



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 6

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Ladrière, Jean. “Aproximación filosófica a una reflexión sobre la eucaristía”. En *La articulación del sentido*, 575-601. Traducción de Ricardo Salas y José María Aguirre. Salamanca: Sígueme, 2001.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Aproximación filosófica a una reflexión sobre la eucaristía

1. *La contribución de la filosofía a la reflexión teológica*

¿Cuál puede ser la contribución de la filosofía a una reflexión interdisciplinar sobre el significado de la eucaristía? La filosofía es un esfuerzo racional de comprensión de las estructuras fundamentales de la experiencia y de la realidad. Apoyándose sólo en evidencias inmediatas, de orden perceptivo o de orden intelectual, y en el razonamiento, no puede ayudarnos con sus propios recursos a comprender mejor la realidad sacramental, porque esta sólo es accesible como tal a la mirada de la fe. Una aproximación *puramente* filosófica de la eucaristía sólo podría abordar sus aspectos más externos y sería incapaz de alcanzar su verdadera significación; sólo vería en ella un ritual de participación, una simbólica comunitaria vinculada a un ideal de comunicación universal. No es posible abordar la realidad de la eucaristía desde la perspectiva de la sola racionalidad; su realidad sólo se descubre en y por la palabra de la fe que la acompaña y la dice.

Otra manera de expresar esto sería sostener que la eucaristía no asume su sentido y no se revela según su verdad más que en el contexto total de lo que podemos denominar la experiencia cristiana considerada en toda su amplitud, como experiencia eclesial, enraizada en una tradición de fe que vincula a cada creyente con los actos fundadores a los que la fe se refiere, es decir, a la vida, a la muerte y a la resurrección de Jesucristo, confesado como Hijo de Dios y Salvador. La experiencia cristiana es experiencia humana y, por tanto, dirigida por todos los recursos intelectuales, afectivos, morales, sensibles, que hacen de ella lo que es y le posibilitan un acuerdo con la totalidad de lo real, permitiéndole estar en relación con el orden del ser global en cuanto tal. Está guiada por una claridad que le es

propia y que viene del don de la fe, de la fe como don. Pero la iluminación que otorga este don retoma bajo su propia moción y utiliza desde su propia virtud los recursos de esta luz natural que es nuestra inteligencia. De tal manera que el esfuerzo por aclarar, tanto como sea posible, con ayuda de la razón la estructura interna de la experiencia, forma parte de las exigencias de esta experiencia y puede considerarse por eso mismo como uno de sus componentes. Es así como se podrá situar la función y la misión de la teología.

Poniendo los recursos de la razón humana al servicio de la fe, con vistas a permitir a esta comprenderse y expresarse mejor, la teología es conducida a reasumir en su propio discurso lo que el esfuerzo especulativo del pensamiento humano, que medita sobre la significación de la existencia, del estatuto de la realidad, de la relación de la existencia humana con las determinaciones últimas de la realidad, ha podido inventar en el curso de la historia para articularse y decirse tan lúcidamente como sea posible. El concepto es el medio por el que el pensamiento, en su esfuerzo natural, intenta decirse. Y cuando el pensamiento trata, no del funcionamiento detallado de tal o cual sector de la realidad –como es el caso del pensamiento científico–, sino de la estructura misma de la experiencia, de aquello a partir de lo cual ella es posible, de lo que la tradición filosófica más antigua denomina «los principios», el medio por el que ella se construye y se expresa es el concepto especulativo.

Pero un concepto nunca puede ser considerado aisladamente. Como dice una doctrina que hoy se acepta en filosofía del lenguaje, igual que una palabra sólo asume su significación efectiva en el contexto de una frase, también un concepto sólo recibe su significación precisa en el contexto de un discurso, es decir, en el contexto de un encadenamiento de proposiciones, mediante las cuales es puesto en relación con otros conceptos, que contribuyen a fijar su sentido y a los que él también ayuda a fijar su sentido. Cada filosofía se expresa en lo que podríamos denominar una red conceptual. Y esta red se presenta concretamente en el discurso en el que esta filosofía se vuelve accesible y comunicable. Pero este discurso está subtendido por una consideración inspiradora por la que el espíritu concuerda con un horizonte de significación que se descubre al pensamiento, incluso antes de que él comience a expresarse de manera precisa y explícita, y que da sentido a todos sus procedimientos particulares.

El discurso filosófico trata de decir este horizonte gracias a los conceptos que utiliza: por eso puede considerarse como el esfuerzo de hacer explícitas las condiciones mismas de su despliegue. Cada gran filosofía se relaciona así con un horizonte de significación que se puede denominar «horizonte especulativo», y este horizonte no es sino la manera en que se muestra el fundamento más esencial de la existencia y de la realidad a la filosofía en cuestión. Toda reflexión filosófica de cierta amplitud es el esfuerzo por aprehender este fundamento. Pero nunca hay una aprehensión adecuada, una visión pura: el esfuerzo especulativo pertenece siempre al orden de la interpretación. El horizonte especulativo respecto al cual se plantea y se define una filosofía determinada es el principio a partir del cual esta filosofía desarrolla su interpretación del fundamento al que apunta. Pero si es verdad que los conceptos utilizados por una filosofía forman sistema y que el funcionamiento de este sistema está dirigido por un horizonte especulativo que es el principio último de interpretación de esta filosofía, es preciso reconocer que la significación de un concepto especulativo depende estrechamente del sistema de interpretación al que pertenece.

