la corteza. El Aquinata distingue aquí el objeto, la realidad a la que se dirige, es decir, Dios mismo, Verdad primera, y el modo de conocimiento⁴³, acorde con nuestra naturaleza, que solo nos revela esta realidad «bajo la apariencia de los objetos a los que primero se refieren los conceptos y los nombres, que son nuestro medio natural de conocer, y de los que Dios se sirve, por medio de su Iglesia, para revelarse a sí mismo en lenguaje humano.»⁴⁴. Es evidente que el objeto de la fe trasciende por completo las formas litúrgicas bajo las cuales será conocido y amado, adorado y servido, pero también entregado y ofrecido, tal y como muestra la diversidad de ritos en el mundo, envoltorios variados de un único misterio. Como subrayaba el cardenal Journet, «desde el punto de vista de la fe y la contemplación, el misterio de la redención que se renueva en cada misa es uno, perfecto, inmutable, infinitamente sencillo, que abarca en su horizonte la universalidad del tiempo y del espacio, absolutamente trascendente con respecto a sus formas litúrgicas, que solo pueden tener un valor secundario. Pero el buen orden y la vida de la comunidad eclesial necesitan precisamente estas formas litúrgicas; son objeto del poder pastoral, que debe ocuparse de las preocupaciones cambiantes de los fieles, y cuya ley es avanzar en el tiempo y en el espacio como se camina, haciendo hincapié sucesivamente en uno u otro aspecto del misterio.»⁴⁵

El misterio

Mysterium fidei, es el núcleo de la acción litúrgica. En este sentido, los Padres apostólicos distinguían dos planos de realidad: los misterios tal y como se celebran ritualmente, mediante las palabras, los gestos y los objetos utilizados por los oficiantes y la comunidad en nombre

⁴² San AGUSTÍN, *De Praedest. Sanct.*, c. 2, n. 5, P.L. 44, 963. En san TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, 1m; *De Veritate*, q. 14, a. 1; *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 2, a. 1. Se puede encontrar una exposición completa en el libro del R. P. B. DUROUX, o.p., *La psicología de la fe en santo Tomás de Aquino*, Desclée, Tournai 1963, especialmente en lo que respecta a estas citas en el cap. 1 de la segunda parte.

⁴³ Véase san TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, IIaIIae, q. 1, a. 2, corp y 2m.

⁴⁴ J. MARITAIN, **Los grados del saber**, DDB, París 1963, p. 645.

⁴⁵ Ch. JOURNET, *La Misa*, Friburgo 1957, p. 317.

de la Iglesia, y el misterio de Dios que se realiza entonces realmente, pero de manera oculta, velada.

La liturgia se ha comparado a menudo, en épocas recientes, con el teatro. Sin duda, la comparación no carece de fundamento: los misterios medievales, que tomaban prestado de uno y de otro, lo demuestran suficientemente. Por otra parte, se conoce el origen de la palabra «personaje», retomada en la expresión *in persona Christi*, que ha pasado ya al ámbito sacramental. Sin embargo, mientras que en el teatro las actitudes y las palabras construyen la trama de la acción, en la liturgia la realidad del misterio precede a su expresión, la cual, además, no es solo una descripción, sino una incursión vital —porque es sacramental— en la realidad misma, mientras que en la obra de teatro no puede ser más que moral. Solo en el conocimiento de la fe cobran sentido los signos litúrgicos, el sentido de su institución, ya sea divina o eclesial. En el teatro, es la expresión la que trasciende la realidad —y ahí radica todo el genio literario: saber sacarle partido—, mientras que en la liturgia es la realidad del misterio la que solo puede expresarse parcialmente. En el primer caso, es la imaginación la que responde al lenguaje; en el segundo, es el conocimiento de la fe el que nos introduce en el misterio preexistente a través del símbolo.

