

SIMBOLO

- I. Concepto
- II. Historia de la cuestión
- III. Reflexiones sistemáticas

I. *Concepto*

Según su etimología, «símbolo» es un signo cuya función indicativa tiene su origen en el hecho de que la determinada configuración de un fragmento permite reconstruir la parte del todo que le corresponde (*συμβάλλειν* = reunir lo disociado). En su sentido más amplio, símbolo es un ente que remite a otro ente sobre la base de una semejanza con él (*signum rei*). Este concepto descriptivo-fenomenológico del signo contiene sólo la relación funcional formalmente constitutiva del símbolo. El símbolo como concepto *teológico* fundamental contiene ciertas determinaciones categoriales que —gracias a la experiencia religiosa y a la reflexión filosófica en torno al concepto puramente formal o atemático del símbolo como signo indicativo— se enriquecieron en el transcurso de la historia e hicieron posible una explicación cristiana de lo simbólico. Para determinar qué es el símbolo cristiano habrá que tener en cuenta: negativamente, que el símbolo cristiano se distingue del «signo» (*σημείον*) en sentido bíblico; positivamente, que el simbolismo cristiano tiene su lugar originario dentro de la doctrina de la → creación y, en especial, dentro de la comprensión cristiana del → mundo y de la → historia de la salvación.

II. *Historia de la cuestión*

En el concepto de símbolo se encuentran armónicamente aunadas la experiencia bíblica y la ontología platónica y neoplatónica. Con razón puede

considerarse el símbolo cristiano como uno de los más hermosos frutos de la síntesis de lo bíblico y lo griego.

1. Los escritos del *AT* y del *NT* no contienen un concepto explícito de símbolo. El símbolo en cuanto tal no es en ellos objeto de reflexión. Sin embargo, todo el pensamiento y la mentalidad semita están dominados por una determinada visión del mundo y de la existencia, que puede considerarse como la aportación bíblica al concepto teológico de símbolo.

Formas de expresión tales como las que se encuentran en la historia de los orígenes (Gn 1-11) y ciertas representaciones —por ejemplo, el firmamento y el *sheol*— propias de la visión del mundo del antiguo Israel no son propiamente representativas del pensamiento simbólico bíblico, sino que deben ser consideradas como imágenes, → analogías, → mitos o cifras. Lo mismo debe decirse de los «antropomorfismos» (especialmente frecuentes en los salmos y en los → profetas) respecto a Dios: el ojo, el oído, la mano, el rostro de Dios, la → «alianza» de Dios con su pueblo, etc. Estos antropomorfismos no son símbolos, sino más bien expresiones legítimas de una experiencia personal de Dios, entroncada en una perspectiva histórica. Más próxima a la actual concepción teológica del símbolo está la relación del israelita con los lugares santos (monte Sión, el templo), los objetos del culto (el arca de la alianza, los rollos de la Torá) y las acciones sagradas (por ejemplo, la predicación del profeta Oseas [3,1-5] y Jeremías [13,1-11; 18,1-6; 19,1-13], la circuncisión, la cena pascual, la unción). Lo simbólico reside aquí en la expresión o en la «exteriorización». El sentido de tales «expresiones» no se manifiesta en el elemento «visible» de tales símbolos materialmente considerados, sino en la experiencia de fe que está en su base y que se expresa en la → palabra que interpreta la «cosa». La expresión se refiere principalmente a la realidad salvífica, invisible, pero realmente activa del Dios siempre presente, y sólo en segundo lugar a la → «epifanía» de Dios («llena está toda la tierra de su gloria»: Is 6,3; → Dios, IV; → gloria).