Cuando la teología retoma un concepto especulativo –por ejemplo, el concepto de substancia, de persona, de materia, de forma o de signo–, no puede conservar íntegra la significación que tenía en el contexto filosófico del que proviene, como si se tratara de un simple instrumento, separable en principio de sus condiciones de utilización. Es necesario desvincular este concepto del sistema interpretativo del que formaba parte y reintegrarlo en una nueva red de significaciones, dirigida por un horizonte original de interpretación y de comprensión, que no es otro que el horizonte de sentido constituido por la fe. Precisamente la fe se convierte aquí en principio último de inteligibilidad y de articulación discursiva. Y será, por lo demás, una de las tareas de la teología explicar cómo la fe puede ser principio de claridad y cuál es la verdadera fuente de la luz que viene por ella. La conceptualización propia de la teología difiere pues completamente de una simple recuperación. Es una verdadera transmutación, que reinscribe en un nuevo horizonte los conceptos que pide prestados a la filosofía, cargándolos así de un sentido del todo emergente con relación a su sentido puramente filosófico. Sin embargo, esto no significa que los conceptos teológi-

cos no conservan nada de su herencia filosófica. Si bien existe una transcendencia real del orden de la fe respecto al orden de la razón no existe entre estos dos órdenes discontinuidad total; el discurso de la fe puede apoyarse en el de la razón. En el trabajo de la inteligencia especulativa hay, pues, preparaciones inconscientes del esfuerzo teológico. De tal manera que la inteligencia teológica estará verdaderamente fundamentada para retomar por su propia cuenta tal o cual concepto, o incluso tal o cual *sistema* conceptual, que le parece particularmente apto para el trabajo de transmutación del que tiene que encargarse. Por lo demás, todos los conceptos no son igualmente apropiados para una utilización teológica: es necesario un discernimiento, y algunas formas de conceptualización o, mejor aún, de reconceptualización aparecen retrospectivamente como más acertadas y adecuadas que otras. El juicio definitivo sobre esto es cosa de la fe y de los que la guardan. Pero si un concepto se presta a una reinterpretación teológica, es porque posee ya en sí mismo y en virtud de su modo propiamente filosófico de funcionamiento semántico, la posibilidad de proporcionar a la consideración teológica una base *significante* o el núcleo de significación que necesita para lograr articularse discursivamente, para expresarse en un lenguaje a la vez adecuado (con relación a la fe), coherente (con relación a sí mismo y a las exigencias del pensamiento) y realmente elocuente (con relación a la expectativa de la comunidad que debe poder utilizarlo para decir, o decir mejor, su fe).

Si es posible una aproximación filosófica a la eucaristía, no puede serlo en el sentido de un esfuerzo directo de conceptualización, inspirado por un horizonte de comprensión que *sólo* fuera especulativo, sino que puede serlo en el sentido de algunas sugerencias que proponen a la reflexión teológica, en forma *hipotética*, conceptos cuya eficacia podría probar y que podría verse impulsada finalmente a utilizar en su propio esfuerzo, siempre renovado, de comprensión en la fe. Se evocarán aquí algunos conceptos, ligados por razones diversas a un horizonte especulativo que es el de la filosofía de la existencia, que quizá podrían retener en este caso la atención del teólogo: los conceptos de acontecimiento, de performatividad, de corporeidad, de historicidad, de orden de los fines y de acción. Trataremos de mostrar a la vez la pertinencia y la limitación de cada uno de estos conceptos.

2. *La eucaristía como acontecimiento*

Hemos dicho ya que la filosofía es el esfuerzo de la razón humana para aprehender las condiciones más generales de la experiencia. Este esfuerzo se justifica en la medida en que la razón es por sí misma una dimensión de la experiencia, dimensión en la que precisamente la experiencia accede a la claridad de sí misma y a una comprensión expresable de sí misma (efectiva aunque quizá no exhaustiva). Lo que el trabajo de la razón está llamado a descubrir es lo que pertenece constitutivamente a la experiencia –o, lo que viene a ser lo mismo, a la existencia– en cuanto tal, lo que podríamos denominar la estructura de la experiencia. Ahora bien, parece que la percepción, la afectividad, la racionalidad, la temporalidad y la intersubjetividad pertenecen al ser humano como tal y deben entonces ser consideradas como dimensiones constitutivas, elementos estructurales de la existencia humana. Pero el orden dimensional o estructural es sólo un orden de posibilidades: decir, por ejemplo, que la intersubjetividad forma parte de la estructura de la existencia humana es simplemente poner en evidencia una posibilidad, a decir verdad, fundamental, que está inscrita en todo ser humano, a saber, la posibilidad de entrar en comunicación con cualquier persona.