Aquí, toda la liturgia, como lenguaje de la fe, como enseñanza de esa fe y como entrada, a través del culto, en el misterio mismo de la fe —el Ser divino—, es, por tanto, esencialmente la obra del Verbo Encarnado, que recapitula todo en sí mismo y al que solo podemos contemplar de manera parcial y fragmentada. Es acertado señalar, junto con el P. Bourgeois, que, a diferencia de una obra musical o estética, «la liturgia no es un conjunto estructurado de signos que constituya una realidad intermedia entre el hombre y Dios, sino precisamente ese punto de encuentro que, por así decirlo, ya está fuera de este mundo, anticipación de su plenitud, punto de encuentro donde Dios y el hombre se entregan el uno al otro, el primero en una iniciativa puramente gratuita, el segundo en la propia dinámica de esa gracia que ha recibido. »⁴⁶ La vida mística no consiste, por lo demás, en otra cosa que en sumergir a los creyentes en este misterio, y encuentra su culmen en la liturgia de la Iglesia, donde este misterio se hace realmente presente, con su virtud activa que une a Dios y al hombre en Cristo. Esta tripartición se encuentra en el orden natural, entre el ser, el pensamiento y el lenguaje, o el «decir», según los antiguos.

⁴⁶ D. BOURGEOIS, «La liturgia: ¿obra o acción?», en «Communio» 1993, n.º 108, p. 37.

Ser, pensar y decir

El ser precede ontológicamente al pensamiento. Más exactamente, las cosas son porque Dios las piensa, pero el hombre puede pensar las cosas porque son. El hombre puede, pues, pensar algo de lo que es, sabiendo al mismo tiempo que ese «algo» no es todo lo que es; el Aquinata se refería aquí con benevolencia a la «debilidad del espíritu humano» .⁴⁷ Del mismo modo, el lenguaje no es más que una parte de la expresión del pensamiento, o incluso puede distorsionarlo, mientras que el pensamiento mismo puede equivocarse en el conocimiento del ser. Thibon lo expresaba perfectamente: «El lenguaje del hombre es más limitado que su pensamiento, y su pensamiento más limitado que *el* pensamiento. E incluso a simple escala humana, se ha identificado con demasiada rapidez el verbo con la palabra, el pensamiento con su expresión»⁴⁸ Parménides fue el primero en intentar articular estas tres instancias para llegar a la conclusión, ante la dificultad de desentrañar la estrecha unidad que las unía y la evidente disparidad que las distinguía, a esta afirmación radical según la cual «ser, pensar y decir son una misma y única cosa». Al poner de relieve la necesidad del ser, pero sin poder dar cuenta de su multiplicidad, había concluido en la primacía del Uno, como algo que engloba el ser, el pensar y el decir.

Más tarde, Platón, mediante la participación, y Aristóteles, mediante la analogía, sabrán encontrar los caminos para dar cuenta de la unidad y la diversidad del ser. Con Tomás de Aquino, la filosofía del ser encontrará el equilibrio que le es propio. La ruptura epistemológica consagrada por Descartes hará que, poco a poco, hasta el siglo XX, el centro de interés del ser se desplace hacia el lenguaje. El pensamiento humano se toma a sí mismo como objeto y retrocede por etapas desde su foco de conocimiento primordial, el ser, hacia su expresión, el lenguaje. Lo esencial de la investigación se sitúa entonces en el signo: se discurre sobre el discurso, y las filosofías del lenguaje son las metafísicas de los últimos cincuenta años.

Como contrapunto, cabe destacar este debate que tuvo lugar en un coloquio sobre liturgia celebrado en 1967 con varios especialistas de renombre, en torno al tema «Liturgia y ciencias humanas». En relación con la comunicación en la asamblea litúrgica, un ponente señala la fragmentación cultural de los participantes en las asambleas litúrgicas, mientras que otro destaca la «variedad de niveles de fe». Un tercero responde entonces: «¿No es eso lo que ha obligado a la liturgia a crear sus propias condiciones de percepción, a enseñar a descodificar al mismo tiempo que da su

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, Ia, q. 1, a. 5, ^{1m}.