En el *NT*, dada su continuidad con el *AT*, encontramos la misma concepción fundamental del símbolo. Se añaden nuevos símbolos, cuya novedad reside no tanto en su apariencia externa cuanto en la nueva situación histórico-salvífica y escatológica en la que surgen y se actualizan (por ejemplo, el pan, el vino, el agua, el aceite, la imposición de manos). Sin la palabra anunciadora e interpretativa de la comunidad creyente los símbolos del *NT* no son sólo incomprensibles, sino rudimentarios. La misma «cosa-símbolo» puede tener significados distintos según el contexto en que se encuentra (B. Welte). El agua en las bodas de Caná no tiene el mismo sentido simbólico que el agua bautismal o el «agua viva» de Jn 4,10-15; en el padrenuestro, el pan se halla en un contexto distinto que el pan de la «cena pascual».

Ya aquí se ponen de manifiesto las dificultades terminológicas a que antes hemos hecho referencia: en el *NT* no están diferenciados el símbolo, la imagen, la analogía, la semejanza o parábola y la acción simbólica (por ejemplo, el lavatorio de pies; Jn 13,1-15). Como en el caso del *AT*, también aquí es aconsejable reservar el término «símbolo» para una realidad determinada

que, en conexión con la experiencia de fe y la palabra interpretativa, posee una función expresiva de la acción salvífica de Dios en → Jesucristo. La utilización del símbolo e incluso la creación de nuevos símbolos en el ámbito del NT tiene su fundamento en la bondad metafísica de todas las cosas creadas (Gn 1,4.10.31) y en el misterio de la → redención, que, según la Sagrada Escritura, no es concebible sin un alcance cósmico (Ap 21,1; → reino de Dios; → escatología).

Sería una indebida ampliación y un desvirtuamiento del concepto de símbolo considerar como «simbolización» la transposición de lo experimentado en la fe al anuncio y testimonio de la Sagrada Escritura. Una doctrina teológica del lenguaje debe poner de manifiesto la función (analógica) de la función expresiva e indicativa del lenguaje respecto a los acontecimientos y a la experiencia religiosa. Pero, si queremos caracterizar esta «traducción» —de importancia decisiva para entender la fe—, conviene recurrir (por lo menos para evitar malentendidos) a los conceptos de imagen, mito, leyenda, saga, etcétera.

2. La aportación griega al concepto cristiano del símbolo puede ser esclarecida con relativa facilidad. El → platonismo y el neoplatonismo se distinguían por la separación (χωρισμός) del «aquí» sensible-empírico y el «más allá» ideal-noético. Esta separación estaba a su vez superada por la relación de arquetipo e imagen. De ahí surge la experiencia y concepción griega de que a todo ente en el mundo terreno del devenir (cf. *Tim.*, 27d 5-29c 3) corresponde una idea o un arquetipo en el mundo ultraterreno y en el νοῦς (cf. la imagen platónica de la caverna: *Pol.* VII, 514a 1-518d 7; Plotino, *Enn.* III, 7,11; V, 5; V, 8,3-4; → ser). La separación (χωρισμός) de los dos mundos no se basa, dentro de la concepción platónico-neoplatónica, en un dualismo metafísico como en la gnosis y en el maniqueísmo. De ahí que la imagen, por su → participación en el arquetipo, pueda ser «signo» de éste. El mundo sensible como totalidad y en todas sus partes es símbolo e imagen de lo invisible y espiritual. Esta concepción fundamental da lugar en el pensamiento griego a una ontología o metafísica del símbolo.

3. En el encuentro de la fe con el mundo cultural griego se realiza una síntesis que no es obra de un pensador ni de muchos, sino que representa una etapa en la historia —dirigida por Dios— de la Iglesia. En la época patrística —por lo menos a partir del siglo III (Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes)— existen ya diversos símbolos cristianos. En cuanto *signum rei sacrae* (Agustín), todo símbolo o *sacramentum* (en sentido amplio; → sacramento) es específicamente indicativo de una realidad invisible salvífica, cuya peculiaridad o «esencia» queda ulteriormente descrita con ayuda de la ontología platónico-neoplatónica. Según la amplitud en que se tome el concepto de símbolo, pueden considerarse como tales, además de las «cosas-símbolos», las imágenes, las abreviaturas (XP, el pez [ΙΧΘΥΣ]), las actitudes (el signo de la cruz como la única actitud orante de origen genuinamente cristiano; los ritos litúrgicos), el lenguaje cultural latino o griego, las

vestiduras del culto (entre ellas la vestidura blanca del bautismo, por el que se alcanza la incorporación al pueblo de Dios; → seglar).

