

La estructura sacramental de la fe. La fe, los sentidos y la imaginación¹

Guillermo Juan Morado

INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIGO

(C/ SAN ROQUE, 126 - 36205 VIGO, PONTEVEDRA)

RESUMEN El objetivo de este artículo es estudiar lo que en la encíclica *Lumen fidei* n° 40 se denomina la “estructura sacramental” de la fe. Con ayuda de la categoría de *sacramentalidad*, reflexionando sobre el vínculo que relaciona la fe con los sentidos y reconociendo el papel mediador, entre el espíritu y la carne, de la imaginación, se abre un horizonte teológico-fundamental en el que la “estructura sacramental” de la fe permite una aproximación más concreta y personal a la revelación, a la misma fe, y a la credibilidad de ambas.

PALABRAS CLAVE Fe, imaginación, sacramentalidad, sentidos.

SUMMARY *The purpose of this article is to study what in the encyclical Lumen fidei n° 40 is called the “sacramental structure” of faith. With the help of the category of sacramentality, reflecting on the link between faith and the senses and recognizing the mediating role between the spirit and the flesh of the imagination, a theological-fundamental horizon opens in which the “sacramental structure” of faith allows a more concrete and personal approach to revelation, to the same faith, and to the credibility of both.*

KEYWORDS *Faith, Imagination, Sacramentality, Senses.*

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es contribuir a la comprensión de lo que significa la “estructura sacramental” de la fe. Es frecuente, como veremos, hablar de la sacramentalidad de la revelación e incluso de la sacramentalidad de

1 Este trabajo ha sido realizado, con ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2016-2017.

la Palabra. Resulta más novedoso hacerlo de la sacramentalidad, o estructura sacramental, de la fe.

Abordaremos nuestro estudio en tres etapas. En un primer momento nos aproximaremos al “sentido sacramental”, entendido como característica propia de lo cristiano según la cual existe un vínculo entre lo visible y lo invisible.

En un segundo momento, indagaremos sobre la unión que existe entre los sentidos y la fe, ya que el conocimiento humano –y el conocimiento de fe no parece ser una excepción– alcanza lo inteligible por medio de lo sensible. Veremos en qué medida los diferentes sentidos corporales –el oído, la vista, el tacto, el olfato y el gusto– permiten una percepción más concreta de la revelación.

En un tercer momento, reflexionaremos sobre el papel de mediación entre el espíritu y la carne que cumple la imaginación. Veremos en qué medida la revelación y la fe están relacionadas con la imaginación y cómo la imaginación –referida a Cristo– ayuda a la fe a perseguir la “utopía de lo posible”; en definitiva, el camino de la verdad y del bien.

II. EL SENTIDO SACRAMENTAL

El tercer capítulo de la encíclica *Lumen fidei* del papa Francisco –datada el 29 de junio de 2013– está dedicado a la transmisión de la fe. Debe darse una *adecuación* y una *proporción* entre lo que se comunica y el ámbito a través del cual se comunica. La fe no es un contenido meramente doctrinal, sino una realidad mucho más amplia y rica: una “luz nueva que nace del encuentro con el Dios vivo, una luz que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad, abriéndola a relaciones vivas en la comunión con Dios y con los otros”².

2 PAPA FRANCISCO, *Lumen fidei* [en adelante, LF] 40.

1. LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA FE

El medio peculiar proporcionado para transmitir la fe ha de englobar el cuerpo y el espíritu, la interioridad y las relaciones humanas. Tal cauce adecuado viene dado por “los sacramentos celebrados en la liturgia de la Iglesia”³. El contenido de la tradición de la fe está asociado a los tiempos y a los lugares, a los sentidos, e implica a la persona como a un sujeto vivo. Los sacramentos son “sacramentos de la fe”, pero “también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental”⁴.

De modo análogo a lo que sucede en la configuración de la estructura de los sacramentos, en la que intervienen las palabras y los gestos, así en la fe no se trata solo de una adhesión meramente interior y puramente espiritual, desgajada de la historia, sino de un acontecimiento *encarnado* en el que palabras y gestos impresionan a la persona en su totalidad; también al cuerpo, un cuerpo vulnerable que es susceptible de ser afectado y tocado⁵. Los sacramentos nos salen al encuentro en lo material para darnos mucho más. Abren el *acceso* a Dios para hacernos llegar el *exceso* de su bondad:

[Quieren] “reencontrarnos en el terreno material que comparten con nosotros. Quieren provocar en nosotros una respuesta que reconoce y experimenta su materialidad, pero también bastante más: la riqueza e incluso la plenitud que su materialidad hace posible, la gracia de Dios, la presencia de Dios, la participación en la vida divina que nos es simplemente dada a causa del amor de Dios”⁶.

Como es sabido, el Concilio Vaticano II ha destacado la sacramentalidad de la revelación al indicar que el “plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los

3 LF 40.

4 LF 40

5 Cf. J. DE D. LARRU RAMOS, “Los sentidos de la fe. En torno a la *Lumen fidei*”: *Cuadernos de pensamiento* 26 (2013) 11-24, 22.

6 A. J. GODZIEBA, “The Catholic Sacramental Imagination and the Access/Excess of Grace”: *New Theology Review* (August 2008) 14-26, 15.

hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas” (DV 2)⁷.

Por su parte, el papa Benedicto XVI, en la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, se refirió a la “sacramentalidad de la Palabra”:

La Palabra de Dios se hace perceptible a la fe mediante el “signo”, como palabra y gesto humano. La fe, pues, reconoce el Verbo de Dios acogiendo los gestos y las palabras con las que Él mismo se nos presenta. El horizonte sacramental de la revelación indica, por tanto, la modalidad histórico salvífica con la cual el Verbo de Dios entra en el tiempo y en el espacio, convirtiéndose en interlocutor del hombre, que está llamado a acoger su don en la fe⁸.

En esta misma lógica, que no es otra sino la de la Encarnación, se inscribe el papa Francisco al afirmar la estructura sacramental, encarnada, de la fe, que se expresa en el bautismo y de modo máximo en la eucaristía⁹. En definitiva, el despertar de la fe pasa por el despertar de un sentido sacramental de la existencia cristiana “en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno”¹⁰ de modo que, como decía San Ignacio de Loyola, podemos buscar a Dios nuestro Señor en todas las cosas.

Merece la pena evocar, a este respecto, la atracción que ejerció en el pensamiento de J. H. Newman el “principio místico o sacramental” de Clemente de Alejandría y de Orígenes; es decir, la visión del mundo visible, físico o histórico, como una manifestación sensible de realidades mayores¹¹.

