
Forma, liturgia y nihilismo. En torno al cincuenta aniversario del concilio Vaticano II

Form, Liturgy and Nihilism. On the Fiftieth Anniversary of the Vatican II

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2011 / ACEPTADO: 31 DE OCTUBRE DE 2011

José Luis GUTIÉRREZ-MARTÍN

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
joluguti@unav.es

Resumen: A lo largo del siglo XX, algunas corrientes del pensamiento y de las artes postularon el fin de la «forma». Esta crisis del «lenguaje de las formas» ha afectado también seriamente a la praxis litúrgica de la Iglesia durante los últimos cincuenta años. El estudio propone una vuelta al *rigor* de la liturgia como medio para superar la tentación nihilista y el relativismo propio del momento actual. Para ello, en su desarrollo, el autor se sirve de la propuesta de Romano Guardini y su afirmación de la «forma» como categoría clave para la comprensión de la verdadera naturaleza del culto eclesial.

Palabras clave: Liturgia, Cultura, Estética.

Abstract: Throughout the twentieth century, certain schools of thought and arts postulated the end of the «form». This crisis of the «language of forms» has also affected seriously the Church's liturgical praxis during the past fifty years. The present study suggests a return to the «rigor» of the liturgy as a means to overcome the temptation to nihilism and relativism characteristic of the present moment. In his exposition, the author uses Romano Guardini's proposal and assertion of the «form» as a key category for understanding the true nature of ecclesiastical worship.

Keywords: Liturgy, Culture, Aesthetics.

1. LA HORA DE LA LITURGIA

Maguncia, abril de 1964. La III Conferencia Litúrgica de Alemania se acaba de reunir en un clima de cierta euforia, razonable por el contexto histórico del momento. Han transcurrido sólo cinco meses desde la aprobación del primer documento del Concilio Vaticano II: la constitución *Sacrosanctum Concilium*. En su texto, las instancias e intuiciones fundamentales del *movimiento litúrgico*, después de cincuenta años de incertidumbres y polémicas, han terminado por ser acogidas. Uno de sus miembros, el más notable precursor de la citada corriente aún en vida –aunque ya retirado de su actividad académica– no ha podido acudir por motivos de salud. Se trata de Romano Guardini, quien de todos modos se hace presente en la asamblea por medio de una carta abierta, públicamente leída en el transcurso de los trabajos de la Conferencia. A cuatro años de distancia de su fallecimiento, las palabras de entonces presentan hoy el carácter de un balance final acerca de su comprensión del estado del culto eclesial y de su porvenir:

«El trabajo litúrgico ha llegado a un momento crucial. El Concilio ha puesto las bases para el futuro y sus esfuerzos permanecerán como un ejemplo clásico del modo como el Espíritu Santo guía a la Iglesia». Concluido el breve y, en cierto modo, «triumfalista» preámbulo, llega la hora de la «duda»: «ahora se trata de ver en qué manera el trabajo debe ser llevado a término, para que la verdad pueda hacerse realidad. Se presentarán naturalmente gran cantidad de problemas rituales y textuales, y una larga experiencia nos dice que es posible afrontarlos de un modo acertado, pero también equivocado. No obstante la mayor dificultad me parece que es, sin duda, otra: *el problema es el mismo acto de culto en sí*».

Pero el jarro de agua fría sobre toda posible autocomplacencia de la asamblea no ha hecho más que verter sus primeras gotas, pues seguidamente el diagnóstico del maestro se vuelve aún más inquietante: «¿No está la acción litúrgica y, con ella, todo lo que se encierra bajo el término de “liturgia”, tan íntimamente ligada al contexto histórico –antiguo, medieval o barroco– que sería mas honesto dejarla hoy día totalmente de lado? ¿No sería mejor admitir sin ambages que *el hombre de nuestra era* industrial y científica, con su nueva estructura sociológica, *no es ya capaz de celebración litúrgica*? ¿No sería mejor, en vez de hablar de renovación litúrgica, pensar en celebrar los divinos miste-

rios de un modo tal que el hombre moderno pueda introducirse en ellos con su verdad histórica?»¹.

Procedentes de alguien que había dedicado una buena parte de su vida a introducir en el misterio de Cristo a centenares de jóvenes universitarios por medio de las celebraciones eclesiales de culto, tales observaciones podrían ser interpretadas como un triste reconocimiento de que la «*bora*» de la liturgia había ya pasado.

Más recientemente, el escritor Martin Mosebach ha descrito muy bien la ceguera de la cultura contemporánea ante el *lenguaje de las formas*; dificultad que ha quedado manifiesta de modo eminente en la crisis litúrgica postconciliar². Para el literato alemán, la «ausencia de la forma» en la actual cultura occidental no es sino el resultado de un proceso que, ligado al olvido del ser, ha llevado desde el culto a lo *deforme* a la exaltación de lo *informe*, para concluir en una sociedad pasivamente *conforme* con lo casual e indeterminado³: «miles de años de desarrollo ininterrumpido hacia la elaboración estética de un modo de expresarse sensible a la dimensión colectiva de la existencia humana han pasado como un mal sueño»⁴.

No sin cierta ironía, Martin Mosebach desgana algunas de las dificultades «*estéticas*» actuales: «un ejemplo entre muchos: la invisibilidad moderna de la riqueza. El discurso acerca del rey Salomón “en todo su esplendor” hoy sólo puede ser entendido merced a una formación histórica, pese a que de hecho conozcamos en el presente una riqueza tal que supera las fantasías más audaces sobre Salomón. Pero Bill Gates no se sienta delante de su ordenador vestido con el manto bordado en oro y sentado sobre el trono del león, sino en *blue jeans* y *T-shirt* (...) La norma ritual de que la preciosa sangre de Cristo en el cáliz de la Misa deba entrar en contacto únicamente con el metal más pre-

¹ Vid. GUARDINI, R., «Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica», *Humanitas* 20 (1965) 85-90. De aquí que el maestro considerara la urgencia de una verdadera iniciación litúrgica de las nuevas generaciones: «si las intenciones del Concilio quieren ser llevadas a cabo (...) se requiere una auténtica educación y acceso a la celebración misma. Esta es la tarea actual: la *educación litúrgica*. Si el fiel no es iniciado a la celebración, toda la reforma de ritos y textos quedará en agua de borrajas».

² MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe. La liturgia romana e il suo nemico*, Siena: Cantagalli, 2009 (*Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München-Wien: Carl Hanser Verlag X-V, 2007).

³ Cfr. ALLODI, L., *Prefazione* a MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 8.