Lo que importa en definitiva es lo que ocurre efectivamente, el contenido que se da la existencia en y por los comportamientos mediante los cuales pone realmente en ejecución las posibilidades que la constituyen. Lo que ocurre es el acontecimiento. Al orden de la estructura se opone el orden del acontecimiento. En cierta manera, todo lo que ocurre es decisivo, en el sentido de que lo que ha sido establecido no puede ser ya borrado (aunque sus efectos puedan ser eventualmente anulados). Pero parece que hay acontecimientos que son más radicalmente decisivos que otros, en el sentido de que afectan al estatuto mismo de la existencia y no solamente al contenido particular que ella se da en cada vida concreta. Se trata aquí del orden del acontecimiento que está, en cierta manera, a mitad de camino entre el orden estructural y lo que podríamos denominar el orden histórico (constituido por lo que ocurre efectivamente en el curso del tiempo, del hecho de las acciones humanas).

Desde el punto de vista filosófico, lo que nos conduce a considerar este orden del acontecimiento como distinto e irreductible es el

problema del mal, considerado como irreductible al concepto. El mal, en todo caso el mal moral, que afecta en su ejercicio concreto a la voluntad libre, se presenta como un hecho irrecusable y universal que caracteriza a la condición humana según toda la experiencia que de ella podemos tener. Este hecho se resiste a la explicación racional, no se deja reducir a lo que el análisis conceptual nos revela de las estructuras constitutivas de la existencia. Por una parte, se presenta así como exterior respecto a la existencia e incluso como manifestación de una exterioridad que introduce la contradicción en la existencia; el mal, en efecto, es percibido como mal sólo en la medida en que obstaculiza la realización auténtica del ser humano, tal como puede ser anticipado en las tendencias fundamentales que califican dinámicamente este ser, que determinan su deber ser. Y por otra parte, a causa de su carácter omnipresente y universal, aparece como inseparable de la existencia, considerada en lo que ella hace de sí misma, en los comportamientos concretos en los que se actualiza. Esta dualidad de aspectos nos conduce a pensarlo como un hecho originario. En tanto que hecho, sobreviene al ser del hombre conforme a posibilidades que sin duda deben preexistir en él, pero no necesariamente y, por tanto, como accidente. El mal no pertenece al despliegue espontáneo de una esencia; no está inscrito en su actualidad en las estructuras que pertenecen al ser humano, en virtud del modo de ser que le es conferido por el orden en el que es constituida la realidad en su mismo ser. Pero, en tanto que es originario, se vincula con lo ontológico del hombre como una determinación que modifica de manera durable, en principio definitiva, las condiciones de ejercicio de su constituyente más esencial: su libertad. En tanto que la libertad habita precisamente en el corazón mismo de la esencia humana, no cesa de ser lo que es cuando el mal sobreviene. Pero no puede ponerse realizarse en lo sucesivo más que teniendo que afrontar en cada una de sus acciones la posibilidad interior de ser arrastrada, como a su pesar y sin embargo con su consentimiento, en un sentido diametralmente opuesto a su exigencia esencial. ¿Cómo expresar la posibilidad de un hecho originario sin recurrir a la idea de un acontecimiento, es decir, de lo que sobreviene a la existencia como un accidente, pero que afecta de manera radical, condicionando de manera decisiva –aunque sin arrebatar nada a la *realidad* de la libertad– las modalidades concretas de su efectuación?

Esta noción de acontecimiento puede generalizarse –al precio, por supuesto, de una transformación del sentido que la desvincula de la sola problemática del mal– para caracterizar el orden de salvación tal como nos es revelado en la tradición judeo-cristiana. Lo que justifica el vínculo con la problemática de origen es que la dimensión soteriológica asume en sí la realidad del mal; hace aparecer su verdadera naturaleza, confirma su carácter de acontecimiento y, sobre todo, anuncia su superación. Pero es claro que –cualquiera que sea la relación de la salvación traída por Jesucristo respecto del mal, manifestado como pecado– en la realización de la salvación hay infinitamente más que la liberación que nos aporta en relación con nuestro pecado. Esta liberación es sólo la cara negativa de una obra eminentemente positiva: asumir la existencia humana, por medio de Jesucristo, en el misterio trinitario. Se trata aquí precisamente de una obra en el sentido más fuerte, de una intervención inserta como desde el exterior en la historia humana, que no está de ningún modo necesariamente inscrita en la estructura del orden creado, que es incluso el fruto de una iniciativa soberanamente gratuita pero que, una vez que está presente, afecta a la existencia humana en sus posibilidades más centrales, llamándola a una vocación que, apoyándose en la apertura que la sintoniza con la totalidad del ser, la invita a una vida que excede los poderes de su ser. La historia de la salvación está jalonada de acontecimientos, de momentos que marcan las diferentes fases de la intervención de Dios en la historia humana. Pero es como un gran acontecimiento en el que se juega por completo el destino global y último de la humanidad.