4. En los siglos XI y XII, el simbolismo cristiano alcanza su más amplia y perfecta configuración. La tierra, creada por Dios, es en cuanto totalidad y en sus diversas partes *vestigium Dei*. Cada cosa es un pensamiento visible de Dios. La recepción teológica y espiritual de la concepción platónica de los dos mundos constituye, juntamente con la doctrina de las ideas, el fundamento de la concepción cristiana medieval del símbolo. Junto a los sacramentos (especialmente la eucaristía) que representan del modo más puro la esencia del símbolo, la teología y la Iglesia medieval admiten toda una serie de sacramentales, esto es, de símbolos, que, por disposición eclesiástica, poseen una determinada función de expresión y significación, y cuya práctica piadosa (no supersticiosa o mágica) puede conferir «gracias» al fiel (aunque sólo *ex opere operantis*).

Por lo que se refiere a la teología de la alta Edad Media (que en lo esencial coincide con la teología de la primera Edad Media y posteriormente domina en la → teología franciscana y en la mística), M.-D. Chenu ha hablado acertadamente de una «mentalité» y una «*théologie symbolique*» (→ teología).

La simbólica medieval se nos presenta en su más rica configuración en la arquitectura religiosa (plantas, animales, colores, simbólica del número y del espacio). Su interpretación más grandiosa, y aún hoy día fascinante, está contenida sobre todo en los numerosos tratados de *dedicatione ecclesiae* y en la → liturgia.

La *cruz* es el símbolo cristiano central y más empleado a través de los siglos. La cruz en la que Jesús murió une el madero horizontal y el vertical. El madero vertical, que sobresale por encima del horizontal y realiza la intersección, aúna la muerte y la resurrección de Jesucristo en el único símbolo de la cruz (véanse sobre este punto las detalladas exposiciones de J. A. Jungmann y E. Sauser).

5. Hagamos una breve referencia a la aplicación, a primera vista sorprendente, del término símbolo a la «confesión de fe» (*symbolum*, σύμβολον). La conexión etimológica que da razón de esta antigua denominación reside en la concepción del «symbolum» como recopilación de toda la realidad salvífica y al mismo tiempo como κριτήριον. La «confesión» es concebida como señal distintiva o signo diferenciador de los cristianos frente a los → paganos. Uno de los «símbolos» más primitivos fue probablemente la fórmula «Jesucristo es el Kyrios» (Flp 2,11). Los símbolos hoy día más usuales son la confesión de fe niceno-constantinopolitana, el símbolo atanasiano y el «apostólico». Los símbolos no son compilaciones de formulaciones dogmáticas, sino oraciones o, más exactamente, himnos de alabanza a Dios por su acción salvífica en Cristo. Su lugar en el culto fue primeramente la liturgia bautismal (de ahí: *credo*-yo creo); posteriormente, la celebración eucarística (A. Michel, *Symboles*: DThC XIV [1941] 2925-2939; P. Franssen-

A. Stenzel, *Glaubensbekenntnis*: LThK IV [1960] 935-939). J. A. Möhler intituló *Symbolica* su obra sistemática fundamental (1832), concebida en el sentido de teología polémica.