⁴ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 239-240. Aunque probablemente requiera de ulteriores matices en algunas de sus aserciones, esta obra ofrece consideraciones de gran pertinencia a la hora de contemplar la «crisis» de la liturgia y sus posibles soluciones.

cioso, el oro, hoy sólo resulta comprensible desde el punto de vista del comerciante de antigüedades. Por otra parte a todo esteta nervioso, con la imaginación puesta en una “cena a la luz de las velas”, en un ambiente de intimidad definida *romántica*, le parecerán patéticos los candeleros encendidos sobre el altar (...), mientras que en los países más atrasados unas velas encendidas indicarían sobre todo la carencia de corriente eléctrica (...). Y qué decir del discurso sobre el “banquete eterno”: para nuestros contemporáneos, que oscilan entre el exceso de alimentación y la dieta variable, se asemeja a una pesadilla. El punto culminante de la vida humana no es hoy la fiesta, sino el éxito profesional. Hemos presenciado la desaparición del “vestido del domingo”, que ahora presenta un aspecto patético: quien iba a la Iglesia lo llevaba pensando en la parábola de Jesús de los invitados a las bodas, uno de los cuales se presentó sin el traje nupcial y por ello fue castigado (...) Tal incomprensión alcanzará, por último, al mismo núcleo central, el pan y el vino. Aquello que hacía de estos dos alimentos algo extremadamente adecuado para la celebración del sacrificio cristiano era su confección mediante un proceso de fermentación. El pan fermentado por la levadura, y la fermentación del grano de uva hasta convertirse en vino, transformando su materia prima, hacían comprender del modo más simple la transformación milagrosa que ocurría en el sacrificio, donde mediante una segunda *fermentación*, ahora de naturaleza espiritual, se convertían en cuerpo y sangre de Cristo y todo ello sin modificar su aspecto exterior. Todos habían visto este proceso en su casa; pero desde que ambos alimentos son productos industriales su uso en la liturgia parece arbitrario, pudiendo incluso llegar a pensarse que son sustituibles (...) Y aunque la lista podría continuar así casi hasta el infinito, quizás ahora nos resulte más claro que la crisis litúrgica de nuestro tiempo se debe a razones que superan ampliamente las intenciones, al menos en parte heterodoxas, de algunos reformadores espirituales»⁵.

Nos encontramos así con la paradoja de una *incomprensión de la liturgia* precisamente en el mismo momento en que un Concilio reconoce solemnemente que por su celebración se expresa y se manifiesta el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia⁶. Pues bien, Joseph Ratzinger afirmaba a mediados de los años setenta que para entender y superar la magnitud de tal reto era «preciso recordar una polémica que surgió en los años de entreguerras (...) Romano Guardini había dedicado su libro sobre la Misa –en

⁵ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 240-241.

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* (8-XII-1963), 2.

el que fueron recogidos de manera ejemplar las experiencias y exigencias de las dos décadas anteriores— a la cuestión de la “forma” esencial de su celebración. Esta orientación se debía a una, por entonces, nueva manera de concebir la liturgia. Lo que preocupaba a los jóvenes de esa época no eran los problemas dogmáticos tradicionales de la doctrina eucarística, sino la celebración litúrgica como forma viva. *La “forma” fue descubierta como una dimensión teológica y espiritual con un peso específico*⁷.

Por inspiración del pensamiento de Romano Guardini, la «forma» fue contemplada como la expresión concreta y necesaria de aquella realidad interior más profunda, de naturaleza espiritual, en la que radica el significado último de lo existente. Y, por lo mismo, la percepción y experiencia de la «forma» quedaba constituida en la vía privilegiada para acceder al núcleo interior del ser interior y a su sentido. Con la *forma* irrumpía así en el discurso teológico una categoría portadora de un notable dinamismo renovador. A este respecto, Joseph Ratzinger ha señalado que «se puede decir que la *liturgia* en sentido moderno nació con el surgimiento de esta categoría. Emergía así la esfera específica de la liturgia, frente a la dogmática o al derecho canónico; pero se trataba de teología y de una reforma con fundamento teológico»⁸.

La afirmación de dicha categoría permitió, en efecto, comprender que la necesaria celebración del culto en el lenguaje de las formas no significaba que la liturgia se redujera exclusivamente a aspectos simplemente externos o *protocolarios*, sino que en su realidad más profunda nos encontrábamos ante un hecho radicalmente teológico: la manifestación sensible, en una estructura claramente delimitada, del misterio de Cristo —su «logos» interior— presente y operante bajo el velo de los símbolos. «Los *estetas*, tan injuriados y sospechosos, disponen de un don terrible: la forma externa de una cosa, de un fenómeno, de un pensamiento les revela con seguridad la verdad interna de cuanto observan»⁹.

De aquí que, pese a la plausibilidad de las objeciones enunciadas, la *recuperación de la forma auténtica* en la celebración de culto se encuentre no sólo en

⁷ RATZINGER, J., «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», *Communio* 6 (1977) 385-396, en *Opera Omnia* 11. *Teologia della Liturgia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, 412.

⁸ RATZINGER, J., «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», 413. Por lo mismo, no deja de sorprender que, a la hora de abordar la tarea de renovación litúrgica posterior al concilio Vaticano II, la «forma» concreta en la que el culto eclesial había sido transmitido haya sido en cierto modo desatendida.

⁹ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 43.

la base de la necesaria revitalización de la Iglesia¹⁰, sino también de la pervivencia misma de la condición humanista de la cultura occidental, como antídoto a la deriva nihilista de la sociedad contemporánea. Y, en este sentido, Leonardo Allodi señala que ya en 1918, en su *Espíritu de la Liturgia*, Romano Guardini ponía en guardia ante una «des-ritualización» que, en última instancia equivalía a una completa deshumanización¹¹.

De hecho, con su afirmación de «*la herejía de lo informe*», como fórmula para abarcar el origen de los «males litúrgicos» de nuestro tiempo, Martin Mosebach subraya adecuadamente la urgencia de una *recuperación de la Liturgia*, es decir, de una vuelta a su celebración bajo la forma no arbitraria transmitida por la tradición. En efecto, la hora de la liturgia estará asegurada siempre y cuando la praxis concreta del culto eclesial supere toda tentación «anti-ritual», y se celebre atendiendo al lenguaje de las formas que le es propio, mediante la obediencia delicada a las disposiciones de los libros litúrgicos.

2. LA DECONSTRUCCIÓN DE LA FORMA: EL DESAFÍO NIHILISTA

«Yo he traspasado la frontera azul de los límites del color. Yo he hecho emerger el *blanco*. Junto a mí, camaradas navegantes, nadad en esta infinitud. He establecido el semáforo del suprematismo. ¡Nadad! El mar libre y blanco, el *infinito*, está ante vosotros»¹².

Más que una provocación, estas palabras del pintor ruso Kazimir Severínovich Malévich (1878-1935), padre del suprematismo y autor del conocido lienzo «Cuadrado blanco sobre fondo blanco» (1918, MOMA, Nueva York), constituyen todo un auténtico programa: la superación y el abandono último de la figuración y de toda forma en las artes plásticas. En su intención, el fin del color constituía la conclusión de un lento proceso, el emprendido por las artes durante el siglo XIX para superar la atadura formal. Blanco sobre blanco: el vacío, la nada: la ausencia de todo figura y, en última instancia, de todo color. Y no obstante, desde el punto de vista de la óptica, el blanco es el re-

¹⁰ «El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido precisamente el Concilio el que nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana»: RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, Madrid: BAC, 1986, 132.