En esta inmensa trama de acontecimientos, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo ocupan un lugar central y fundante. A partir de estos acontecimientos todo el orden de la salvación –y por tanto todos los acontecimientos particulares que marcan su realización progresiva– reciben su inteligibilidad y también la plenitud de su realidad; en ellos todo está cumplido y también todo está anunciado. La eucaristía es el memorial de la pasión y, por esto mismo, también de lo que la prepara y de todo lo que se ha cumplido a partir de ella. El término «memorial» debe ser tomado en un sentido particularmente fuerte. No se trata solamente de una conmemoración, de un rito destinado a recordar, en forma simbólica, lo que sucedió en los últimos momentos de la existencia histórica visible de Cristo. Se

trata de un signo en el que se ha hecho presente de nuevo, en su efectividad actuante, el acontecimiento al que remite. Verdaderamente es una reeefectuación, una manifestación en la actualidad continuada del presente de lo que ocurrió una vez en el momento fundador de toda la economía de la salvación. La eucaristía es por esta razón acontecimiento en el sentido pleno del término. Y esta condición debe decirse de cada eucaristía particular. Inscribiéndose en el orden de los acontecimientos de la salvación, remite al acontecimiento que fue la muerte redentora del Salvador, y desde ahí al conjunto de los acontecimientos que formaron la trama de su vida terrena. Pero remite a él reactualizándolo, haciéndolo de nuevo presente, operante, eficaz, para los que la comparten y, por encima de todo esto, para todos lo que, sabiéndolo o no, son sus contemporáneos. La eucaristía es, pues, acontecimiento en el sentido de la reeefectuación de un acontecimiento ejemplar y fundador. Pero eso significa que tiene por sí misma su plena realidad y su plena significación. La reeefectuación no es una simple conmemoración ni una simple repetición. En cada eucaristía adviene algo nuevo y original. Prolongando en cierta manera y retomando en sí toda la significación del momento histórico de su institución, cada eucaristía hace manifiestas nuevas virtualidades y aporta su contribución singular a la obra salvífica que continúa en la historia presente. Lo cual se puede expresar diciendo que la eucaristía hace a la Iglesia, que contribuye a construirla. Se trata precisamente aquí de una operación real, de un acto que, sobreviniendo, afecta a la condición humana con una determinación nueva e imborrable. Justamente porque hace a la Iglesia, la eucaristía es acontecimiento.

3. La performatividad de la palabra eucarística

El momento central de la celebración eucarística es aquel en que el celebrante retoma literalmente las palabras de la Cena sobre el pan y el vino que han sido ofrecidos. La fe de la Iglesia consiste en que estas palabras tienen el poder de hacer real lo que dicen. Asumiendo en cierta manera, en la literalidad de la repetición, la acción misma de la institución, el celebrante, y toda la asamblea con él, hace eficaz la virtud que tuvieron esas palabras en el momento en que fueron pronunciadas por primera vez en el contexto de la Cena. ¿Có-

mo pensar esta eficacia de la palabra, propia de todos los sacramentos pero particularmente sorprendente en el caso de la eucaristía, puesto que aquí, según la fe, es la realidad misma de Cristo, en su divinidad y en su humanidad, la que se hace presente en los signos que forman el alimento espiritual por el que se edifica el cuerpo de la Iglesia? La noción de performatividad puede ayudarnos hasta cierto punto a responder a esta cuestión.

El lenguaje religioso pone en juego actos ilocucionarios específicos que la mayoría de las veces son indicados explícitamente en las frases que se pronuncian. Un ejemplo completamente característico es el del Credo, en el que la expresión «yo creo» tiene el estatuto, desde la perspectiva del análisis del lenguaje, de un operador de fuerza ilocucionaria que hace proposiciones que tienen como objeto una atestación ratificante por la que el creyente inscribe efectivamente su propia existencia en la economía de la salvación, economía de la salvación cuyas articulaciones esenciales recuerdan estas proposiciones. La teoría de los actos de habla nos muestra solamente cómo el lenguaje pone a nuestra disposición los medios necesarios para realizar ciertos actos que sólo tienen su realidad en la medida en que descansan en palabras apropiadas. (Una promesa, por ejemplo, sólo existe como tal desde el momento en que quien promete ha pronunciado las palabras adecuadas. El caso de la promesa escrita ha de considerarse un caso derivado). Cabría la tentación de sostener que la palabra sacramental realiza un acto específico que consiste en conferir eficacia salvífica a un determinado signo ligado institucionalmente a esta palabra. Pero no se trata aquí de un acto de palabra propiamente hablando y, siguiendo por esta vía, se correría el riesgo de llegar a una interpretación que convirtiera al sacramento en una especie de rito mágico.

Sin embargo, la noción de performatividad puede sernos útil en tanto que «analogon»; puede sugerir una manera de abordar el estudio del lenguaje sacramental. Generalizando un poco el sentido que tenía el término «performativo» en la primera teoría de Austin, se podrá decir que la performatividad de una enunciación es la propiedad que tiene de realizar un acto ilocucionario determinado, por el solo hecho de que es producida según las reglas que rigen los actos de habla. Quien tiene la intención de dar un consejo, de comunicar una información, de agradecer, de emitir un deseo, de manifestar un

pesar, etc.. debe naturalmente utilizar formas lingüísticas apropiadas; en particular debe (en el caso al menos en que la fuerza ilocucionaria es explícita) utilizar el verbo que expresa justamente la clase de acto que quiere proferir. Pero no es el solo hecho de pronunciar ciertas palabras el que les otorga su performatividad. Es preciso que estas palabras sean conducidas por una perspectiva significativa que las haga valer precisamente como revestidas de hecho, en las circunstancias concretas en que opera el locutor, del valor de un consejo, de una opinión, de un agradecimiento, de un deseo, de un pesar, etc. En el acto ilocucionario hay, pues, dos componentes: por una parte, la utilización de un dispositivo lingüístico que corresponde a la naturaleza del acto a proferir y, por otra parte, la perspectiva intencional que asume las propiedades semánticas de este dispositivo para conferirle la operatividad propia del acto. Esto nos hace ver cómo una palabra puede ser el soporte de una acción.