6. En la baja Edad Media, la convención y la costumbre embotaron el sentido del simbolismo. Al mismo tiempo se abrieron camino aberraciones de carácter mágico. La teología y la espiritualidad de la → Reforma protestante tuvieron una escasa o nula comprensión para el simbolismo religioso-cristiano, como aparece en su valoración negativa de la liturgia, del arte y de las actitudes de oración. Ello estaba fundamentalmente condicionado por un destacado cristocentrismo y una valoración negativa de la → naturaleza y de la realidad creada, vista preponderantemente bajo el poder del → pecado. Debido a la influencia del nominalismo filosófico, que rechaza todo idealismo (tanto platónico como aristotélico) y se enfrenta críticamente al mundo espiritual medieval, la teología protestante sólo puede ver en el símbolo una función ético-pedagógica. Con ello se pierde la metafísica del símbolo.

Consecuentemente se actualiza para la teología de la Reforma un tema que fue discutido ya en la → patrística y en la escolástica primitiva: el sentido del símbolo en la eucaristía. Frente a Pascasio Radberto (siglo IX), quien sostenía una concepción extremadamente realista que identificaba la eucaristía con el cuerpo histórico de Jesús, Berengario de Tours adoptó en el siglo XI una extrema posición simbolista (DS 700). Zuinglio y Calvino sostienen, con ciertas diferencias, esta misma posición frente a Lutero (respecto a la doctrina de la transustanciación → eucaristía; → sustancia). Desde la perspectiva de la historia del concepto de símbolo debe notarse que la concepción denominada «simbolista» corresponde mejor a la esencia del símbolo, aunque ciertamente la cuestión dogmática no puede ser decidida por el concepto o la esencia del símbolo (aquí reside un punto débil de la teología de los misterios de Odo Casel; → sacramento). Para aclarar la cuestión debe más bien atenderse a la fuerza creadora de la → palabra de Dios (→ predicción; cf. K. Rahner, *Palabra y eucaristía*: Escritos de Teología IV).

7. La mentalidad crítica del racionalismo y de la Ilustración dentro ya del proceso de descristianización y de alejamiento de la metafísica clásica, carecía del sentido del símbolo en su acepción tradicional. Para la mentalidad racionalista, el símbolo es solamente «señal», «imagen funcional» sensible y pedagógica, «signo de un concepto», emblema o distintivo. (El símbolo desempeñaba también en la Antigüedad y en la Edad Media algunas de estas funciones, pero poseía además una «significación» *sui generis*, debido a su radicación metafísica y a la visión cristiana del mundo). El racionalismo considera que el «concepto» es más exacto que el símbolo, cosa que debe concederse desde el punto de vista de la «ciencia», pero no si se atiende a la «proximidad de lo real» (R. Reininger). No debe olvidarse el sentimiento cósmico del romanticismo del siglo XIX, que despertó un sentido del simbolismo afín al medieval y representó una renovación del simbolismo cristiano, continuada en el primer tercio del siglo XX por los grupos juveniles

cristianos y por el movimiento litúrgico. Hoy día reina en general un uso dispar y confuso de la palabra símbolo (por ejemplo, símbolo en la logística, «simbolismo» como movimiento artístico-literario de los siglos XIX y XX, simbólica de C. G. Jung).

III. Reflexiones sistemáticas

El esclarecimiento sistemático del concepto teológico de símbolo debe ante todo poner de manifiesto la estructura óntico-ontológica y la significación teológica de lo simbólico (por ello podemos prescindir aquí de la enumeración y descripción de los numerosos símbolos hoy día conocidos y apreciados). Según las observaciones históricas precedentes, hay que distinguir entre símbolo por una parte e imagen, analogía y mito por otra. Formalmente, el símbolo es la función expresiva que compete a un ente creado.