¹¹ Cfr. ALLODI, L., *Prefazione*, 23.

¹² MALÉVICH, K., cit., en GONZÁLEZ, L., «Presencia de la estética suprematista en “Océano Mar” de Alessandro Baricco», *Trans. Revue de littérature générale et comparée* 4 (2007), en <http://trans.univ-paris3.fr>.

sultado de las radiaciones de luz de todos los colores. El blanco es la gran paradoja, la ausencia y, a un mismo tiempo, la presencia, el todo y la nada. Todo es nada.

En su ensayo *Del cubismo al suprematismo* (1918)¹³, Malévich plantea su propuesta como el resultado último de la evolución del cubismo y del futurismo que, en sus obras, buscaban por medio de la disolución de las formas alcanzar la cuarta dimensión: el tiempo. El primero representa objetos contemplados, simultáneamente, desde todas las perspectivas y todos los tiempos posibles; el segundo es más dinámico y representa el movimiento en el fluir del tiempo. Kazimir Malévich, por el contrario, busca una nueva y definitiva dimensión, propiamente divina¹⁴. Sus «cuadrados» monocromáticos y, en última instancia, acromáticos serían tachados por parte de la crítica de ser simplemente «vacíos», pero en la intención del autor no lo eran: parecen vacíos, pero están llenos; llenos de vacuidad, llenos de nada. Superando el principio de no contradicción, sus cuadrados son y, al mismo tiempo, no son: se tratan de «un desierto colmado por el espíritu de la sensación no-objetiva que todo lo ocupa»¹⁵.

En un desarrollo paralelo, la música del siglo XX llega a similares conclusiones. Luigi Garbini –director del Laboratorio de Música Contemporánea al servicio de la Liturgia con sede en Milán– ha descrito el resultado de este proceso: «el Concilio, interrumpido por la muerte de Juan XXIII, coincidió con un momento en el que la música rechazaba los residuos de la marea romántica que aún quedaban en la playa del expresionismo, al tiempo que la pántina que conservaban las *formas musicales* no bastaba para detener la *descomposición estructural* que anunciaba una nueva organización del sonido. En esencia, se trataba de la metamorfosis atonal, que había transformado los elementos “funcionales”, es decir, aquellos elementos vinculados por la firme intención

¹³ Vid. MALÉVICH, K., *Del cubismo al suprematismo. El nuevo realismo pictórico*, México: Grijalbo, 1975.

¹⁴ «Se ha establecido una quinta dimensión: la economía»: MALÉVICH, K., *Del cubismo al suprematismo*, 103. La atribución económica a la dimensión capaz de superar a todas las otras en las que discurre el existir del hombre no es sino un «homenaje» del autor al marxismo en boga entre las vanguardias. En realidad, un análisis más detenido de la obra de Malévich muestra que esa dimensión definitiva no es ni más ni menos que de la «divinidad». En efecto, influido por el teosofismo entonces de moda, el autor veía en el cuadrado la superación del triángulo, símbolo clásico de la Trinidad cristiana, por la adición de un nuevo lado, el principio del mal o Satanás, que junto con la tríada revelada constituiría el origen y la ultimación del «todo».

¹⁵ MALEVICH, K., *Del cubismo al suprematismo*, 193.

de ordenar notas y acordes, en ingredientes *indiferenciados* hasta llegar progresivamente a su disolución»¹⁶.

Los ejemplos en otras áreas de expresión del espíritu –poesía, narrativa, es-cultura...– y ámbitos de la estructura social humana podrían multiplicarse y se-rían merecedores, sin duda, de un tratamiento más detenido que, no obstante, excede los límites de este estudio. En cualquier caso, aunque el fenómeno des-crito no constituya lógicamente una regla necesariamente universal, parece líci-to concluir que la última centuria ha sido el siglo de la deconstrucción. Formas estéticas, sociales, morales, religiosas... y litúrgicas han experimentado –al me-nos, en las intenciones– una progresiva disolución, hasta su reducción, en mu-chos casos, a la nada. Con su perspicacia habitual, Alexander Solzenitzin ofrece una radiografía certera de la tentación nihilista de la época que le toco vivir: «un odio voraz va dilatándose hacia todo lo que es vivo; hacia la vida misma; hacia el mundo con sus formas, sonidos y colores; hacia el cuerpo del hombre»¹⁷.

Y si no es posible eliminar toda *forma* –al fin y al cabo, el mismo Malé-vich delimita su cuadrado y lo «enmarca», mientras la música atonal y sin je-rarquía armónica se sigue sirviendo de sonidos–, al menos sí que pueden va-riarse indefinidamente las «reglas de juego». En el caso de la celebración del culto esta deriva da pie a un proceso de «creatividad» sin fin. «La palabra *rito* a muchos hoy no les suena bien. El “rito” aparece como la expresión de la ri-gidez, como estar atado a normas ya establecidas. Al rito se le opondría la crea-tividad (...): únicamente a través de ella surgiría la liturgia viva»¹⁸.

De aquí que Romano Guardini pensara a mediados de los años sesenta que el espíritu del mundo moderno había minado los presupuestos que hacían posible una comprensión de las formas del culto litúrgico. Nuestras estructu-ras de significado, nuestras percepciones de la realidad, modeladas por la cul-tura contemporánea, se muestran de hecho incapaces de entender el *espíritu de la liturgia* si antes no recorren el camino de la «forma». Pero este camino existe y es posible transitarlo también hoy día: basta con dejarse introducir en la *forma ritual de la liturgia*.

Como recientemente ha afirmado Mons. Charles J. Chaput –haciendo suyas unas palabras de Robert Barron, catedrático de Fe y Cultura en la Uni-

¹⁶ GARBINI, L., *Breve historia de la música sacra*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, 392-393 (*Breve storia della musica sacra*, Milano: Il Saggiatore, 2005).

¹⁷ SOLYENITZIN, A., cit., en HUYN, H., *Seréis como dioses*, Barcelona: Eiunsa, 1991, 113.

¹⁸ RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2001, 183.

versidad de St. Mary of the Lake, Mundelein, Illinois–, «el proyecto no es plasmar la liturgia según las sugerencias del momento histórico, sino permitir que la liturgia dé forma a cada uno de los momentos históricos (...) ¿Es el hombre moderno incapaz de liturgia? Probablemente, sí. Pero esto no es un motivo de desesperación. Nuestro objetivo no es acoger la liturgia para el mundo, sino dejar que la liturgia sea en su mismo acontecer una imagen para la transformación del mundo»¹⁹. En otras palabras, la misión de la renovación litúrgica no es hoy día otra que «informar», dar forma a un mundo y a una cultura que, en la disolución de las *formas*, se desliza por el camino de la nada y del vacío.