La palabra eucarística se caracteriza, en primer lugar, por el hecho de que es cada vez la reeefectuación de la palabra originaria, en virtud de la cual aconteció la primera consagración eucarística y que, al mismo tiempo, ha sido la palabra instituyente por la que el sacramento ha sido fundado. El contexto litúrgico en el que esta palabra es pronunciada tiene justamente la función de preparar las condiciones que le permiten ser reeefectuante y no simplemente evocadora, como podría serlo esa misma palabra inserta, por ejemplo, en un relato. El modo de operar de la palabra eucarística es, por tanto, el mismo que el de la palabra originaria. Consiste en que la palabra realiza exactamente lo que significa: dice literalmente que el pan sostenido en las manos del celebrante *es* el cuerpo de Cristo y que el vino contenido en la copa *es* la sangre de Cristo. Lo cual significa que en el momento en que es pronunciada (y es expresada en presente) el pan y el vino deben ser considerados como mediaciones inmediatas de la presencia de Cristo. (Al modo como el cuerpo es manifestación de la presencia; en cierto sentido sólo es intermediario y por tanto es una mediación, pero al mismo tiempo es la persona misma hecha presente y, por tanto, es mediación inmediata). Ahora bien, esto ocurre porque esa palabra es pronunciada en las condiciones apropiadas. La materialidad lingüística (las palabras pronunciadas) está, por tanto, revestida de una eficacia singular que no le viene evidentemente de sus propias propiedades semánticas.

sino de una intención que es aquí la intención eclesial de reeefectuación, apoyándose en las palabras instituyentes y en la misión que ellas han confiado a la Iglesia. Cabría hablar de una performatividad propiamente sacramental que sólo toma su sentido del orden de la gracia en el que se inscribe el gesto sacramental. La performatividad que pertenece a la palabra eucarística deriva de la palabra originaria, que fue la de Cristo en la Cena. Lo que hace posible esta derivación, y la reeefectuación que implica, es evidentemente la misma virtud de la palabra originaria. Y esta virtud es también la que ha dado a esta palabra su performatividad propia, a saber, la intención eucarística de Cristo. Es la intención eficaz por la que él ha querido hacerse presente a través de los siglos, no solamente en recuerdo, sino de manera real; no de forma simbólica, sino inmediata y sensible; no bajo una forma universal, sino según un signo localizado, cada vez particular, que crea alrededor de él la unidad de una comunidad determinada, bien circunscrita en el tiempo y en el espacio.

4. *La eucaristía, sacramento del cuerpo de Cristo*

Sin duda, lo más notable –y más desconcertante, a primera vista, para un pensamiento de tipo racionalista– en la eucaristía es que Cristo haya querido hacerse presente en su cuerpo. Nosotros entendemos que se trata a la vez de su cuerpo en estado presente, resucitado, glorioso, y de ese cuerpo del que es cabeza y que se edifica por la acción del Espíritu, a medida que la obra de la redención alcanza a nuevas capas de la humanidad. Pero esencialmente es, en primer lugar, el cuerpo mismo de Cristo, lugar de manifestación de su humanidad, el que se ha hecho presente en la eucaristía y el hecho que sea un cuerpo resucitado no cambia para nada su realidad, más bien lo contrario. Podemos tratar de aproximarnos a este aspecto del misterio eucarístico reflexionando sobre la conexión del cuerpo y de la presencia. El concepto de corporeidad puede ayudarnos en esta empresa.

El término de corporeidad –que es abstracto, mientras que el de cuerpo es concreto– designa una dimensión de la existencia humana que se puede definir también diciendo que el ser del hombre es un ser encarnado. Concebir la corporeidad como dimensión es señalar a la vez que para el ser humano es esencial existir según una forma corporal, que su existencia no se reduce a su manifestación corporal

(que sólo es una de sus dimensiones) y que, sin embargo, ella se expresa íntegramente en esta manifestación (se trata precisamente de una dimensión, no de una parte aislable). Este estatuto de la corporeidad es extremadamente extraño. La fenomenología existencial ha señalado esta originalidad distinguiendo el cuerpo objetivo y el cuerpo vivido. Por una parte, el cuerpo es una realidad que se nos presenta como un objeto que puede describirse desde fuera y cuyas propiedades se pueden analizar. Así es como la ciencia aborda el cuerpo cuando intenta descubrir los secretos de su funcionamiento. Así objetivado, aparece como un sistema de gran complejidad: es, sin ninguna duda, el sistema más complejo que conocemos y su grado de complejidad es de una magnitud que excede con mucho la de cualquier otro sistema conocido (sobre todo en razón de las propiedades del sistema nervioso central). Pero esto implica que el cuerpo objetivo es un fragmento de la naturaleza y que su funcionamiento se puede analizar según los métodos que se han mostrado eficaces para el estudio de otros sistemas naturales. El cuerpo vivido es este mismo organismo viviente, pero aprehendido en su aspecto activo: es la unidad dinámica de nuestras percepciones, de nuestras emociones, de nuestro comportamiento gestual o lingüístico; es la puesta en ejecución efectiva, en un comportamiento visible, de la tensión que nos conduce siempre adelante, que es la exterioridad del «ego» en tanto que significante. Y esto en un doble sentido: por una parte, en el sentido en que la aparición del otro, su rostro, su proceder, sus gestos, sus palabras están desde el inicio cargadas de significación para nosotros, en que por ejemplo tal mímica expresa directamente la sorpresa, la amabilidad, la alegría, la tristeza, etc.: y, por otra parte, en el sentido en que el cuerpo es para nosotros el centro a partir del cual se organiza nuestra percepción del mundo y se bosquejan nuestras posibilidades de acción, el medio que teje alrededor de nosotros una red dinámica de significaciones capaz de una infinitud de metamorfosis.