⁴⁸ G. THIBON, *El destino del hombre*, p. 58

¿El código, multiplicar la glosa, es decir, el lenguaje sobre el lenguaje? El lenguaje no se percibe de forma inmediata, lo que da lugar a múltiples explicaciones de los ritos y los signos, lo que provoca una enorme sobrecarga de la liturgia y hace que ya no sea algo inmediato, sino realmente un lenguaje sobre el lenguaje». ⁴⁹

De hecho, esto describe bien la evolución y muestra hasta qué punto depende de una actitud intelectual —y, por tanto, filosófica— muy presente en la época en que este movimiento llegó a la liturgia. Esta cuestión de la articulación entre el ser, el pensamiento y el decir nos lleva a otra, relacionada con ella, que afecta a los tres niveles de la verdad.

Los tres niveles de la verdad

En santo Tomás, aunque de otra manera, la cuestión de la naturaleza de la verdad da lugar igualmente a una tripartición. En el *De Veritate* ⁵⁰, distingue, en efecto, la verdad como manifestación, o gloria —y, por tanto, lenguaje— del ser, siguiendo a san Hilario; la verdad lógica, es decir, la adecuación entre la cosa y la idea concebida en la mente humana; y la verdad ontológica, o trascendental, que es el ser mismo de la cosa, en cuanto inteligible. Una vez más, la profunda unidad y la distinción irreducible se hacen evidentes, salvo que, en esta ocasión, están ordenadas y realmente diferenciadas para, finalmente, unirse de manera ordenada.

La extensión del mar que se ofrece a la vista se presenta primero a la mente como manifestada por sus cualidades; luego, su existencia se constata mediante un juicio lógico, que puede comunicarse con palabras; por último, esta propiedad que tiene la cosa conocida de ser aprehendida por la inteligencia indica simplemente que, independientemente del conocimiento que podamos tener de ella, «cuanto más ser tiene una cosa, más inteligible es». ⁵¹ Aquí, una vez más, nos encontramos con una profunda unidad, al mismo tiempo que con una distinción real.

«El Camino, la Verdad, la Vida»

La fe, por medio del signo, nos introduce en el misterio.

El pensamiento, a través del lenguaje, nos introduce en la realidad del ser.

⁴⁹ *Liturgia y ciencias humanas*, en «La Maison-Dieu» 93, 1968, I, pp. 128-129.

⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, Ia, q. 16, a. 3, corp.; *Contra Gentes*, I, 1.

El juicio lógico, al abstraerse de las formas externas, alcanza algo de la verdad del ser.

Todo esto es cierto, pero, como vemos, no es suficiente. Ni la fe agota el misterio, ni el pensamiento somete al ser, ni el juicio lógico encierra a las criaturas.

En su comentario a la Metafísica de Aristóteles, el Doctor Común sostiene que la poesía, a través de la mirada metafísica —la de la sabiduría natural—, da acceso a algo que el juicio lógico no puede alcanzar: «Lo que permite decir que la admiración está en el origen de la investigación filosófica es que, en cierto modo, al filósofo le gustan los mitos; es, en cierto modo, un amante de las fábulas. Lo cual es propio de los poetas. De ahí que se denomine «poetas-teólogos» a los primeros pensadores que trataron los principios de las cosas bajo la forma de algún relato fabuloso, como lo fueron Perseo y algunos otros que forman el grupo de los siete sabios. La razón por la que se compara al filósofo con el poeta es que a ambos les interesa lo maravilloso y lo asombroso. Porque las fábulas que construyen los poetas están formadas por elementos maravillosos. Los propios filósofos se vieron impulsados a dedicarse a la filosofía por la admiración». ⁵²

Finalmente, no es una idea, sino una Persona la que realiza plena y perfectamente esa unidad total que buscaba Parménides: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida » (Jn 14, 6): el Camino, es decir, el signo visible, la palabra; la Verdad, es decir, el Pensamiento, el Verbo, el Logos; y la Vida, es decir, el Ser mismo, que es el nombre de Dios. La última palabra del conocimiento es la unión con esta Persona, es decir, la fe viva, la caridad, que permite el conocimiento por connaturalidad.