3. EL CAMINO DE LA FORMA; LA LITURGIA, CEREMONIAL DE SIGNIFICADO

Cuando, en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, Juan Pablo II aborda el tratamiento de la dimensión ritual del misterio de culto –«las expresiones externas del acontecimiento que se celebra»²⁰–, afronta el apartado desde una perspectiva que, en una primera instancia, puede parecer algo periférica: el *decoro*. Y, sin embargo, el uso de dicha expresión denota una percepción –al menos, implícita– de sumo valor para comprender el dinamismo y la naturaleza de la liturgia.

En efecto, el *decoro* concierne a una esfera antropológica de capital importancia para vivir de manera profunda toda experiencia de significado y todo encuentro de comunión personal. Se trata de un talante, de una disposición de la libertad que lleva a responder correctamente al don que, de manera gratuita y desinteresada, nos es ofrecido. En sus diversas acepciones, el «decoro» no es sino el honor, el respeto o la reverencia que se deben a alguien; la estimación, conformidad y adecuación con la realidad que nos sale al encuentro²¹.

En palabras de Dietrich von Hildebrand, «hay una base esencial para la clarividencia a los valores, y para adoptar la relación debida con el mundo de los valores (...) Y esta base es el *respeto*. El respeto es la madre de todas las virtudes»²². Y, a este respecto, continúa, «la liturgia está empapada más que nin-

¹⁹ CHAPUT, Ch. J., *Glorify God by your life: evangelization and the renewal of the liturgy*, Chicago: Hillenbrand Distinguished Lecture, Liturgical Institute of the University of St. Mary of the Lake, June 24, 2010.

²⁰ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* [EdE] (17-V-2003), 49.

²¹ Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española*.

²² VON HILDEBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, Madrid: Fax, 1966, 58 (*Liturgie und Persönlichkeit*, Graz: Verlag Styria, 1963).

guna otra cosa del *espíritu de verdadero respeto*. Y a quienes viven su movimiento, los conduce espontáneamente hacia ese espíritu»²³.

Ello se debe a que, nacido en lo más íntimo de la persona, el respeto no se limita a un talante interior, sino que reclama unas *formas sensibles*, un *rito* o *ceremonial*. En efecto, el decoro, cuando es verdadero, acontece siempre estructuralmente constituido por expresiones formales que, si bien gratuitas, desinteresadas e, incluso, innecesarias, resultan no obstante –y paradójicamente– absolutamente pertinentes para la real acogida del don ofrecido: «ponemos un mantel nuevo en la mesa cuando oímos que nuestro invitado ha llegado al umbral de casa»²⁴. En este sentido, el decoro equivale, en cierto modo, a aquella actitud que George Steiner denomina *cortesía*: «allí donde se encuentran las libertades, donde la libertad de donación o de retención (...) encuentra nuestra propia libertad de recepción o de rechazo, es esencial la cortesía»²⁵. Y resulta muy significativo que, para el autor, esta disposición sea una «generalidad que abarca desde los hábitos de limpieza en un extremo (...) hasta las *gravedades ceremoniales de lo sacramental* en el otro»²⁶.

De este modo, en última instancia, el eco, la presencia y la intensidad de la comunión nacida de toda experiencia de significado depende en gran medida del decoro o cortesía con que se acogen, de la capacidad o finura de alma para dar la bienvenida al don inesperado, respondiendo con agradecimiento. Toda «experiencia de formas de significado exige, fundamentalmente, una cortesía o un tacto del corazón, un tacto de la sensibilidad y del intelecto»²⁷.

Eclesia de Eucharistia manifiesta, por ello, una exquisita sensibilidad al fundamentar su aproximación a la dimensión ritual de la liturgia a partir de un acto de cortesía, de un «ceremonial de encuentro»: «hay un episodio que, en cierto sentido, hace de preludio [a la institución eucarística]: la *unción de Betania*. Una mujer, que Juan identifica con María, hermana de Lázaro, derrama sobre la cabeza de Jesús un frasco de perfume precioso, provocando en los discípulos, en particular en Judas (cfr. Mt 26:8, Mc 14:4, Jn 12:4), una reacción de protesta, como si este gesto fuera un *derroche* intolerable (...) Pero la valoración de Jesús es muy diferente (...) aprecia la unción que se le hace como an-

²³ VON HILDEBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, 64.

²⁴ STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1991, 183.

²⁵ STEINER, G., *Presencias reales*, 190.

²⁶ STEINER, G., *Presencias reales*, 183-184.

²⁷ STEINER, G., *Presencias reales*, 183.

tipificación del honor que su cuerpo merece»²⁸. Y, efectivamente, sólo quien posea el *decoro* o la *cortesía* sabrá «derrochar» el perfume (la mujer de Betania) y apreciar su aroma (Jesús); quien sea *descortés* o *indecoroso* retendrá la fragancia para sí o la rechazará (Judas), juzgando ese dispendio como un *despilfarro*.

«La gracia de Dios está en la cortesía». Evelyn Waugh introduce brillantemente esta cita de *Courtesy*, un poema de Hilaire Belloc, en su obra «Rendición incondicional», cuando relata el funeral del padre del protagonista de la novela: «de toda la gente que abarrotaba la iglesia, se preguntaba Guy, ¿cuántos habían venido en un gesto de cortesía y cuántos estaban allí para rezar porque una luz eterna brillara sobre el señor Crouchback? “Bueno”, se dijo, “la Gracia de Dios está en la cortesía: tanto en Arthur Box-Bender mirando de soslayo para asegurarse de que hacía lo correcto, como en el prelado que sostenía su cirio en el presbiterio, en representación del obispo”»²⁹.

No obstante, esta actitud reclama, como condición previa, la confianza: «sin la aceptación del riesgo de la bienvenida, ninguna puerta puede abrirse cuando llama a ella la libertad»³⁰. En efecto, en toda *experiencia de significado*, en todo movimiento de encuentro, de donación y acogida, la ofrenda está abierta a la posibilidad de su rechazo, y la recepción se arriesga al engaño de una aparente entrega o de un falso regalo. De aquí que celebrar la liturgia no sea sino una manifestación extrema de confianza en Dios: «como la mujer de la unción en Betania –concluye *Ecclesia de Eucharistia*–, la Iglesia no ha tenido miedo de “derrochar”, dedicando sus mejores recursos para expresar su reverente asombro ante el don inconmensurable de la eucaristía»³¹.

En el *ceremonial de encuentro* del rito eucarístico –síntesis de todo el misterio de la liturgia– es la *fe* la fuerza que mueve a la Iglesia a acoger cortésmente el «don inconmensurable» del sacrificio de Cristo –supremo acto de confianza de Dios con el hombre–, para a su vez, en acción de gracias, ofrecerlo de nuevo al Padre, con la esperanza de su benevolente acogida³².

²⁸ EdE 47.