Por supuesto, si el cuerpo tiene este poder es que está habitado por una presencia de esclarecimiento y un centro de iniciativa que denominamos conciencia y que es en nosotros el corazón de la ipseidad. La persona es a la vez el «sí» consciente de sí mismo y el cuerpo que lo expresa. En los momentos en que su cuerpo se presta a sus intenciones, en que el gesto sigue inmediatamente el movi-

miento de la voluntad, en que el esfuerzo parece incluso fácil y natural, el «sí» experimenta fuertemente su unidad de manera completamente espontánea, sin tener que recurrir a una reflexión expresa. Pero ocurre que el cuerpo hace sentir su inercia, como en los momentos de fatiga, o incluso opone a nuestros objetivos intencionales una resistencia insalvable, como en la enfermedad. Manifiesta entonces una opacidad que hace tomar conciencia de la corporeidad como límite, como poder extraño y exterioridad siempre amenazante. Es este aspecto de la corporeidad el que está ligado a la posibilidad de la objetivación, que forma parte intrínsecamente de su estatuto. Sin embargo, incluso cuando aparentemente el cuerpo se escinde, continúa siendo nuestro cuerpo: lo que ocurre en la enfermedad o en el sufrimiento no es para nosotros una peripeia exterior, sino un acontecimiento que nos afecta en lo más íntimo. Lo que indica que el cuerpo no es un simple instrumento, un puro intermediario, un objeto que tendríamos que manipular desde fuera, sino que es un aspecto verdaderamente esencial de nuestro ser, en cierto sentido *es* nuestro ser mismo.

Si el cuerpo es objetivable, es porque realmente es un organismo natural, que se ha formado –al menos según nuestras visiones científicas actuales– en el curso de un largo proceso evolutivo y que obedece, como todos los organismos, a las leyes conocidas o desconocidas de la naturaleza. (Así, el cuerpo humano, como todo cuerpo material, obedece a las leyes físicas fundamentales como la de la gravitación y a las leyes que rigen los mecanismos bioquímicos. Pero es muy verosímil que existan principios de funcionamiento que le son propios, que son emergentes en relación a los principios que rigen los sistemas de menor complejidad). En cuanto tal, asegura la ligazón entre la persona y el cosmos; por nuestro cuerpo, somos solidarios con toda la realidad cósmica, considerada a la vez en su extensión espacial y temporal. Y al mismo tiempo, en cuanto cuerpo vivido, representa la asunción de poderes naturales (capacidad de ver, de moverse, de emitir sonidos articulados, de tratar la información de acuerdo a esquemas innatos o adquirirlos, etc.) en la unidad de un acto por el que un «yo» se constituye y se abre al mundo, a los otros, a todo lo real. El cuerpo vivido es a la vez resonancia del mundo en nosotros e influencia nuestra sobre el mundo: es la proximidad de los otros y nuestro modo de acceso al otro. Es ese medio concre-

to, a la vez transparente y parcialmente opaco, en el cual y por el cual todo se hace sentido para nosotros, a partir del cual y en virtud del cual no cesamos de instaurar alrededor de nosotros un universo de sentido. El «yo» puede caracterizarse como presencia. La presencia es a la vez autoposición y apertura, surgimiento originario y poder de intercambio, que se ve en la acogida y en el don. El cuerpo es aquello por lo cual el «yo» está realmente presente. Por él pasan nuestros intercambios con el mundo, el otro se nos da y nosotros podemos estar cerca de él, por él hay proximidad entre los seres y las cosas, la resonancia en nosotros de la vida universal e, inversamente, la expansión de nuestra vida más singular a las dimensiones del universo. En una palabra, la corporeidad es la dimensión de efectividad de la presencia o incluso que es la presentificación efectiva de la persona.

La filosofía apenas tiene luz que aportarnos acerca del estatuto del cuerpo resucitado. Sin embargo, nos sugiere que podemos tratar de pensarlo por analogía. Si el cuerpo es una dimensión esencial de la persona humana, se comprende que, si la persona ha de sobrevivir a la muerte, exige un modo de vida en el que pueda reencontrar su condición de encarnación, pero no bajo las condiciones conocidas en el presente, en un universo en el que reinan el principio de entropía y la ley de la muerte. Lo esencial es una modalidad de presencia que hace a la persona solidaria con el cosmos. La idea de resurrección implica sin duda la idea de una transfiguración del cosmos, pero se trata de una transformación, no de una pura y simple negación.