7 Cf. V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología* (Salamanca-Madrid 1999) 194-197.

8 BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal “Verbum Domini”* (30-Setiembre-2010) 56. Cf. D. SALADO MARTÍNEZ, “La sacramentalidad de la Palabra de Dios en la exhortación apostólica ‘Verbum Domini’ (VD) del Papa Benedicto XVI”: *Ciencia Tomista* 138/446 (2011) 445-510.

9 “En la eucaristía aprendemos a ver la profundidad de la realidad. El pan y el vino se transforman en el Cuerpo y Sangre de Cristo, que se hace presente en su camino pascual hacia el Padre: este movimiento nos introduce, en cuerpo y alma, en el movimiento de toda la creación hacia su plenitud en Dios” (LF 44).

10 LF 40.

11 Cf. J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua* (London 1991) 18. Cf. G. JUAN MORADO, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico fundamental* (Roma 2000) 18.

2. EL PLANO SACRAMENTAL: EL VÍNCULO ENTRE LO VISIBLE Y LO INVISIBLE

El plano sacramental renuncia a la identificación, sin mayores matices, entre lo visible y lo invisible. Por ejemplo, la Iglesia como sociedad visible no es, sin más, “la” Iglesia, pero es inseparable de ella, ya que estamos ante una realidad humano-divina, visible y a la vez invisible; es decir, sacramental (cf. LG 8). Desde el punto de vista formal se aplica a este binomio la lógica calcedoniense: ni confusión ni separación.

La identificación precipitada entre lo visible y lo invisible –la confusión entre ambos– podría ser denominada “sacramentalismo”, pero no “sacramentalidad”¹². La sacramentalidad distingue entre un plano significante y otro significado.

No obstante, el vínculo que liga lo significante y lo significado impide la separación entre ellos, ya que no es un nexo meramente convencional, acordado por los hombres: “donde se da un sacramento, el plano significante, aun distinguiéndose del plano significado, es inseparable de él”¹³.

La razón de esta inseparabilidad en la diferencia se encuentra en el carácter simbólico de lo real. K. Rahner sostiene que todo “ente es por sí mismo necesariamente simbólico, porque necesariamente se ‘expresa’ para hallar su propio ser”¹⁴. En la medida en que una realidad es “ella misma”, tiene la potencialidad de referir a otra segunda realidad distinta, aunque vinculada a la primera.

Si hablamos de seres humanos, sujetos personales, esta ley de la proporcionalidad directa se hace todavía más elocuente. El cristiano individual –o la Iglesia en su conjunto– no es únicamente una instancia testimonial de la acción exclusiva de Cristo, sino a la vez sujeto de lo que recibe; ya que Dios, que dota lo creado de una valencia simbólica, no trata a los destinatarios de su gracia como objetos, sino como sujetos capacitados por Él para ser sus colaboradores¹⁵.

Dios, a través de la creación y de la historia de la salvación, ha preparado de tal manera la revelación de sí mismo en Cristo que se puede hablar

12 Cf. K-H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y Ilaga del catolicismo* (Madrid 2014) XIII-XIV.

13 *Ibid.*, XIV.

14 K. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, en: *Id.*, *Escritos de Teología IV* (Madrid 1962) 283-321, 286.

15 Cf. MENKE, *Sacramentalidad...*, 113-114.

de “una cualidad sacramental de todo lo real”¹⁶. Asimismo, el actuar de Dios en el mundo y en la historia está siempre mediado de manera histórica –sacramental–¹⁷.

Jesús es, en este enfoque, “el símbolo real sin más”, porque “como hombre verdadero no es el ocultamiento, sino la manifestación o patencia del Logos divino”¹⁸. La Encarnación significa –y así lo pone de manifiesto el concilio de Calcedonia– que el Dios trinitario no se revela, simplemente, *a través* de la humanidad, sino *como* la humanidad de Jesús. Es esta humanidad de Jesús el sacramento primordial o protosacramento, mientras que la Iglesia es el sacramento fundamental¹⁹.

La gracia de Dios atestiguada por la Biblia es idéntica a este sacramento primordial, Jesucristo. Él es, a la vez, la gracia del Creador y la gracia del Salvador; la gracia que es transmitida sacramentalmente²⁰.

3. LA SACRAMENTALIDAD DE LO CRISTIANO Y LA EUCARISTÍA

Como se ha indicado, “la naturaleza sacramental de la fe alcanza su máxima expresión en la eucaristía”²¹. En la eucaristía confluyen dos ejes que caracterizan lo sacramental: el eje de la historia y el que lleva del mundo visible al invisible, gracias al cual aprendemos a ver la hondura de la realidad.

En la eucaristía se verifica el dinamismo de unidad y diferencia característico de lo sacramental. Jesucristo, el Redentor exaltado a la derecha del Padre, se hace presente en el signo sacramental de la eucaristía que conmemora su Pascua. El Señor Resucitado, invisible, se hace *visible* en los signos de su presencia.

16 *Ibid.*, 42.

17 *Ibid.*, 107. Como escribe J. Ratzinger: “Palabra y sacramento no son opuestos, sino que se condicionan y se remiten mutuamente. Y ambos no nos contrarios a la creación y a lo humano, sino su unidad, su purificación y su cumplimiento” (J. RATZINGER, “Sobre el concepto de sacramento”, en: *Id.*, *Obras completas. XI. Teología de la Liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana* [Madrid 2012] 153-166, 165).

18 MENKE, *Sacramentalidad...*, 21.

19 Cf. *ibid.*, 259.

20 Cf. *ibid.*, 108-109.

21 LF 44.

La ontología griega permite mantener esa ley que hemos llamado de “proporcionalidad directa”. La realidad significada –Cristo– se hace presente en el signo significante, en el sacramento; en las especies consagradas. La proporcionalidad directa nos ayuda a comprender que “cuanto más reproduce la imagen su prototipo, tanto más es imagen (y *no* prototipo) pero, al mismo tiempo, presencia del prototipo”²².

La ontología griega contempla la imagen y el prototipo como realidades separadas, pero unidas sacramentalmente. Por el contrario la piedad de la *devotio moderna* introduce ya una lucha entre lo visible y lo invisible, entre lo exterior y lo interior y, en definitiva, entre el mundo y Dios que conducirá, en última instancia, a disociar, con Lutero, la Iglesia invisible de la Iglesia visible.

El retorno a la eclesiología eucarística de los padres puede ayudar a recuperar el marco ontológico que hace comprensible y fructífera, en el plano teológico, la sacramentalidad.