²⁹ WAUGH, E., *Rendición incondicional*, Madrid: Cátedra, 2011, 200 (*Unconditional Surrender*, London: Chapman & all, 1961); ed. esp. de Carlos Villar Flor.

³⁰ STEINER, G., *Presencias reales*, 191.

³¹ EdE 48.

³² Tal aspecto aparece muy marcado en la plegaria eucarística propia de la tradición litúrgica romana: «quam oblationem tu, Deus (...) acceptabilemque facere digneris», «supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es...»: cfr. MISAL ROMANO: *Canon Romano*.

La experiencia litúrgica es, por ello, una experiencia de comunión que, a partir de unas formas de significado, se funda en la fe y precisa del *acto religioso de la fe*: «no te he dicho que si *crees* verás la gloria de Dios»³³. Su código es el código de la fe. Al igual que los misterios de la carne de Cristo, los símbolos de la liturgia «revelan» –es decir velan y, al mismo tiempo, desvelan– la gloria de Dios: «la encarnación fue al mismo tiempo la manifestación plena de Dios en el mundo, la epifanía de Dios y su ocultamiento. En el hombre-Dios, Jesucristo, Dios se esconde al mismo tiempo que se manifiesta»³⁴. La manifestación definitiva de Dios es, contemporáneamente, su ocultamiento: «¿no es este el hijo del carpintero?»³⁵.

El invisible es contemplado visiblemente con los ojos de la fe. La inteligibilidad de la experiencia litúrgica es la inteligibilidad de la fe. La liturgia, fundada en el misterio de la encarnación, es economía de revelación y, por tanto, inteligible –en otro caso, no sería posible el asentimiento de la fe como acto libre o *cortés*³⁶–, pero su transparencia no es absoluta. La gloria de Dios, la presencia de su santidad dada en comunión mediante la liturgia, es perceptible y capaz de ser participada, pero no se reduce a la sola razón, pues necesita de la aprensión simbólica que ya Romano Guardini contemplaba como clave de toda auténtica formación litúrgica.

4. LA VUELTA A LA FORMA: UNA ANTROPOLOGÍA DEL LÍMITE

¿Es el hombre actual *alérgico* al lenguaje de las formas? Si acudimos a ciertas modas culturales y a determinadas corrientes de pensamiento parecería que, sin duda, la búsqueda de la forma ha pasado a mejor vida. Y, sin embargo, el recelo ante la forma es absolutamente infundado. Por limitarnos al ámbito de las expresiones estéticas antes mencionadas, la *gente corriente* sigue todavía prefiriendo escuchar composiciones musicales del periodo barroco, clásico o romántico antes que producciones de *vanguardia* del siglo XX; del mismo modo que tan sólo los *cenáculos de iniciados* o las consideradas a sí mismas *élites* optan por ciertas «instalaciones» contemporáneas y desdeñan la pintura de, pongamos el caso, un Velázquez o un Rubens. Como con cierto aire

³³ Jn 11,40.

³⁴ VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma: Edizioni Paoline, 1965, 291.

³⁵ Mt 13,55.

³⁶ Cfr. BIFFI, I., «Liturgia. Quale linguaggio?», *Studi Cattolici* 41 (1997) 458.

de provocación ha asegurado recientemente Martin Mosebach, «reconozco abiertamente pertenecer a las filas ingenuas de aquellos que a partir de la superficie, del fenómeno exterior, vislumbran la naturaleza interior y posiblemente la verdad o falsedad de una cosa. La doctrina de los valores interiores que se ocultan en un revestimiento sucio, ajado, no me parece ya convincente. El hecho de que el alma confiera al cuerpo la forma y su faz ya lo creía firmemente incluso antes de saber que esta aserción proviniera del magisterio de la Iglesia. Con un primitivismo mediterráneo pienso que un lenguaje no verdadero, falaz y torpe no puede contener ningún pensamiento de valor. Y lo mismo que vale para el arte, en una medida muy superior afecta también a la oración pública de la Iglesia. La fealdad sólo puede nacer de la mentira»³⁷.

Evidentemente, no se trata de negar la legitimidad de la evolución de las formas, ni en el campo del arte, ni en la esfera de las costumbres sociales, ni tampoco en el ámbito de la misma celebración litúrgica. A lo largo de la historia, es preciso reconocerlo, se ha dado un desarrollo y un despliegue del rito, ya sea de un modo orgánico e inconsciente, sólo perceptible con el transcurso del tiempo, ya sea mediante la intervención puntual y consciente de la autoridad competente. El problema no es este, sino más bien otro, y ha sido muy bien apuntado por Martin Mosebach: «es quizás menos importante que el rito haya permanecido absolutamente invariado durante siglos y siglos» —que no lo ha sido en absoluto— «que el hecho mismo de que sea percibido y vivido por quienes participan como invariable»³⁸.

Toda existencia verdaderamente humana posee un innato carácter formal y necesita percibir las «formas», también por lo que estas tienen de delimitado, de apariencia de algo constante. Para expresarlo, si no con excesiva precisión, sí con algo de sentido del humor, podemos servirnos de G. K. Chesterton, maestro de la paradoja: «son muchos (...) quienes piensan que eso que llamamos superstición es algo tremendamente artificial: es decir, que piensan que ha sido sólo el poder de los curas o de algún sistema muy deliberado lo que ha establecido los límites, lo que ha establecido que una forma de proceder es legítima y otra ilegítima, lo que ha determinado que un trozo de terreno sea sagrado y el otro profano. Da la impresión de que nada, excepto una gran y poderosa conspiración, pudiera explicar que la gente distinguiera tan extrañamente entre un campo y otro, entre una ciudad y otra, entre una na-

³⁷ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 28-29.

³⁸ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 222.

ción y otra. Para todos los que piensan de ese modo no hay más que una respuesta posible. Consiste en acercarse a cada uno de ellos y susurrarles al oído: ¿trataste o no de niño de pisar en adoquines alternos de la acera? ¿Era eso artificial y pura superstición? ¿Salieron los curas en mitad de la noche a marcar con señales secretas los adoquines en los que se podía pisar? ¿Se amenazó a los niños con la mazmorra o el fuego del herrero si no pisaban en la piedra correcta? ¿Ha publicado la Iglesia una encíclica “*Quisquam non pavemente*”? ¡No! Nosotros mismos inventamos nuestra servidumbre en un asunto en el que éramos libres»³⁹.

Conforme a la sabia intuición del ensayista inglés, el instinto formal –la «regla del adoquín»– constituye una constante cultural, cuya raíz antropológica es, sin duda, más innata y connatural que adquirida. El hombre es un ser simbólico y necesita de los ritos. De aquí que, si –como ha señalado Crispino Valenziano– «el *homo ritualis* pone –o puede poner– por obra ritos no culturales»⁴⁰ y la ritualidad posee un origen y fundamento radicalmente religioso⁴¹, todos los esfuerzos por eliminar los ritos sagrados culminen siempre en una sacralización indebida de ritos al servicio –inane y, en ocasiones perverso– de un «culto» secular, «religiosamente» prestado al estado, la raza, el deporte o la salud.