El símbolo en cuanto tal no es nunca algo que «está ahí» y es «encontrado». El ser del símbolo pertenece al orden de la relación. El portador óntico de la relación simbólica no es a su vez algo simbólico, sino una cosa real y mundana (lo cual se aplica también a la acción simbólica). La relación constituyente del símbolo no le conviene a la «cosa» por sí misma, sino que le es «añadida» por la acción del hombre. Y esta intervención humana no es algo puramente arbitrario, sino que descansa en la → analogía del ser y en el «sentido» inherente a todo lo creado en cuanto tal. Por ello no es posible sustituir el símbolo «pan» por «madera» u otra cosa. Sin embargo, el sentido simbólico de las cosas no es algo unívocamente cognoscible y constatable; no es *unívoco*. Así, pues, un símbolo es tanto más verdadero cuanto más estrecha es la relación entre lo expresado y la cosa portadora de la función expresiva.

La interpretación positivista del origen y sentido del símbolo termina por destruirlo. En cambio, la institución de un símbolo no contradice a su esencia (por ejemplo, los símbolos de los siete sacramentos y los símbolos litúrgicos). El ser relacional del símbolo puede explicarse con especial claridad en el caso de la cruz. La cruz (patíbulo) no es símbolo en cuanto tal, sino sólo en virtud de la → fe, que la relaciona con la muerte y la → resurrección de Jesús. El carácter simbólico de la cruz no descansa en una institución positiva (a no ser que se considere como institución el «acontecimiento» de la cruz), sino que se trata de un símbolo que ha ido creciendo por sí mismo (aunque no sin intervención humana). Esto significa que la institución *positiva* de algo como símbolo no pertenece a la esencia del símbolo en cuanto tal. Al mismo tiempo se pone de manifiesto en el símbolo cristiano de la cruz que tampoco la analogía de ser entre el símbolo y lo simbolizado es absolutamente necesaria (sino, a lo sumo, adecuada) para el establecimiento del símbolo *cristiano*, pues el hecho de que una cruz —lugar de ajusticiamiento— puede ser símbolo de la fe cristiana sólo es aceptable como paradoja y como prueba de la superioridad de la *analogia fidei* sobre la *analogia entis*. La cuadratura de la cruz puede ser considerada como miti-

gación de este escándalo en cuanto permite actualizar en ella el arquetipo de la cuaternidad (C. G. Jung). En sentido estricto, el momento esencial del símbolo cristiano reside únicamente en una relación, garantizada por la fe y expresada en la palabra, con la acción salvífica de Dios en el tiempo y en la historia. Desde esta perspectiva, el símbolo cristiano puede considerarse como «símbolo real» para distinguirlo de las señales o distintivos en sentido nominalista y positivista. No obstante, el concepto de «símbolo real» parece poco feliz para designar los símbolos de las → religiones no cristianas, los cuales tampoco pueden ser considerados como meras señales o distintivos. Casi todos los símbolos «cristianos» eran primitivamente símbolos «paganos». La historia muestra que la elaboración de una simbólica cristiana de cuño no occidental es una necesidad apremiante en la perspectiva de la catolicidad de la Iglesia (→ adaptación). También aquí puede hacerse patente la *humanitas* de lo cristiano.

El contenido u objeto de la función expresiva del símbolo cristiano es —como se ha indicado— la realidad salvífica cristiana, esto es, la presencia y actuación de Dios en el mundo y entre los hombres durante el tiempo actual de salvación, caracterizado por la dialéctica de presente y futuro del → reino de Dios. (El símbolo cristiano, por tanto, no significa sólo lo «invisible», «espiritual» y «eterno»). Si nos situamos en la perspectiva platónica se plantea la pregunta de cómo debe ser la «cosa» a la que adviene la relación simbólica. Generalmente, según la mentalidad medieval, la *cosa*-símbolo es todavía considerada como la *materia* del símbolo, que no posee por sí misma una significación interna y un sentido propio en orden a su función expresiva de lo simbolizado. El peligro platónico aquí implicado de pasar por alto el → mundo («visible») no debe exagerarse en la concepción bíblica del símbolo. Por otra parte, hasta ahora no parece posible una fundamentación metafísica del símbolo cristiano fuera del ámbito de la ontología platónica. En la actual situación poskantiana del pensamiento, todo intento de fundamentar de nuevo una simbólica se expone al reproche de irracionalismo. A pesar de ello, una nueva comprensión del símbolo puede presuponer, como posibilidades legítimas del conocer (aunque diversas de las racionales e irreducibles a ellas), la intuición, la visión estética y la experiencia artística y religiosa (cf. R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950).