La proporcionalidad directa aplicada al acto de fe nos ayuda a comprender que la necesaria acción de la gracia de Dios, que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo (cf. DV 5), hacen posible que el acto de creer sea, al mismo tiempo, plenamente humano, conforme a la razón, libre y socialmente responsable: “cuanto más libre o más propio es el actuar de una criatura, tanto más es ‘sacramental’, o sea, expresión del actuar de Dios”²³.

Por otra parte, así como la revelación y su transmisión llegan a nosotros mediadas de forma histórica o encarnacional, así la respuesta de la fe se da igualmente en la historia, en el espacio y en el tiempo, afectando al sujeto creyente, a la persona, en la totalidad de lo que es, espíritu encarnado. Una verdad que es una Persona –Cristo– solo puede ser transmitida personalmente y, por ello, también históricamente²⁴.

4. LO UNIVERSAL CONCRETO

La categoría de *universal concreto* ayuda a comprender la catolicidad o universalidad del Uno que es Cristo; es decir, “la universalidad de un acon-

22 MENKE, *Sacramentalidad...*, 129.

23 *Ibid.*, 23-24.

24 Cf. *ibid.*, XVII.223.

tecimiento de la historia de la humanidad que es singular e irrepetible por ser contingente”²⁵.

Frente a la tentación de los diversos gnosticismos de deshistorizar y de privatizar la piedad y la fe, lo específico de la catolicidad cristiana “se encuentra en la identificación de un hombre que vive en un tiempo y espacio concretos con el sentido y la meta de la totalidad de la creación, la historia y la humanidad”²⁶.

Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación (cf. DV 2), testimonia que lo universal es concreto, que la eternidad es temporal y que lo absoluto es finito. Jesús, que es un acontecimiento único e irrepetible, puede y debe ser seguido de manera única, concreta; sacramental.

Al creer, el hombre no tiene que abandonar la particularidad de su ser en el mundo ni ha de adentrarse en un sendero esotérico de huida de lo real, sino que es justamente en el asentimiento concreto a Jesucristo y en la adhesión a Él, dentro del “nosotros” de la Iglesia, en lo que consiste la fe: se llega a ser cristiano “por la conformación e inserción de la singularidad propia de cada uno en la singularidad del Salvador”²⁷.

La Iglesia es, de forma sacramental, la mano tendida del Salvador y es un “nosotros” concreto, un universal concreto sacramental, accesible en la historia, con una dimensión visible y comunitaria, y no una entidad puramente pneumática²⁸. Jesucristo, el Verbo encarnado, actúa siempre a través de una mediación histórica. Nos sale al encuentro en su humanidad (sacramento primordial) y en su Iglesia (sacramento fundamental).

5. LOS RIESGOS DE OLVIDAR LA NATURALEZA SACRAMENTAL DE LA FE

Por el acto de creer, el hombre se abre, a través de lo visible y de lo material, al misterio de lo eterno. De esta manera, la fe se convierte en una protesta frente a la desacralización y en una apuesta a favor del reconocimiento

25 *Ibid.*, 237. Cf. W. LÖSER, “Universale concretum”, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992) 1587-1589; G. BELLUSCI, *L’universale concretum, categoria fondamentale a partire dall’analisi del ciclo natalizio* (Roma 2006) 13-72.

26 MENKE, *Sacramentalidad...*, 239.

27 *Ibid.*, 243.

28 Cf. *ibid.*, 248. Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca 2015) 243-254.

del sentido y la significatividad de los espacios y tiempos consagrados a Dios; espacios y tiempos que suponen y que preservan el valor simbólico de lo real.

Un mundo desacralizado es un mundo que cierra las puertas a lo nuevo, que solo puede provenir de Dios, y que se autoclausura en una especie de eterno retorno de lo mismo.

La naturaleza sacramental de la fe constituye un antídoto frente a la reducción de la hondura de lo real a la que aboca el funcionalismo. El pensar sacramental, acorde con la estructura sacramental de la fe, mantiene la bidimensionalidad de todo lo real, distinguiendo el plano signifiante –sacramental– y el plano significado –trascendente–. El pensar funcional ya no distingue entre la realidad *para mí* y la realidad *en sí*, sino que todo el ser es considerado de modo unidimensional como realidad para mí.

El pensar sacramental protege de la deriva hacia el integrismo, que absorbe el plano significado en el signifiante, o de la deriva hacia el misticismo, que absorbe el plano signifiante en el significado y tiende a prescindir de cualquier mediación sacramental.

El pensar sacramental, y la naturaleza sacramental de la fe, nos recuerda la principalidad de Dios, una principalidad –cuestionada en buena medida por una parte del pensamiento posmoderno, que tiende a ser funcionalista y constructivista– que permite comprender que la realidad no se agota en lo que yo percibo de ella, sino que posee un sentido –una verdad en sí– que le pertenece con independencia de mi ver y comprender. La fe, al poner a Dios en el primer plano, es en su misma estructura, teológica²⁹.

III. LOS SENTIDOS Y LA FE

La revelación se transmite históricamente, sacramentalmente, encarnadamente. Y es el hombre entero el que, en contacto con ella, responde con la fe. San Juan vincula la Encarnación del Verbo con la visibilidad de Jesús: “pues la Vida se hizo visible” (1 Jn 1,2).

Juan da testimonio y anuncia una Persona que se ha manifestado sensiblemente, humanamente, y que, en su concreción, ha impresionado los

29 Cf. MENKE, *Sacramentalidad...*, 298-362.

sentidos de quienes se encontraron con Él: “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos acerca del Verbo de la vida” (1 Jn 1,1).

La estructura sacramental de la fe, al implicar la totalidad del hombre, incluye también la sensibilidad humana y los sentidos como cauces epistemológicos que posibilitan el encuentro con Jesucristo, el Verbo encarnado, la Vida que se ha hecho visible.

Una excesiva espiritualización de la revelación cristiana, así como una antropología tendente a disociar alma y cuerpo, aliada de una gnoseología racionalista, ha podido relegar, en el ámbito del conocimiento, también en el del conocimiento y de la vivencia de la fe, los sentidos a un segundo o tercer lugar considerado de escasa importancia.

Pero no es así. La fe no ignora nada auténticamente humano y, por consiguiente, no prescinde de los sentidos. Jesucristo, el Verbo encarnado, se ha dejado ver y oír. La revelación, que tiene a Cristo como centro, se transmite en el sujeto vivo de la Iglesia y alcanza en concreto a cada creyente gracias también a los sentidos, y no sin ellos: “Los sentidos de nuestro cuerpo nos abren a la presencia de Dios en el instante del mundo”³⁰.