Así, se comprende muy bien el motivo del hondo y desviado «espíritu religioso» con el que, a menudo, se viven los ritos seculares. En palabras de Joseph Ratzinger, «no existen las sociedades sin algún tipo de culto. Precisamente los sistemas decididamente ateos y materialistas han creado, a su vez, nuevas formas de culto que, por cierto, pueden ser un mero espejismo y que intentan en vano ocultar su inconsistencia tras una ampulosidad rimbombante»⁴².

Probablemente, el autor aluda a su propia experiencia: las «puestas en escena» del régimen nacionalsocialista, verdaderas, si bien trágicas, «parodias» del culto eclesial. Pero, por la misma razón –según señalaba una revista cultural y literaria–, algunos historiadores del denominado «realismo socialista» han advertido en las composiciones musicales de aquel movimiento del periodo soviético un tipo de arte religioso al servicio del ritual del Estado.

³⁹ CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, Barcelona: Acantilado, 2005, 405-406.

⁴⁰ VALENZIANO, C., *Liturgia e Antropologia*, Bologna: EDB, 1997, 30.

⁴¹ *Vid.* un desarrollo de este aspecto en GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, Pamplona: Eunsa, 2006, 88-112.

⁴² RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia*, 42.

Esta perversión no es sólo propia de los totalitarismos políticos (también de aquellos que, injustificadamente, pretenden inspirarse en «ideas religiosas»), sino que impregna toda cultura donde impere un relativismo de matriz nihilista. Todos –basta asomarse a los medios de comunicación– somos testigos de las ridículas «seriedades» –auténticas apoteosis de lo *kitsch*– de muchas manifestaciones sociales de nuestra época.

Ahora bien, para evaluar la inconsistencia de semejantes «ritualidades» el único criterio no debe ser otro que la *razón*, su verdad o falsedad a partir de la mayor o menor adecuación de sus *formas* a la verdad –al *logos* interior– del hombre. De aquí que, en palabras de Claudio Magris, «a las tradiciones, a las costumbres, a las leyes escritas en los códigos o los ritos hay que oponerles, cuando traen aparejadas ofensas a la humanidad, las no escritas leyes de los dioses»⁴³.

5. LA «GRAMÁTICA» DE LAS FORMAS

En el caso de las «formas» de culto, su ocaso contemporáneo se debe menos a la extensión paródica de sus versiones secularizadas que a la asunción, por parte de cierta «teología moderna», de una deficiente y unilateral antropología «trascendental» que desprecia todo lo concreto y «categórico», mostrándose alérgica ante toda posible «delimitación».

Walter Warnach advirtió un paralelismo entre lo que denominaba «romantización» de la religión (su reducción a una esfera meramente emocional), y el proceso experimentado a partir de finales del siglo XIX por las artes y la política: «hay por último una romantización de la religión, que se descubre en la disolución de lo infinito-concreto, típico del encuentro Dios-hombre, en lo infinito-abstracto de un puro sentimiento de lo divino; si allí es Dios quien propiamente actúa, llamando y atrayendo, aquí todo se resuelve en un automovimiento del hombre que suspira por Dios, curiosa “actividad” que acaba reduciéndose a una mera tensión emocional. Tal religión romantizada se convierte, llegada a cierto punto, en pura producción de un sentimiento para el cual Dios ha dejado de ser objeto en la plena extensión de la palabra, y no tiene otro valor, como señala Rilke, que el de una “dirección para el amor”. Esta

⁴³ MAGRIS, C., *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona: Anagrama, 2001, 284. Las «no escritas leyes de los dioses» –una referencia del autor a *Antígona*– es una formulación acertada de aquello que la tradición filosófica ha denominado *ley natural*.

metamorfosis de una “religión sin objeto” en *religión de un vacío* de objeto –o dicho de otro modo, en una religión de la nada– se produce con igual facilidad que un movimiento de la mano. Ese proceso romántico de infinitización tiene lugar forzosamente al precio de una ruina gradual de la sustancia concreta en su expresión “tempo-espacial”; y el vacío radical que se abre de ese modo sólo deja a la postre, para los primordiales anhelos del existir humano, el espacio absoluto de la nada»⁴⁴.

Ya a comienzos del siglo XX, G. K. Chesterton era consciente de la nueva situación creada cuando, anticipándose a las últimas consecuencias de esta tendencia cultural, afirmaba que «nada ha perjudicado tanto a la correcta actitud artística como el continuo uso de palabras como “infinito” o “inconmensurable”»⁴⁵. Y, sin embargo, como subraya con humor, tal disposición de espíritu es un verdadero disparate, un atentado contra el más mínimo sentido común, ya que «a todos los efectos artísticos o imaginativos lo peor que puede decirse de una obra de arte es que es infinita; pues ser infinita es ser informe, y ser informe es algo más que carecer de forma. Nadie desea realmente que algo que considera divino sea infinito en ese sentido terrenal. A nadie le gustaría una canción que durase eternamente, o un servicio religioso que durase eternamente, ni siquiera [y aquí hace sin duda una alusión personal] un buen vaso de cerveza que durase eternamente»⁴⁶.

Manifestaciones patológicas de esa tendencia aparecen también, de vez en cuando, en el ámbito teológico, y se muestran en el uso sin matices o el abuso de categorías tales como «absoluto», «trascendente»... En el caso de la teología litúrgica, participa de este espíritu la ampliación indebida de la noción misma de «sacramento», hasta llegar a la afirmación de una sacramentalidad cada vez más difusa y universal.

Por esta senda –lamentablemente ya transitada– la historia de la salvación termina por identificarse con el puro devenir histórico; y la apertura del hombre a una trascendencia –la divina– que gratuitamente se dona y libremente se acoge en los límites de la determinada y «categórica» experiencia personal, queda «universalizada» en toda condición humana, volviéndose así innecesaria y superflua toda estructura o acontecimiento de mediación, ya sea la litur-

⁴⁴ WARNACH, W., «Die Hybris des Menschen», en A. BÖHM, *Häresien der Zeit*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1961, 62ss.

⁴⁵ CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero*, 407.

⁴⁶ CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero*, 408.

gia, la Iglesia o el mismo misterio de Cristo. Esta postura surge del olvido trágico de que, en este mundo, Dios tiene un rostro: el rostro de Cristo, continuado en el misterio de la Iglesia en la mediación de sus sacramentos. «Los sacramentos de la Iglesia son actos que prolongan la Encarnación, esa sumisión de Dios al rico mundo de las formas de sus propias criaturas. Dios se hace hombre no sólo con el corazón y el alma, sino también con las uñas y la barba. Y del mismo modo que este Ser humano-divino, también la liturgia, que es figura que representa este misterio, deber ser igualmente compleja y estupefaciente. Como la pecadora ha lavado los pies de este Hombre-Dios y el apóstol Tomás ha tocado sus llagas, del mismo modo el hombre religioso, observando el cuerpo de la liturgia, no se pregunta si comprende todo exactamente o si está llamado a confrontarse con cosas innecesarias, variables, renunciabiles: quiere venerar y amar ese “cuerpo”, el litúrgico, en todas sus partes, también en las más pequeñas y marginales»⁴⁷.