El sentido teológico de un simbolismo cristiano todavía defendible se funda principalmente en el reconocimiento de la dignidad y valor intrínseco del mundo creado. El hecho de que las cosas mundanas merezcan ser símbolos hace referencia a la acción escatológica de Dios en la totalidad de lo creado, quien en el acontecimiento salvador de la encarnación y de la resurrección de Jesús ha «asido» al mundo de modo definitivo, aunque misterioso (→ misterio). La cosa mundana que se convierte en símbolo no pierde su peculiaridad como tal realidad creada, sino que alcanza su propia plenitud de ser precisamente en la dimensión escatológica, de la que ya ahora puede ser expresión y signo. Esto significa que el cristiano (de mentalidad no ya medieval, sino moderna) no puede ni debe actualizar el ser simbólico de las

cosas mirando a través de ellas (haciéndolas simplemente transparentes), sino en el encuentro con las cosas mismas.

R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Maguncia 1927; W. Müri, *ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie*, Berna 1931; R. Scherer, *Das Symbolische*: PhJ 48 (1935) 210-257; G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, ²1940; H. de Lubac, *Catholicisme*, París 1938; C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zurich 1948; M. Eliade, *Images et symboles*, París 1952; H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor*: Scholastik 27 (1952) 321-343; W. Kretschmer, *Psychologische Weisheit der Bibel. Urbilder des Seins und Werdens im biblischen Schöpfungsbericht*, Munich 1955; A. Rosenberg, *Die christliche Bildmeditation*, Munich 1955; M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, 159-209; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt ²1957; *Symbolik der Religionen* (ed. por F. Herrmann), 12 vols., Stuttgart 1958ss; C. Tresmontant, *Ensayos sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962) 79-100; J. A. Jungmann, *Symbolik der katholischen Kirche*, con un apéndice de E. Sauser, *Symbolik des katholischen Kirchengebäudes* (*Symbolik der Religionen VI*), Stuttgart 1960 (bibliografía); *Polarité du symbole* (cuaderno especial de Études Carmélitaines), Brujas 1960; D. Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck-Viena-Munich 1961; E. Meuthen, *Der Geschichtssymbolismus Gerhohs von Reichersberg: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (editado por W. Lammers) (Darmstadt 1961) 200-246; K. Rahner, *Para una teología del símbolo: Escritos de Teología IV* (Madrid 1962) 283-321; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1962ss; S. Wisse, *Das religiöse Symbol*, Essen 1963; F. Herrmann y otros, *Symbol*: LThK IX (²1964) 1205-1210; M. Becker, *Bild-Symbol-Glaube*, Essen 1965; J. Pascher, *Kirchliche Gemeinschaft als heiliges Zeichen: Interpretation der Welt* (Wurzburg 1965) 675-692; F. Soria, *Sobre signo y símbolo: Estudios de Filosofía* 14 (1965) 565-590; K. D. Nörenberg, *Analogia Imaginis*, Gütersloh 1966; K. Gollammer, *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1967; G. Aulén, *Das Drama und die Symbole*, Gotinga 1968; W. Heinen (ed.), *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Wurzburg 1968; C. G. Jung, *Der Mensch und seine Symbole*, Olten 1968; J. Splett, *Symbole et liberté*, en E. Castelli (ed.), *L'Herméneutique de la Liberté religieuse*, Roma 1968, 103-123; *Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost und West*, Stuttgart 1968; J. Splett, *Simbolo*: SM VI (1976) 354-359.

H. R. SCHLETTE