1. A LO INTELIGIBLE POR LO SENSIBLE

Santo Tomás de Aquino afirma que “es natural elevarse a lo inteligible por lo sensible, porque todo nuestro conocimiento toma su origen en los sentidos”³¹.

En el marco de la filosofía contemporánea un pensador como X. Zubiri se opone a sostener el dualismo de dos facultades, la sensibilidad y la inteligencia. Para él, la sensibilidad y la inteligencia son dos potencias que constituyen una facultad, que llama *inteligencia sentiente*³².

En la aproximación al mundo, K. Rahner señaló que el ser humano, considerado como *espíritu en el mundo*, se abre a la realidad de una mane-

30 J. T. MENDONÇA, *Hacia una espiritualidad de los sentidos* (Barcelona 2016) 19.

31 *STh*, I, q.1, a.9.

32 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid 1980) 90-91. Cf. J. J. SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS, “La ‘inteligencia sentiente’ y la ‘razón sensible’. Zubiri, Kant y la interpretación heideggeriana de Kant”. *Thémata. Revista de Filosofía* 18 (1997) 121-146, 135-138.

ra consciente y libre³³. Rahner aplica los sentidos a la realidad concreta del mundo. Esta perspectiva filosófica se encuentra en continuidad con el papel desempeñado por los sentidos en los Ejercicios espirituales de San Ignacio y su función en la experiencia de la fe³⁴.

La vista, el gusto, el tacto, el oído y el olfato nos permiten recibir y reconocer estímulos que provienen del exterior o, incluso, de nosotros mismos. La privación de alguna de estas fuentes de conexión con la realidad nos atrofia en mayor o menor medida.

El itinerario que va a lo inteligible por lo sensible tiene cabida en la recuperación de los sentidos para percibir a Dios. Podemos aludir aquí a la doctrina de los sentidos espirituales, una enseñanza que recurre a las imágenes de la experiencia de los cinco sentidos para usarlas como metáforas significativas y símbolos de la experiencia que el hombre vive en relación con Dios³⁵.

2. FIDES "EX AUDITU"

La oración del *Shemá Israel* comienza con estas palabras: "Escucha, Israel" (Dt 6,4). La fe, la virtud por la cual creemos a Dios, está ligada al oído. La fe viene de la escucha, nos dice San Pablo (cf. Rom 10,17). Pero, para que podamos percibir los sonidos, se hace necesario sintonizar, ajustar la frecuencia de resonancia.

Si Dios no prepara nuestros oídos, si no los abre con sus dedos (cf. Mc 7,33), no podremos percibir su voz, no llegará a nosotros su mensaje. El bautismo obra, en cada uno, este admirable milagro: "Effatha", "ábrete". Es Dios quien hace lo posible para que podamos oírle, para que podamos escuchar obedientemente su Palabra con el corazón y así captarla y saborearla (cf. Lc 2,19).

La fe cristiana no conduce al aislamiento; sino a la comunión con Dios y con los hermanos. La Iglesia se hace creíble si aparece públicamente como

33 Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás* (Barcelona 1963). Cf. Á. CORDOVILLA, "Karl Rahner. La actualidad de un teólogo": *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 233-245.

34 Cf. N. STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale* (Paris 2016) 313-321.

35 Cf. R. CHEAIB, *Itinerarium cordis in Deum. Prospettive pre-logiche e meta-logiche per una mistagogia verso la fede alla luce di V.E. Frankl, M. Blondel e J.H. Newman* (Assisi 2012) 413-426; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. I. La percepción de la forma* (Madrid 1985) 323-375; STEEVES, *Grâce à l'imagination...*, 329-333.

el ámbito en el que, día a día, Jesucristo cura nuestro mutismo y nuestra sordera para que podamos salir de nosotros mismos, de ese egoísmo que nos encierra, para abrirnos al gozo de la escucha –de Dios y del otro–, de la filiación y de la fraternidad.

La palabra de Dios encuentra su “lugar privilegiado” de proclamación y de escucha en la liturgia de la Iglesia: “En cierto sentido, *la hermenéutica de la fe respecto a la Sagrada Escritura debe tener siempre como punto de referencia la liturgia*, en la que se celebra la Palabra de Dios como palabra actual y viva”³⁶.

En medio de los hombres y del mundo, la palabra es mediación sacramental de la presencia poderosa de Cristo. El significante “visible” –la proclamación de la Escritura y el anuncio del predicador– hacen presente “hoy” su significado invisible: la presencia de Cristo³⁷.

No solo la palabra, sino también el canto y la música pueden ser un medio histórico y concreto mediante el cual la revelación alcance de hecho al hombre para invitarlo a traspasar la puerta de la fe³⁸.

3. QUIEN CREE, VE

La fe es “escuchar”, pero es también “ver” y hasta “tocar”: “*fides ex auditu, sed non sine visu*”³⁹. La fe tiene una estructura sacramental –que se remonta de lo visible a lo invisible– porque se basa en la Encarnación del Verbo, en la presencia concreta del Hijo de Dios en medio de nosotros.

A comienzos del siglo XX, Pierre Rousselot (1878-1915) escribió un renovador ensayo titulado *Los ojos de la fe*⁴⁰. La fe, decía Rousselot, es la capacidad de ver lo que Dios quiere mostrar y que no puede ser visto sin ella. La gracia de la fe concede a los ojos ver acertadamente, proporcionalmente, su objeto, que no es otro más que Dios: “Los ojos de la fe son una gracia perfectamente

36 BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal “Verbum Domini”*, 52.

37 Cf. P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *A las fuentes de la sacramentología cristiana* (Salamanca-Madrid 2004) 263-272.

38 Cf. O. VALADO DOMÍNGUEZ, *La música como porta fidei en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942). Una interpretación teológica a partir de la relectura teológico-musical del ‘Hecho Extraordinario’* (Ariccia 2015).

39 Comenta STEEVES, *Grâce à la imagination...*, 353 (a propósito de Cirilo de Jerusalén).

40 Cf. P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe* (Madrid 1994).

vinculada a las facultades naturales del hombre para llevar el intelecto a la Verdad suprema y la voluntad al Bien soberano⁴¹.

Los ojos de la fe nos permiten contemplar de modo nuevo la realidad, relacionando todos sus componentes, toda nuestra existencia, con Dios. De algún modo es como si Dios nos hiciese partícipes de su propia mirada; de la mirada con la que Él se contempla a sí mismo, con la que nos ve a nosotros y con la que contempla, en sí, todas las cosas. Como escribía Nicolás de Cusa: “El ser de las criaturas es simultáneamente tu ver [el de Dios] y el ser visto”⁴².