La eucaristía es un modo de presencia que se sustenta en un signo sensible, en una realidad que pertenece al mundo de los cuerpos. Este soporte asume la forma de alimento. Cuando el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, se convierte en la efectividad de su presencia en la comunidad litúrgica y lo hace significando, por su propia naturaleza, que Cristo se hace corporalmente presente como alimento. No se trata de un puro simbolismo, de una simple representación de la obra espiritual que Cristo cumple en las almas. Si la presencia eucarística es real, es literalmente exacto que el cuerpo de Cristo es aprehendido como alimento en el sentido real del término. Nuestra corporeidad es la que recibe el cuerpo de Cristo en la eucaristía. Y esto en un acto altamente expresivo del estatuto de la persona. Al comer un alimento, ponemos a disposición de nuestro orga-

nismo recursos que le permiten mantener su estructura y sus condiciones de funcionamiento, es decir, un nivel muy alto de neguentropía, a pesar de la tendencia universal de los sistemas materiales hacia la desorganización. Pero esto es sólo la reseña biológica de lo que ocurre: la significación de este proceso, desde el punto de vista del cuerpo vivido, consiste en hacer plenamente operante nuestra solidaridad con el cosmos. No sólo heredamos todo el dinamismo evolutivo que ha llevado a la vida hasta el nivel requerido para que el fenómeno humano pueda aparecer, sino que recogemos en nosotros, a lo largo de los días, las energías cósmicas que permiten al sistema que somos estabilizarse y hacer continuamente posible la emergencia en él de la vida del espíritu. Al recibir el cuerpo de Cristo, somos religados por él al cosmos transfigurado, que tiene en Él su principio y, por eso mismo, somos traspasados por las energías salvíficas subyacentes a esta vida nueva que instauran la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Estas energías nos afectan en nuestro ser espiritual, en el corazón mismo de lo que nos constituye como personas. Pero nos impregnan por la exterioridad de un acto que es precisamente el de una persona encarnada, acto a la vez material y altamente significativo, que realiza en el orden espiritual lo que cumple en el orden corporal. Si es verdad que la corporeidad es la efectividad sensible de la presencia, la recepción del cuerpo de Cristo es la efectividad sensible —esencial al estatuto de la persona en cuanto humana— de la emergencia en nosotros de la vida transfigurada que es el fruto de la resurrección o, lo que es lo mismo, de nuestra incorporación real, no simplemente simbólica, al Cuerpo místico en acto de crecimiento.

5. La eucaristía y el tiempo de la salvación

Pero si hay crecimiento, devenir, realización progresiva de la obra de la salvación se debe a que la existencia humana es en sí misma devenir, afectada por la condición del tiempo. Cada existencia es temporal, pero en tanto que todas las existencias individuales se encuentran y se cruzan según sus temporalidades respectivas, constituyen una historia. La historicidad es la dimensión de la existencia por la cual se considera, individual y colectivamente, como siempre heredera de lo que ha sido y como abierta siempre a nuevas posibilida-

des. El tiempo se organiza siempre a partir del presente, es decir, de lo inmediato, de lo que es efectivamente vivido en el campo de la presencia, que define la contemporaneidad. Precisamente con relación al presente tiene lugar la división de lo que ha sido vivido y ya no es, de lo que se anuncia como posible de vivir y todavía no es. Pero los diferentes momentos del tiempo no caen uno fuera del otro. El pasado es conservado de algún modo y sigue resonando en el presente, aunque sea a espaldas de los actores. Por una razón esencial, subsiste, no como recuerdo (aunque pueda haber aquí una memoria efectivamente explícita del pasado), sino como herencia, es decir, como ese espesor de vivencia que se ha depositado en las instituciones, en las tradiciones, en los acontecimientos, en las formas de hablar, de sentir y de pensar y que habita inevitablemente la vivencia actual. Sin embargo, no se trata aquí de una simple presencia inerte, de una especie de pesadez con la que necesariamente habría que contar; el pasado actúa conforme a su significación y esta no está simplemente dada, sino que es recreada sin cesar a partir de los recursos del presente. El pasado es operante sólo a través de un proceso continuado de reinterpretaciones que lo hace vivir y revivir siempre bajo nuevas perspectivas. Sin embargo, esta reinterpretación no es arbitraria; no puede operar más que de acuerdo con las posibilidades que se han revelado en las instauraciones del pasado, apoyándose en las virtualidades que las acciones pretéritas han hecho efectivamente aparecer. Del mismo modo, el futuro habita realmente el presente, no a la manera de un simple proyecto (aunque pudiéramos forjarnos representaciones a propósito de lo que hay que hacer), sino como anticipación, es decir, como superación de lo que está actualmente dado hacia las posibilidades objetivas que hace surgir la acción en su desarrollo actual, aunque esta no sea plenamente consciente (o incluso aunque no lo sea de ningún modo) de lo que anuncia. El futuro se abre ante nosotros como un campo de significaciones; está dado de la misma manera como se interpreta la existencia en el momento en que se vive. No se trata aquí en absoluto de una verdadera determinación, sino de la estructuración del espacio de los posibles. Esta interpretación anticipadora, que en realidad forma cuerpo con la reinterpretación del pasado, es siempre susceptible de transformaciones. Es una especie de proposición, el esbozo de una senda por recorrer, no la fijación de un destino. Pero lo que está pla-