Tres frases permiten llegar, por la vía metafísica, a la verdad teologal para una verdadera vida litúrgica.

La primera expresa el misterio, el ser, la Verdad primera: «Yo soy el que soy» (Éx 3, 14). La segunda expresa la fe, el pensamiento y la Verdad conocida por revelación: «El Verbo se hizo carne». » La tercera expresa el signo litúrgico por excelencia, el lenguaje en su plenitud y la irrupción de la Verdad en el mundo: «Este es mi Cuerpo».

Solo Cristo recapitula en sí mismo no solo a todos los hombres, sino también toda la realidad, todos los niveles de la realidad. Por otra parte, no es casualidad que, como subraya el cardenal Ratzinger, «fuera a través de la palabra “logos” como la filosofía de la palabra elaborada por el pensamiento griego penetrara en esta nueva visión del culto y la elevara finalmente al nivel

⁵² Santo Tomás de Aquino, *Com. In Met.*, III, 55.

de una unión mística con el Logos, con Aquel que crea y da sentido a todas las cosas. »⁵³ Sin duda, tampoco es casualidad esta triple división, ya que es el misterio de la Santísima Trinidad, fuente, fin y vida de todo otro misterio, empezando por el de la Iglesia, el que da forma a todo ser y a todo grado de la jerarquía de los seres.

El lenguaje litúrgico no puede fabricar el misterio, el «sentido de lo sagrado». El misterio no se crea, se acoge, se entra en él. Es vida, es la vida en su raíz. Es el propio misterio de la Iglesia el que actúa a través del lenguaje, y es la causalidad del Acto divino la que da todo su valor al signo litúrgico.

Del silencio litúrgico

Por eso el silencio es en sí mismo lenguaje litúrgico en el más alto grado. La palabra solo tiene existencia en la medida en que el silencio se la permite; nace en el silencio y en él termina. Louis Lavelle lo resume acertadamente: «El silencio está a veces tan cargado de significado que anula la palabra, no solo porque la hace innecesaria, sino también porque la palabra dispersaría, al dividirla y difundirla hacia el exterior, esa esencia demasiado sutil que el silencio lleva en sí sin permitirnos, por así decirlo, tocarla. El silencio es un homenaje que la palabra rinde al espíritu. Por eso, la Palabra de Dios, a la que nada le falta y que es una revelación total, ¿no se distingue acaso del silencio perfecto? Todas las palabras están envueltas en esa atmósfera de silencio que hay que crear más que romper, y en la que se escucha el secreto del alma sin necesidad de recurrir a las palabras. »⁵⁴

Las propias palabras, en su repetición, en su familiaridad —por ejemplo, «ese martilleo de las estrofas latinas» descrito por La Varende—, se acercan poco a poco al silencio: «Las palabras que han pasado durante siglos de boca en boca se han desgastado, según se dice, como una moneda», continúa Louis Lavelle. Pero el uso no solo las ha desgastado, sino que las ha cargado de significado; les ha dotado de densidad y plenitud, de una multiplicidad de acepciones y resonancias asociadas y entremezcladas entre sí que nos resulta imposible recuperar ni agotar. El lenguaje contiene, de forma latente, todas las potencias que la experiencia de los siglos ha acumulado en él, todas las ideas, todos los

⁵³ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Ad solem 2001, p.

⁵⁴ L. LAVELLE, *La palabra y la escritura*, «L'artisan du livre», París 1959, págs. 129-130.

sentimientos, todas las esperanzas que han atravesado la conciencia humana. »⁵⁵ Parecería que se describe aquí la virtud del Oficio divino, aunque sabemos que no es más que la corteza, ya que Dios solo pronuncia una Palabra, que es el Verbo, eternamente, el cual es en sí mismo la voz del Oficio divino, difundida y comunicada entre las comunidades y las personas humanas. Existe un silencio del rito, en el que el propio Cristo habla a través del bosque de símbolos erigidos a lo largo de los siglos por la sabiduría y la oración de la Iglesia. No existe metafísica de la liturgia sin metafísica de la Encarnación, la cual comienza con un asombro, cantado por el himno de Navidad: «En tu silencio ha hablado la Sabiduría».