El mundo de nuestra experiencia no se empequeñece al creer, sino que se dilata, abriéndose a un panorama inédito en el que Dios se da conocer como fin de nuestra vida, para que nosotros podamos tender hacia Él con nuestro pensar y nuestro obrar: “Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso”⁴³. Quien cree ve “más allá”⁴⁴.

Ver y ser visto se implican mutuamente⁴⁵. Los cristianos pueden ser signos creíbles si se saben bajo la mirada de Dios y, desde ahí, aprenden a ver el mundo con ojos nuevos. Cristo puede enseñar esta mirada a quien le pida, como Bartimeo: “*Rabbuni*, que vea” (Mc 10,51).

Las imágenes artísticas y el mundo de la belleza en general, que suscita admiración, puede abrir el camino –la *via pulchritudinis*– “a la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la santidad encarnada, ofrecida por Dios a los hombres para su salvación”⁴⁶.

4. TOCAR CON EL CORAZÓN

“Tocar con el corazón, esto es creer”, comenta San Agustín a propósito de la hemorroísa que toca a Jesús para curarse (cf. Lc 8,45-46). Jesús distingue

41 STEEVES, *Grâce à l’imagination...*, 286 (en cursiva en el original).

42 Citado por MENDONÇA, *Hacia una espiritualidad de los sentidos...*, 40.

43 LF 1.

44 Cf. A. CENCINI, *Abbiamo perso i sensi? Alla ricerca della sensibilità credente* (Cinisello Balsamo 2012) 214.

45 “Sumergido en lo visible por su cuerpo, siendo él mismo visible, el vidente no se apropia de lo que ve: sólo se acerca por la mirada y se abre al mundo” escribe M. MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu* (Barcelona 1986) 16.

46 PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo* (2004) II, 1. Cf. J. CASÁS OTERO, *Belleza y vida de fe* (Madrid 2009).

ese ser tocado del ser apretujado y estrujado por la gente. Él nos ha tocado por su Encarnación y nos toca hoy por los sacramentos. Se dejó incluso golpear para que sus heridas nos curasen (cf. 1 Pe 2,24). Con la fe, nosotros podemos tocarlo y recibir la fuerza de su gracia⁴⁷.

No obstante, Jesús resucitado le dice a María la Magdalena: “No me toques, que todavía no he subido al Padre” (Jn 20,17). La humanidad del Resucitado “ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre”⁴⁸. Desde esta perspectiva, “no me toques” puede entenderse como “no sigas tocándome, no quieras retenerme en esta tierra, suéltame, déjame recorrer el tramo final, entrar para siempre en el Padre”.

La credibilidad del Cristianismo se muestra más claramente cuando los cristianos se dejan *tocar* por Jesucristo, restaurar por su gracia, pero no reteniendo a Dios solo para sí mismos, sino anunciándolo por los caminos del mundo, dejando que Dios sea Dios, respetando su soberana libertad de hacerse presente cuando y como quiera.

Respetando también la libertad de los otros, en un acercamiento al prójimo que no busca ni permite el sometimiento: “En el corazón de lo real, Dios viene en la carne para que la doble reunión del hombre con Dios y el prójimo sea una única reunión. Para percibir la realidad espiritual de la Encarnación y su belleza, todos los sentidos, carnales y espirituales deben operar”⁴⁹.

Como recuerda el papa Francisco:

el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura⁵⁰.

47 Cf. Lf 31.

48 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 645.

49 STEEVES, *Grâce à l'imagination...*, 331.

50 PAPA FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal "Evangelii gaudium"* (24.11.2013) 88.

5. EL PERFUME DE CRISTO

San Pablo dice que Cristo “difunde por medio de nosotros en todas partes la fragancia de su conocimiento. Porque somos incienso de Cristo ofrecido a Dios” (2 Cor 2,14-15). El apóstol se sabe de este modo vinculado íntimamente a Cristo, hasta el punto de que por el olfato se puede reconocer en él el olor del Señor.

El perfume se adhiere a la persona que lo lleva consigo, ya que la fragancia no permanece como algo exterior al sujeto, sino que lo impregna, formando, por así decirlo, parte de su ser.

El olfato penetra en la materia, percibiendo su integridad o su putrefacción, y no solo en la materia sino que, asimismo, posibilita un juicio casi instintivo e inmediato sobre lo bueno y lo malo, según su modo de “oler”⁵¹.

W. Benjamin escribió que del reconocimiento de un olor esperamos el privilegio del consuelo⁵². Y en las *Confesiones* San Agustín estableció un parangón entre la búsqueda de Dios y la persecución de un perfume embriagador: “Él nos miró a través de la red de la carne, nos inflamó de amor con sus caricias, y nosotros corrimos detrás de su perfume”⁵³.

Cabe señalar como signo de credibilidad del Cristianismo el que los creyentes, en sus vidas y en sus ambientes, permitan percibir intuitivamente, “oler”, esta fragancia de Cristo, sobre todo a quienes buscan el consuelo de reencontrarse con Dios.

6. EL SABROSO SABER

El gusto es, en general, “un *contacto* entre la subjetividad y lo real en el que emerge para la interioridad subjetiva un saber inmediato sobre la congruencia (armonía y disarmonía) entre subjetividad y realidad”⁵⁴. En el gusto, el sabor es inmediato; es decir, no hay distancia entre sujeto y objeto.

51 Cf. CENCINI, *Abbiamo perso i sensi?...*, 239.

52 Cf. MENDONÇA, *Hacia una espiritualidad de los sentidos...*, 35

53 S. AGUSTÍN, *Confesiones*, IX, 7-16. Citado por CENCINI, *Abbiamo perso i sensi?...*, 246.

54 J. VICENTE ARREGUI – J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (Madrid 2002) 171.

El *sabor* se asimila al *saber* y la revalorización del gusto reivindica “una sabiduría más integral, que aprecie no solo la mente, sino la realidad total del cuerpo y del mundo que somos”⁵⁵. El gusto permite, al saborear las cosas, hacerlas propias; establecer una suerte de comunión entre el sujeto y lo saboreado.

Algo análogo ocurre con el *saber*, entendido como conocimiento por connaturalidad con lo conocido, en el que el sujeto tiende a identificarse, a asimilarse con la realidad conocida: “Conocer es ser y ser lo que se conoce”⁵⁶.