La sospecha hacia todo confín y el temor a toda identidad constituye, sin duda, uno de los aspectos más señalados de la moda cultural imperante, ya sea en la vertiente secularizada propia del «relativismo» occidental, o en la en apariencia contraria –y, sin duda, menos atractiva– expresión «fundamentalista» propia de algunos modos de vivir la experiencia religiosa. En efecto, aunque parezca paradójico, ambas posturas no son en última instancia sino las dos caras –«débil», la una; «fuerte», la otra– de una misma moneda: la postura «nihilista» ante la *verdad* de lo real y lo concreto, de tal manera que, si en un caso, se *niega* el valor de toda identidad, en el otro se *aniquila* o anula toda alteridad o identidad distinta a la propia.

Un claro ejemplo de la amplia difusión de la actitud contraria a la *forma* de la propia identidad se recoge en un irónico, pero lúcido, ensayo de Claudio Magris: «los periódicos dieron hace poco la noticia de un sondeo realizado en Inglaterra, según el cual resultaría que numerosos sacerdotes anglicanos no saben bien cuáles son los diez mandamientos. Los breves comentarios al caso se guardaban bien, acertadamente, de insinuar que la Iglesia Anglicana esté menos preparada que las demás Iglesias, hermanas o rivales en el anuncio del Evangelio; entre líneas, si acaso, se leía una cierta admiración por esa presunta ignorancia, como si esta bastase, por sí sola, para dar testimonio de una mentalidad más abierta y un ánimo más sensible, libre de formalismos esque-

⁴⁷ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 51.

máticos y por ende más creativo y más capaz de caridad cristiana. Por muy inconscientes que fueran, en los matices de esos comentarios emergía no un juicio sobre el clero anglicano –desde luego no menos digno que otros ni, como sucede en cualquier institución humana, menos exento de imperfecciones–, sino *una actitud cada vez más difusa en nuestra cultura, que no hace referencia sólo a las Iglesias o las religiones, sino a la existencia en general*⁴⁸.

Por desgracia el desprecio a la propia identidad no es ajeno a ciertos modos, relativamente extendidos, de comprender y llevar a la práctica la «celebración litúrgica» eclesial en aras de un «adaptarse» a tiempos y modas. Pero una liturgia deformada por el desprecio a las normas precisas y delimitadas del rito tal y como ha sido transmitido por la tradición no sólo es incapaz de dialogar auténticamente con la sociedad en la que se celebra, sino que, como señala Martin Mosebach, «nunca podrá convertirse en un hecho cultural relevante para la vida de los pueblos, precisamente porque es demasiado incolora, demasiado artificial, demasiado poco religiosa, demasiado informe»⁴⁹.

«Siento el deber», escribía a este respecto Juan Pablo II en uno de sus últimos documentos, «de hacer una acuciante llamada de atención para que se observen con gran fidelidad las normas litúrgicas en la celebración eucarística. Son una expresión concreta de la auténtica eclesialidad de la Eucaristía; este es su sentido más profundo. La liturgia nunca es propiedad privada de alguien, ni del celebrante ni de la comunidad en que se celebran los Misterios (...) También en nuestros tiempos, la obediencia a las normas litúrgicas debería ser redescubierta y valorada como reflejo y testimonio de la Iglesia una y universal, que se hace presente en cada celebración de la Eucaristía. El sacerdote que celebra fielmente la Misa según las normas litúrgicas y la comunidad que se adecua a ellas, demuestran de manera silenciosa pero elocuente su amor por la Iglesia»⁵⁰.

En el «relativismo» de las formas de identidad subyace una lógica absurda, pues, como acertadamente concluye Claudio Magris, «si un sacerdote, cualquiera que sea su confesión, ignora el Credo del que está llamado a dar testimonio y no se preocupa por colmar dicha laguna, parecería obvio sugerirle que cambiase de oficio; lo mismo que a un profesor de matemáticas incapaz de hacer una multiplicación o a un médico que no supiera dónde está el

⁴⁸ MAGRIS, C., *Utopía y desencanto*, 299.

⁴⁹ MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe*, 129.

⁵⁰ EdE 52.

páncreas o la clavícula»⁵¹. Y, para manifestar de un modo más claro la contradicción racional –la «retórica chabacana», en su acertada expresión– que se esconde en las transgresiones de confines, normas y estructuras que articulan y dan sentido a la existencia humana, el autor incluye en su relato el proceder un tanto patético y ridículo de quienes, sin motivo alguno, pisotean la «*gramática de la realidad*»: «en un programa televisivo, una atractiva señorita sentaba cátedra sobre la inquietud de su búsqueda espiritual reacia a todo sistema, de forma que, decía, si una tarde encontraba a alguien que le hablaba con entusiasmo del budismo, por la noche ella ya se había hecho budista, probablemente sólo por una noche. A lo mejor pensaba que su actitud podía escandalizar a quien respetaba códigos y catecismos, mientras que lo que de veras ofendía no era sólo al budismo –uno de los grandes patrimonios de la humanidad, que es injurioso pretender conocer en dos horas–, sino sobre todo al espíritu de libre investigación, que exige paciencia, atención y respeto por su objeto de búsqueda, conciencia de la dificultad de comprensión y capacidad de someterse al trabajo necesario para llegar a él»⁵².

La necesidad del límite, de la definición de confines, como medio para dotar de sentido a una realidad que previamente se encuentra informe, constituye sin embargo una constante de toda cultura, una exigencia antropológica innata: «el hombre ha tenido siempre el instinto de que aislar algo era lo mismo que identificarlo. La bandera sólo se convierte en una bandera cuando es única; la nación sólo se convierte en una nación cuando está rodeada; el héroe sólo se convierte en héroe cuando tiene a su alrededor gente que no son héroes»⁵³.

6. LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO: EL «TECLADO» DE DIOS

«Imagínate: un piano. Las teclas empiezan. Las teclas acaban. Tú sabes que hay ochenta y ocho, sobre eso nadie puede engañarte. No son infinitas (...) con esas teclas es infinita la música que puedes crear. Ellas son ochenta y ocho. (...) Eso a mí me gusta. Es fácil vivir con eso. Pero si (...) frente a mí se extiende un teclado con millones de teclas, millones y trillones, millones y trillones de teclas, que nunca se terminan y esa es la

⁵¹ MAGRIS, C., *Utopía y desencanto*, 299.

⁵² MAGRIS, C., *Utopía y desencanto*, 301.