El silencio no es, pues, ante todo ausencia de lenguaje, del mismo modo que la eternidad no es, ante todo, ausencia de tiempo, sino que es la plenitud y la quintaesencia de todo lenguaje, la posesión plena y perfecta, simultánea, de todo lenguaje, así como la eternidad es la posesión perfecta y simultánea de todo instante del tiempo, y como el color blanco es el encuentro simultáneo y la unión de todos los colores del arcoíris. Para ello se necesita un principio, y por tanto un orden: el silencio es la esencia del orden de las cosas y de las personas que participan en *el Opus Dei*. La melodía gregoriana o el tintineo del incensario lo subrayan y lo resaltan, más que romperlo.

Hacia una metafísica de la liturgia

Sin embargo, es evidente que este silencio solo es accesible en su plenitud a través del prisma de la fe, de la fe viva, *del sensus fidei* y *del sensus Ecclesiae*. Por lo tanto, es importante devolver a la teología el lugar que le corresponde en la liturgia, o más exactamente, devolver a la liturgia el lugar que le corresponde en la teología. Pero conviene igualmente rehabilitar el papel esencial de la metafísica en la teología, incluida la liturgia, ya que sería peligroso, como ya señalaba el P. Nichols, «dejarlo solo en manos de los liturgistas».⁵⁶

Hay tres razones principales que abogan en este sentido, y que simplemente se refieren al papel de la metafísica.

Permite definir mejor los términos, al centrarse en lo que es, y situarlos en su verdadera profundidad.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28

⁵⁶ A. NICHOLS, o.p., *Regard sur la liturgie et la modernité*, Ad solem, Ginebra 1998, p. 17.

Su función es estructurar la aportación de las demás ciencias —todas ellas subordinadas a la metafísica—, ordenarlas y, en su caso, matizarlas. *Sapientis est ordinare*: como sabiduría natural, desempeña un papel arquitectónico que evita la dispersión o el error de perspectiva.

Purifica la mirada permitiéndole acceder al ser de las cosas y manteniéndola en obediencia al ser, y alejándola de las pretensiones del sistema. Al liberarla así del modo pasional, la predispone a la visión de la fe, a una orientación más contemplativa.

Repasemos cada una de estas tres razones.

Definir los términos; el *movimiento* litúrgico

Ayuda a definir los términos, mediante la educación constante en la sumisión del espíritu a la realidad, a las causas últimas de lo real, sin imperativo inmediato de utilidad o eficacia. Según el

P. Elders, «el valor supremo de la metafísica reside precisamente en el hecho de que nos proporciona la verdad última y más profunda sobre lo real. Nos da el alimento que más necesitamos. De hecho, puede acercarnos lo más posible a nuestra «morada real» y prepararnos para un conocimiento nuevo y superior del Ser primerísimo». ⁵⁷

Tomemos, por ejemplo, la expresión «movimiento litúrgico». Las opiniones difieren sobre su origen exacto, sus objetivos y su influencia. Si bien la expresión en sí misma ha dado lugar a numerosas explicaciones, el término «movimiento», como tal, apenas ha sido analizado en este contexto, lo que, sin embargo, seguramente no habría estado de más para evitar ciertos malentendidos. De hecho, se distingue entre el movimiento sustancial, que puede ser generación o corrupción, y el movimiento accidental, que puede producirse bien según la calidad, por alteración; bien según la cantidad, por aumento o disminución; o bien según el lugar o el tiempo, «yendo hacia» o «partiendo de». Sin duda, cada uno habrá definido lo que entendía por «movimiento litúrgico», pero no todos tenían la misma idea del movimiento. Un movimiento litúrgico sustancial no es un movimiento litúrgico accidental. Un movimiento cualitativo no es un movimiento considerado como un desplazamiento, en el que el imperativo fuera el progreso, de *pro-gressus*, un paso adelante que sustituye al anterior.