En el vocabulario de la teología y de la espiritualidad, el *gusto* designa el *sabroso saber*⁵⁷; la experiencia íntima, profunda, de Dios y el conocimiento experiencial de lo divino. Como dice el salmo: “Gustad y ved qué bueno es el Señor” (Sal 34,9). A este salmo se remite Guillermo de St. Thierry: “A Dios se le ve a través del gusto: *gustate* et *videte*”⁵⁸.

Para Guillermo, el cuerpo de Cristo es la Iglesia universal. En la “Cabeza” de ese cuerpo, en su parte más elevada, hay cuatro sentidos: los ojos (los ángeles con su profunda visión), los oídos (la escucha obediente de los patriarcas), la nariz (los profetas que olfatearon la venida de Cristo) y el tacto, que es el sentido común del pueblo.

Pero antes de la venida del Salvador faltaba el gusto, que solamente lo proporciona Cristo. Él es el que “ha gustado todo y nos lo ha hecho gustable en virtud del gusto interno de su divinidad, del *sapor* con que se convirtió para nosotros en *sapientia* (1 Cor 1,30)”⁵⁹.

En la eucaristía, por la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo, nos transformamos en aquello que recibimos. La comunión es sacramento de la fe, del vínculo que une al hombre con Dios, que lo connaturaliza con Él, para *saber* de Dios de un modo nuevo.

Aunque la fe no se reduce a la experiencia, y tiene su norma en Cristo, el testimonio de los cristianos se hace más creíble en la medida en que hablan de lo que *saben*, no solo de oídas, sino por haberlo probado, *gustado*, en la propia vida.

55 MENDONÇA, *Hacia una espiritualidad de los sentidos...*, 33.

56 M. BLONDEL, *Carnets Intimes I (1883-1894)*, (Paris 1961) 134.

57 Cf. G. JUAN MORADO, *Un sabroso saber. El conocimiento de Dios en Santo Tomás* (Santiago de Compostela 2009).

58 Citado por BALTHASAR, *Gloria. I. La percepción de la forma...*, 258.

59 Citado por BALTHASAR, *Gloria. I. La percepción de la forma...*, 259.

IV. LA IMAGINACIÓN: LA MEDIACIÓN ENTRE EL ESPÍRITU Y LA CARNE

La reflexión sobre la estructura sacramental de la fe cristiana nos ha llevado a considerar el sentido sacramental de todo lo cristiano y a ver reflejado este sentido, que asocia lo visible a lo invisible, en la relación que une los sentidos y la fe.

Jesucristo, el Verbo encarnado, se ha dejado ver, oír y tocar y la transmisión de la revelación en la Iglesia se lleva a cabo, de manera concreta, de persona a persona: “La fe se transmite, por así decirlo, por contacto, de persona a persona, como una llama enciende otra llama”⁶⁰.

Nuestra investigación ha de recorrer un último tramo. Los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia, que son el ámbito propio para la transmisión de la fe –ella misma sacramental–, tocan la imaginación a través de los sentidos corporales. Imaginar es entrar en lo real “con colores, sonidos, un tocar, un olor y un gusto que emergen más vivos y vivificantes”⁶¹.

Como escribía Romano Guardini: “La Liturgia es un mundo de realidades santas y misteriosas, representadas en forma sensible; tiene carácter sacramental”⁶². Estas realidades tocan la imaginación, que ejerce, como veremos, un papel de mediación entre el espíritu y la carne, entre lo invisible y lo visible.

El bautismo, como explicaba Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis mistagógicas*, abre en quien lo recibe la capacidad de comprender y de imaginar para otorgar su auténtico significado a lo que los sentidos captan⁶³.

1. IMAGINAR, CONOCER, ACTUAR

El *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, indica cuatro acepciones del término “imaginación”: 1) Facultad del alma que representa las imágenes de las cosas reales o ideales. 2) Aprensión falsa o juicio de algo que no hay en realidad o no tiene fundamento. 3) Imagen formada por la fantasía. Y 4) facilidad para formar nuevas ideas, nuevos proyectos, etc.

60 LF 37.

61 STEEVES, *Grâce à l'imagination...*, 234.

62 R. GUARDINI, *Los signos sagrados* (Barcelona 1965) 7.

63 Cf. STEEVES, *Grâce à l'imagination...*, 349-356.

Estas diversas acepciones ayudan a comprender que, a la hora de abordar el valor epistemológico de la imaginación, no siempre haya habido acuerdo entre los filósofos y entre los teólogos: ¿La imaginación ha de ser rechazada como una fuente de engaños o, por el contrario, estimada como una ayuda para pensar la realidad y forjar nuevos proyectos?

Según Aristóteles, la imaginación “es una representación que media entre el espíritu y el cuerpo y lleva a actuar”⁶⁴. Este papel mediador entre el espíritu y el cuerpo se orienta a conocer lo real y a actuar concretamente. Sin imagen, no hay pensamiento. La imaginación lleva a cabo esta función mediadora y reconciliadora.

Al hablar de la sacramentalidad de la fe, de su carácter personal, concreto, encarnado, no se puede pasar por alto la imaginación. Es habitual, en los tratados de Teología Fundamental, abordar la relación entre fe y razón, lo cual es necesario, porque no se puede dejar de lado la razón. Pero la razón no puede quedar reducida a un esquema *racionalista*, sino que ha de abrirse a la totalidad de lo humano, sin menospreciar la imaginación a fin de no privar al logos de la carne⁶⁵.

En la filosofía postmoderna son muchos quienes se oponen a la imaginación, por considerar que esta carece de referente real, ni objeto ni sujeto, pero otros pensadores –como G. Vattimo, J. Kristeva o J.F. Lyotard– se muestran dispuestos a reconocer el espacio de una nueva imaginación.

La imaginación, se ha dicho, “debe ayudar a la postmodernidad a construir una utopía de lo posible, por el testimonio conjunto de la ética y de la estética y de la empatía”⁶⁶. Es un reto al que la teología cristiana tiene mucho que aportar, para bien del hombre; para que su conocimiento sea más realista y su actuación más concreta y más justa.

Ya el Apocalipsis testimonia un empleo de la imaginación tendente a “*ver de otro modo el mundo en el que se vive para obrar en él concretamente para el bien*”⁶⁷. En los evangelios, las parábolas impulsan a ver el mundo con ojos nuevos, reescribiendo la realidad⁶⁸.

64 *Ibid.*, 45.

65 *Ibid.*, 20.

66 *Ibid.*, 80.

67 *Ibid.*, 89.

68 Cf. P. RICOEUR, “La Bible et l’imagination”: *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 4 (1982), en: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/bible-et-imagination.pdf (24.4.2017), 1.