⁵³ CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero*, 406-407.

verdad, que nunca se terminan y que ese teclado es infinito... Si ese teclado es infinito, entonces en ese teclado no hay una música que puedas tocar. Te has sentado en un taburete equivocado: ese es el piano en el que toca Dios»⁵⁴.

El texto, tomado de un monólogo del dramaturgo y filósofo italiano Alessandro Baricco, expresa dos verdades muy profundas: a) el carácter limitado de todo ámbito de experiencia humana, frente al infinito del insondable misterio de Dios, y b) la necesidad, en este mundo, de una mediación «delimitada» y bien definida –ochenta y ocho teclas– para participar de la música *infinita*, del infinito de Dios.

De aquí que, en mi opinión, para escapar de la aporía nihilista, resulte imprescindible aceptar la «paradoja» de la liturgia: la exigencia de la *forma*, de una experiencia *finita* de mediación –el rito–, con todas sus complejidades e incluso pequeñeces, para entrar en comunión con la *infinita* vida de Dios. En última instancia, esta no es sino la paradoja misma del misterio de la encarnación: el hecho de que, según la antigua fórmula litúrgica, las realidades que trascienden a este mundo y a esta historia –lo *invisibilia*– se alcancen en la mediación de aquellas realidades concretas que, de este mundo y de esta historia, han sido asumidas por Dios (*per visibilia*): «porque gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible»⁵⁵.

El hombre no es Dios ni debe *jugar* a serlo, pero, creado a su imagen y semejanza, es capaz de participar, siempre de un modo limitado, de su infinitud. Como nos recuerda G. K. Chesterton, «mientras la alegría de Dios es la creación ilimitada, la alegría especial del hombre es la creación limitada, la combinación de la creación con los límites. El placer del hombre es, por tanto, poseer condiciones, pero también estar parcialmente poseído por ellas; estar medio controlado por la flauta que toca o el campo que ara (...) Como no es Dios, sino sólo una imagen esculpida de Dios, su modo de expresarse debe encontrarse con límites; en concreto, con límites que son estrictos e incluso pequeños»⁵⁶.

⁵⁴ BARICCO, A., *Novecento: un monólogo*, Barcelona: Anagrama, 2002 (*Novecento. Un monologo*, Milano: Feltrinelli, 1994).

⁵⁵ MISAL ROMANO: prefacio I de la natividad del Señor.

⁵⁶ CHESTERTON, G. K., *Lo que está mal en el mundo*, Madrid: Ciudadela, 2006, 44.

Más aún, el esfuerzo humano por dar *forma*, por delimitar y definir un mundo informe y superar la provocación del caos (en la búsqueda de una armonía en cierto modo utópica, pero perteneciente a la verdad, tanto de sus orígenes —«el paraíso perdido»—, como de la consumación escatológica al final de los tiempos: «los nuevos cielos y la nueva tierra») se encuentra en la raíz y esencia misma de la cultura y de la civilización.

No es de extrañar por tanto que, como una constante, la necesidad de delimitar se manifieste también en el culto que el hombre tributa a Dios, «y esa es seguramente la razón por la que los hombres han seguido ese camino en lo que respecta a la santidad, por la que la han circunscrito a lugares concretos, la han limitado a días particulares y han adorado una estatua de marfil o un trozo de piedra»⁵⁷. Por eso, como bien supo advertir Romano Guardini, la acción litúrgica acontece sensiblemente delimitada por una acción de naturaleza simbólica: «la *acción sagrada* (...) tiene lugar en formas visibles, en el lenguaje perceptible de las invitaciones y respuestas, en acciones corporales y gestos simbólicos, en proclamaciones y cantos, en vestidos e instrumentos singulares»⁵⁸.

En el horizonte de sentido de la celebración ritual de la liturgia se encuentra, por ello, la condición misma de este mundo, que exige que toda mediación trascendental acontezca dentro de unos confines. Como anota Catherine Pickstock, «nuestra liturgia en el tiempo (la celebración litúrgica) sólo puede ser la liturgia que ofrecemos para ser capaces de ofrecer liturgia»⁵⁹. En otras palabras, la celebración ritual del culto es el confín necesario para que la Iglesia pueda ofrecer al Padre, en este mundo, la obra salvadora, y la gloria que, tras la consumación pascual, su Hijo amado, Cristo, le presenta eternamente en los cielos. Pero, al mismo tiempo, para nosotros que vivimos en este mundo es el mejor antídoto contra las asechanzas del nihilismo.

⁵⁷ CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero*, 408.

⁵⁸ GUARDINI, R., *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1966, 12.

⁵⁹ PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2005, 250.

Bibliografía

- ALLODI, L., *Prefazione* a MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe. La liturgia romana e il suo nemico*, Siena: Cantagalli, 2009.
- BARICCO, A., *Novecento: un monólogo*, Barcelona: Anagrama, 2002 (*Novecento. Un monologo*, Milano: Feltrinelli, 1994).
- BIFFI, I., «Liturgia. Quale linguaggio?», *Studi Cattolici* 41 (1997).
- CHESTERTON, G. K., *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, Barcelona: Acantilado, 2005.
- CHESTERTON, G. K., *Lo que está mal en el mundo*, Madrid: Ciudadela, 2006.
- GARBINI, L., *Breve historia de la música sacra*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, (*Breve storia della musica sacra*, Milano: Il Saggiatore, 2005).
- GONZÁLEZ, L., «Presencia de la estética suprematista en “Océano Mar” de Alessandro Baricco», *Trans. Revue de littérature générale et comparée* 4 (2007), en <http://trans.univ-paris3.fr>.
- GUARDINI, R., «Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica», *Humanitas* 20 (1965) 85-90.
- GUARDINI, R., *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1966.
- GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- HUYN, H., *Seréis como dioses*, Barcelona: Eiuinsa, 1991.
- JUAN PABLO II, carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17-V-2003).
- MAGRIS, C., *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona: Anagrama, 2001.
- MALÉVICH, K., *Del cubismo al suprematismo. El nuevo realismo pictórico*, México: Grijalbo, 1975.
- MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe. La liturgia romana e il suo nemico*, Siena: Cantagalli, 2009 (*Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München-Wien: Carl Hanser Verlag X-V, 2007).
- PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2005.
- RATZINGER, J., «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», *Communio* 6 (1977) 385-396, en *Opera Omnia 11. Teologia della Liturgia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2001.

STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1991.

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma: Edizioni Paoline, 1965.

VALENZIANO, C., *Liturgia e Antropologia*, Bologna: EDB, 1997, 30.

VON HILDEBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, Madrid: Fax, 1966 (*Liturgie und Persönlichkeit*, Graz: Verlag Styria, 1963).

WARNACH, W., «Die Hybris des Menschen», en A. BÖHM, *Häresien der Zeit*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1961.

WAUGH, E., *Rendición incondicional*, Madrid: Cátedra, 2011 (*Unconditional Surrender*, London: Chapman & may, 1961).