⁵⁷ L. J. ELDERS, *La metafísica de santo Tomás de Aquino*, Vrin, París 1994, pp. 43-44.

Con motivo del encuentro de los movimientos eclesiales celebrado del 27 al 30 de mayo de 1998 en Roma, el cardenal Ratzinger propuso esta reflexión, que constituye sin duda una indicación importante sobre la naturaleza y la función de dichos movimientos: «Para poder dar respuestas acertadas, habría que precisar primero con mayor exactitud el concepto de «movimiento» y, tal vez, intentar por fin proponer una tipología de los movimientos. Pero, por supuesto, eso es imposible aquí. También habría que evitar proponer una definición demasiado rigurosa, ya que el Espíritu Santo nos depara sorpresas en todo momento, y solo podemos reconocer retrospectivamente, a través de grandes diversidades, una esencia común. » Sin embargo, para iniciar una clarificación conceptual, me gustaría destacar brevemente tres tipos diferentes de movimientos que, en la historia reciente, se pueden distinguir en cualquier caso. Los designaré con las siguientes denominaciones: movimiento, corriente, acción. El movimiento litúrgico de la primera mitad de nuestro siglo, así como el movimiento mariano, que cobró cada vez más fuerza en la Iglesia a lo largo del siglo XIX, los caracterizaría, no como movimientos, sino, por el contrario, como corrientes, que posteriormente pudieron concretarse en movimientos, como las congregaciones marianas o los grupos de la juventud católica, sin que se agotara su entusiasmo.»

Un principio arquitectónico

Proporciona un principio arquitectónico, permite ordenar las demás ciencias y sus resultados, al tiempo que da acceso a todos los elementos de la realidad. Para santo Tomás, de quien sabemos hasta qué punto tenía en alta estima toda forma de conocimiento, no solo «todas las demás ciencias se ordenan en torno a ella como a un fin »⁵⁸, sino que, además, lo poco que el hombre posee por medio de ella «ya es preferible a todo lo que conoce por las demás ciencias »⁵⁹, afirmación que sin duda sorprenderá... pero el asombro es precisamente la fuente principal de la metafísica.

Es innegable que, sobre todo entre los anglosajones, últimamente está surgiendo una reflexión rica y constructiva que alimenta la verdadera comprensión de la liturgia, inspirándose tanto en historiadores y artistas como en filósofos, sociólogos y antropólogos. El trabajo es notable, tal y como lo ha recopilado, en particular,

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *In I Metaph*, l. 3, n.º 59.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *In I Metaph*, l. 3, n.º 60.

la obra del P. Nichol ^{s60}, que también analiza estos trabajos, y cuyos resultados son tanto más claros cuanto que recurren a un realismo fácilmente verificable mediante la experiencia.

No obstante, tal y como subrayaba monseñor Léonard, «la vía metafísica y teológica permite evitar, tanto en filosofía como en teología, toda forma de reducción cosmológica o antropológica. »⁶¹ Al permitir que el espíritu humano sitúe con precisión cada uno de los ámbitos del conocimiento, ordenándolos hacia la unidad y otorgándoles su verdadero peso, permite organizar verdaderamente las demás ciencias, sin contrararlas ni menoscabarlas. Más concretamente, ya según Maritain, «la metafísica tomista podría asimilar a un verdadero orden intelectual el inmenso corpus de las ciencias particulares, actualmente sumidas en el caos, y cuyos admirables progresos corren el riesgo de ser explotados por filosofías aberrantes»⁶² Y nadie puede asegurar que ese peligro ya no exista hoy en día, cuando en su momento se identificó. En términos más positivos, y con igual eficacia, «el orden tomista, bien entendido, disiparía innumerables malentendidos y permitiría encuentros imprevistos. »⁶³

«Si tu ojo es sencillo»

Purifica el espíritu predisponiéndolo a una mirada de fe. En definitiva, ese es el papel último de la metafísica: preparar ese *oculus simplex*, ese asombro y esa acción de gracias que constituyen el fondo de la actitud litúrgica. En el corazón de la metafísica brilla el asombro, la sorpresa. En el corazón de la liturgia, la acción de gracias, la Eucaristía.

«Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere». Semper: es decir, siempre. Ubique: en todas partes. Los motivos pueden multiplicarse tanto como los *mirabilia Dei* entonados por el ciclo del año litúrgico en otras tantas prefacios que proclaman la bondad, la grandeza y la omnipotencia de Dios a través de la variedad de sus obras. Y si ya no queda nada más que decir que volver a lo esencial, permanece la acción de gracias perpetua, el prefacio de la Santísima Trinidad. Es más bien al descender de esta montaña cuando el metafísico puede dirigir al mundo y a las cosas una mirada serena, acostumbrada por esta actitud contemplativa a ver «todo en Dios, y a Dios en todo», según la fórmula de san

⁶⁰ A. NICHOLS, o.p., «Regard sur la liturgie et la modernité», Ad solem, Ginebra 1998.

⁶¹ A. LEONARD, «Fe y filosofías, Cultura y verdad», Namur 1991, p. 296.

⁶² J. MARITAIN, *La Doctora Angélica*, p. 74.

⁶³ *Ibid.*, p. 75.

Domingo, y, por tanto, a ser capaz tanto de integrar toda verdad gracias a una auténtica amplitud de miras —que es más obediencia y sumisión de la inteligencia que un ingenuo irenismo— como de conservar la rectitud del pensamiento en la comprensión de las cosas, por la misma y única razón. Ciertamente, existe un peligro en esta absolutización de la vía metafísica y teologal en detrimento de las demás ciencias, lo que, por otra parte, supondría una falta de realismo y de verdadera metafísica; pero se ha comprendido que el niño, el metafísico y el creyente se complementan bien. Esta debe ser a su vez sostenida, guiada y fortalecida por una actitud espiritual esencial: aquel que es el objeto más elevado del estudio metafísico es, ante todo, «Aquel en quien tenemos la vida, el movimiento y el ser» (Hch 17, 28).

Una doble exigencia de verdad

La metafísica no es, sin duda, la totalidad de la teología, ya que esta última extrae su sabiduría de la propia Revelación, de Aquel que es la Sabiduría encarnada. Por otra parte, la secularización de la teología puede provenir tanto de una carencia de metafísica —y derivar hacia la sociología, la antropología o el historicismo —hasta el dogmatismo marxista del sentido de la historia, antimetafísico por excelencia—, como de un exceso o un mal uso de las herramientas de la metafísica, y deriva hacia el razonamiento, el discurso en general y la razón razonante

Sin embargo, bajo ciertas condiciones en su uso, la metafísica sigue siendo indispensable para el razonamiento teológico, por las tres razones principales mencionadas anteriormente. Por lo tanto, y según la correcta articulación entre teología y liturgia, la metafísica es igualmente indispensable en el nacimiento y la continuación del movimiento litúrgico.

Siempre y cuando, fundamentalmente, se evite convertirla en un juego conceptual en el que solo se aventuren los espadachines con una mente lo suficientemente aguda y una iniciación contrastada en las escuelas adecuadas —peligro que, a decir verdad, es hoy muy escaso, a falta de combatientes—, garantiza la verdadera humildad del espíritu ante la realidad, permite ordenarlo todo con «fuerza y dulzura »⁶⁴, y predispone después a la contemplación y la adoración de esa Sabiduría supraesencial, en su ser o en sus obras, especialmente en *el Opus Dei*.

⁶⁴ LITURGIA, *Antífona «O Sapientia»*, del 17 de diciembre.

Un movimiento litúrgico no es un movimiento metafísico. Pero un movimiento litúrgico sin metafísica sería un movimiento ateológico y, por tanto, un movimiento a-litúrgico.