2. LA REVELACIÓN QUE TOCA LA IMAGINACIÓN Y LA HACE “REAL”. EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA

La finalidad de la revelación es la salvación del hombre y, para alcanzar esa meta, ha de salvar la imaginación cognitiva y la imaginación ética: “lo que debe ser salvado en el corazón del ser humano, es la imaginación misma, tanto para el actuar como para el saber”⁶⁹; para evitar, en definitiva, que se aparte de la verdad en el plano epistemológico y del bien en el plano ético.

J.H. Newman destaca en sus escritos el carácter “realizante” (*To realize*) de la imaginación. El conocimiento de índole personal, concreto y vinculado a la experiencia está asociado a la aprehensión *real*. La aprehensión otorga un significado a los términos de una proposición; la aprehensión real es más fuerte que la nocional y abstracta:

Podemos, pues, afirmar que la aprehensión real es más fuerte que la nocional, porque las cosas, que constituyen su objeto, son más impresionantes y estimulantes que las ideas que son objeto de la nocional. Nuestras experiencias y nuestras imágenes llaman la atención y ocupan nuestra mente, pero las abstracciones y sus combinaciones no⁷⁰.

En el asentimiento *real*, en la adhesión incondicional a la verdad enunciada por una proposición real, “la mente está dirigida hacia las cosas representadas por las impresiones que han dejado en la imaginación”⁷¹. Lo real es lo personal, porque este ámbito cognoscitivo está relacionado con imágenes que son a menudo especiales y propias de cada uno.

Las impresiones se figuran con la imaginación de un modo tan vivo que aparecen en su realidad visiva como representaciones mentales de cosas. La comprensión de la inteligencia humana se amplía al incluir la relevancia de la imaginación en el conocimiento⁷².

69 STEEVES, *Grâce à l’imagination...*, 139.

70 J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* (Oxford 1985) 37.

71 *Ibid.*, 75.

72 Cf. JUAN MORADO, *También nosotros creemos porque amamos...*, 38-42. Cf. CHEABIB, *Itinerarium cordis in Deum...*, 343-353.

El asentimiento real, y la aprehensión que lo precede, está relacionado, aunque no necesariamente, con la acción. La imaginación, que le presenta su objeto, puede estimular facultades mentales de las cuales procede la acción⁷³.

De todos modos, para que sea posible la aprehensión, se requiere, como hemos insinuado, que los términos de una proposición representen algo para el sujeto que la escucha, bien sea nociones o cosas concretas.

El dotar de contenido los términos de una proposición pide una cierta familiaridad con los mismos, que no ha de darse por supuesta en lo que concierne a las expresiones que sirven de mediación a la revelación y a la fe. También el plano de lo sacramental y, en este contexto, el de lo litúrgico requiere un proceso de mistagogia, de familiarización con las palabras, con los gestos y con sus significados.

Se precisa, en suma, una “imaginación compartida” –en este caso la *imaginatio ecclesiastica*– para que los ritos, sin ser desnaturalizados, puedan ser al menos mínimamente comprendidos⁷⁴.

3. FE E IMAGINACIÓN: “SIN CONFUSIÓN NI SEPARACIÓN”

Siguiendo la lógica, la articulación formal, de Calcedonia, “fe e imaginación pueden y deben enlazarse sin confusión ni separación”⁷⁵.

Sin confusión, porque la fe –la respuesta del hombre a la revelación divina– no es la imaginación. Pero sin separación, porque la fe se despliega como visión y puesta en imágenes del mundo, como un tipo de imaginación. La imaginación hace a la fe más *real*, en el sentido newmaniano de más vinculada con la experiencia concreta y personal, y la fe hace a la imaginación más *realista*, más fiel a la realidad de las cosas.

La imaginación puede paliar tres debilidades estructurales de la fe, fortaleciendo así su credibilidad⁷⁶. La imaginación puede paliar una falta de persuasión de la fe en lo que concierne a su objeto, reforzando su credibilidad interna, al imaginar de modo persuasivo su contenido. La imaginación puede

73 Cf. NEWMAN, *An Essay in Aid...*, 89-90.

74 Cf. L.-M. CHAUVET, “La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles”: *La Maison-Dieu* 174 (1988) 75-95, 91.

75 STEEVES, *Grâce à l’imagination...*, 219.

76 Cf. *Ibid.*, 240-246.

también reforzar la credibilidad del testigo de la fe, percibiéndolo como más convincente. Igualmente, la imaginación puede ayudar a la fe a descubrir lo real, a profundizar en la realidad para alcanzar su verdad, para vincular la fe con cosas y no meramente con nociones.

Pero la fe –o, más exactamente, la revelación– también ayuda y salva a la imaginación. Le ayuda a caminar hacia la realidad humana total, a la humanidad tal cual es. La fe remite la imaginación a la memoria, recordándole la realidad ya salvada.

Guía a la imaginación, ayudándole a proyectar un futuro de salvación a la vez que le ayuda a moverse por la realidad concreta considerando pacientemente las etapas de la vida de Cristo. Y la fe salva a la imaginación porque impide el menosprecio de lo singular, lo finito y lo pobre, ya que sabe atender a lo finito y a lo infinito, a lo particular y a lo universal⁷⁷. No es extraño que, desde la Teología Fundamental, se explore el posible cruce fecundo entre fe e imaginación para intentar la elaboración de una nueva apologetica⁷⁸.

Establecer una analogía entre fe e imaginación permite, de cara al *analysis fidei*, sortear los riesgos del intelectualismo, del voluntarismo y del sobrenaturalismo. La estructura sacramental de la fe se comprende mejor desde esta analogía entre fe e imaginación, ya que permite captar de modo más adecuado la singularidad de creer, la síntesis concreta en la que consiste la fe.

En el ámbito litúrgico y sacramental, la imaginación litúrgica ayuda la fe a llegar a ser más real, porque la vincula a tres dimensiones corporales: A la dimensión eclesial, cuya fe imaginativa precede la imaginación de cada fiel; a la dimensión sensorial, como hemos ya apuntado al ocuparnos de los sentidos y de la fe, destacando la importancia de la catequesis sobre los ritos; y a la dimensión sacramental que llega a su culminación en la recepción de la Eucaristía: “Tocando el cuerpo, lo finito y la materia, los sacramentos hacen acceder al Dios encarnado, al Espíritu infinito que se revela en lo finito, por un acto de fe que reimagina el mundo como exceso de Su bondad”⁷⁹.

77 Cf. *ibid.*, 246-252.

78 Cf. F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo immaginazione e “morte di Dio”* (Assisi 2009).

79 STEEVES, *Grâce à l’imagination...*, 373 (en cursiva en el original).

La eucaristía puede ser vista como *performance*, una puesta en acto, orientada al cumplimiento del mandato de Jesús: “*Haced esto en memoria de mí*”⁸⁰.

4. CRISTO: LA IMAGEN Y LA SÍNTESIS

Cristo es “imagen de Dios invisible” (Col 1,15). No solo es “el Verbo” (Jn 1,1), sino también la Imagen. Él, centro de la revelación, reconcilia por su Cruz todos los opuestos (cf. Ef 2,13-18): “Es él, perfecta Imagen de Dios invisible, quien conduce a la fe a la humanidad creada a imagen y semejanza de Dios”⁸¹.

Para von Balthasar, Cristo es “imagen de todas las imágenes”, que afecta y ordena en torno a él por su presencia todas las imágenes del mundo. A través de las imágenes se ofrece a la visión de todo el mundo, y no solo de unos pocos: “siendo Dios, el Cristo-imagen crea el mundo y lo salva: siendo Hombre, es formado a su vez por el mundo en su carne y en ella deviene visible como imagen”⁸².

Cristo, imagen de todas las imágenes, invita al fiel a intentar, por medio de la imaginación, encontrarlo en toda criatura visible del cosmos que significa la presencia real de Dios. Encontramos así una razón cristológica profunda para la comprensión sacramental del mundo; para ver en todo lo creado un signo que remite a Dios.

La referencia a Cristo libera la imaginación y la fe de la amenaza del dualismo, que rechaza la *reconciliatio oppositorum*. La referencia a Cristo defiende lo finito, lo limitado, lo humano, que se abre a lo infinito, y permite superar en una síntesis los dualismos exacerbados⁸³. La Encarnación es un camino que Cristo ha elegido frente a la tentación de la gloria inmediata.

La labor mediadora y reconciliadora de la imaginación entre lo sensible y las ideas, entre el cuerpo y el espíritu, resplandece de modo singular en Cristo, imagen de imágenes, Único mediador y *universale concretum personale*.

80 Remitimos al estudio de R. D. McCall, *Do This. Liturgy as Performance* (Notre Dame 2007).

81 STEEVES, *Grâce à l’imagination...*, 258.

82 *Ibid.*, 259.

83 Cf. *ibid.*, 148.

La imaginación se salva en relación a Cristo; se libera encarnándose. Asociada a los sentidos, permite que la Encarnación toque más hondamente la vida del creyente.

5. LA UTOPIA DE LO POSIBLE. LA NECESIDAD DE "CONTRA-IMÁGENES"

Como hemos señalado más arriba, el olvido de la naturaleza sacramental de la fe entraña el riesgo de incurrir en la desacralización y en el funcionalismo. A la imaginación en la que se despliega la fe le corresponde velar por la utopía de lo posible.

Ya Pascal reconocía esta función heurística de la imaginación consistente en explorar lo posible⁸⁴. Una tarea hacia la que se muestra sensible, como también hemos indicado, una parte del pensamiento postmoderno.

Aportar una "contra-imaginación", "contra-imágenes", de alcance ético que desactive lo que de inhumano está vehiculado por el imaginario mediático, es una obligación inseparable de la fe. Una obligación necesaria para evitar la separación entre verdad y libertad, así como entre antropología y teología.

La eucaristía alimenta la ética cristiana porque convierte la imaginación en acción personal y comunitaria. La imaginación sacramental ofrece una antropología que forma la conciencia para conocer y practicar la caridad:

Lavamiento de los pies, eucaristía donada y recibida, unción de óleo calmante, homilías que animan a considerar y construir algo diferente posible... En potencia si no en acto, los gestos y las palabras de los sacramentos llevan el actuar humano a otra parte⁸⁵.

La liturgia suscita, pues, una contra-imaginación ética. En este sentido, la liturgia es un medio para practicar la resistencia y prepararse para vivir en Dios⁸⁶.

84 Cf. *ibid.*, 55.

85 *Ibid.*, 382.

86 Cf. D.E. SALIERS, "Liturgy and Moral Imagination: Encountering Images in a TV Culture": *Musicians for the Churches: Reflections on Vocation and Formation* (Institute of Sacred Music at Yale University 2001).

V. CONCLUSIÓN

El alcance de lo que significa la “estructura sacramental de la fe”, a la que se refiere el papa Francisco en LF 40, puede ser ilustrado, en un primer momento, con ayuda de la categoría de *sacramentalidad*, esencial para la comprensión no solo de los sacramentos, sino de todo lo cristiano.

Desde esta perspectiva, la revelación, la fe como respuesta humana a la revelación, y la credibilidad de ambas, son vistas de un modo mucho más concreto y personal. La sacramentalidad remite a lo invisible desde lo visible, a lo divino desde lo material.

Dios llega hasta nosotros, entra en el espacio y en el tiempo, en la particularidad de la historia, para facilitarnos el acceso al exceso de su bondad. Así sucede ejemplarmente en el bautismo y en la eucaristía.

Para creer nadie está llamado a huir de la singularidad propia o a negarla, sino a abrirse a la novedad de Dios que irrumpe en lo humano manteniendo la unidad y la diferencia, en una cercanía en la que la proximidad no lleva consigo, como recuerda Calcedonia, ni confusión ni separación.

Una segunda vía, complementaria, para avanzar en la comprensión de la “sacramentalidad de la fe” la proporcionan los sentidos, que constituyen un cauce epistemológico mediante el cual el hombre entero, en conformidad con el realismo de la Encarnación, se abre paso para llegar al conocimiento de Dios.

La liturgia, que implica a los sentidos, hace *hoy* concreta en el mundo la presencia de Cristo que nos “toca” en los sacramentos. La fe no se reduce a la experiencia, pero incluye la experiencia, y el testimonio cristiano se hace más creíble si apela existencialmente a lo visto y oído. La fe se transmite por contacto, de persona a persona, de la Persona de Cristo con cada creyente, y de cada creyente con los demás hombres.

La tercera vía que permite ahondar en la “estructura sacramental de la fe” es la imaginación, una facultad humana que sirve de mediación entre el espíritu y la carne. A través de los sentidos, los sacramentos “tocan” la imaginación y la mueven así, en la medida en que la imaginación se deja modelar por Cristo –no solo Verbo sino Imagen–, a conocer la verdad y a obrar el bien.

Imaginar para conocer y para actuar. Para construir, en conformidad con la singularidad del creer, la utopía de lo posible, ofreciendo frente a los imaginarios esclavizadores del hombre contra-imágenes de corte ético que fluyen de la eucaristía.