neado es en cierta manera irrefórmable; el pasado es justamente algo sobre lo que ya no tenemos control. Una situación no es jamás un término insuperable, admite una orientación distinta del curso de las cosas. Pero la acción transformadora debe apoyarse obligatoriamente en la situación tal como está dada. Y en este sentido las decisiones y los acontecimientos pasados siguen pesando sobre nosotros y el futuro heredará nuestras decisiones actuales. Lo posible que se anuncia no es la pura proyección del sueño: es un posible objetivo, es decir, una virtualidad ya inscrita en la estructuración presente del campo de las significaciones.

La obra de la salvación se realiza en la forma de una historia y la eucaristía debe comprenderse en esta perspectiva como escansión actual de esta historia. Si la historicidad es una dimensión de la existencia humana, es inevitable que los acontecimientos portadores de salvación se efectúen históricamente. Pero la historicidad en cuanto tal sólo es una estructura de la existencia, una forma según la cual esta está llamada a vivirse. Desde el punto de vista de la existencia concreta, lo que importa es cómo se ejecuta esta estructura, la materialidad de su contenido. Pues bien, la historia de la salvación tiene una especificidad, hay en ella una modalidad particular, original, de realizar la historicidad.

Es siempre en el presente y a partir de él como la existencia se experimenta, se descubre, emerge como tal en el movimiento de su autoposición y asume su historicidad. Precisamente en el presente puede ser afectada por la historia de la salvación. Ahora bien, el presente de la salvación, según la fe cristiana, es la vida de la Iglesia, la resonancia en el presente de la Palabra, la difusión del Espíritu en los sacramentos, el testimonio de las comunidades en los diversos lugares de su inserción en la humanidad. Pero todas estas diversas formas de presencia se reúnen y concretan, por así decir, en la eucaristía, de la que se puede afirmar que es la efectividad por excelencia de la presencia salvífica, no en abstracto, sino en la misma persona de Cristo. Por tanto, la eucaristía está en el corazón de la historicidad cristiana. Esto significa que a partir de ella podemos comprender a la vez la dimensión del pasado y del futuro, y cómo se efectúa su recuperación en el hoy de la realización eucarística. Cada eucaristía conmemora los acontecimientos fundadores en los que se ha realizado la salvación de Jesucristo de una vez por todas. Pero los

conmemora de manera activa y efectiva, no en forma de recuerdo, sino como un acontecimiento que, en su efectuación actual, convierte a estos acontecimientos fundadores en contemporáneos de nuestras vidas, en realmente presentes para nosotros en ese espacio de presencia que nos facilita nuestra corporeidad en cuanto define concretamente nuestro acceso al mundo y a la historia. De tal manera, que lo que ya ha ocurrido tiene lugar de nuevo, en una especie de presente multiplicado que hace coincidir todas las eucaristías con la santa cena y con todo lo que en ella se expresaba, se anunciaba y se realizaba. Por otra parte, cada eucaristía anuncia los acontecimientos por venir, porque, como dice la hermosa oración de santo Tomás, en la cena eucarística se nos da «la prenda de la gloria futura». Lo que así se anuncia es lo que ya se ha cumplido en y por la resurrección de Cristo. En tanto que cada eucaristía hace presente en medio de nosotros el cuerpo resucitado del Salvador, nos abre a las realidades venideras, ya inscritas en la realidad de la resurrección. La dimensión del futuro no es, pues, simple apertura a un campo de posibilidades sino anticipación real, en la efectuación actual del misterio de Cristo, de lo que este misterio anuncia para nosotros. Existe por consiguiente un recubrimiento entre el pasado y el futuro, entre lo que es conmemorado y lo que es anunciado, entre los acontecimientos fundadores y el pleno cumplimiento de la salvación. Pero entre estos dos momentos extremos hay como una distancia que abre un intervalo histórico, que es, propiamente hablando, el intervalo de la Iglesia: tiempo de espera, de preparación, de esperanza, pero también de maduración, de edificación, de cumplimiento progresivo. Abre un tiempo pero también un espacio que hace posible un camino. Y las eucaristías que se celebran en la sucesión de los tiempos son como las etapas-referencia de este camino. En cierto modo, en cada una de ellas todo está cumplido, el final ya está presente. Y sin embargo, todo está aún en la anticipación, en la promesa, en la fidelidad de la espera. Pero no como si el tiempo estuviera inmovilizado. En cada eucaristía se realiza el mismo misterio, pero de una manera siempre nueva, de acuerdo con la novedad de una participación en la que la comunidad que se reúne aporta su propia vida, su carga humana, su pecado, del que pide ser liberada, y su esperanza, para la que pide su consolidación y como una prenda renovada. El presente de la eucaristía es, por tanto, a la vez un presente

de contemporaneidad y el presente de un intervalo, de un tiempo intermedio, en el que caminamos completamente iluminados por los signos que nos son dados pero, a pesar de todo, en medio de una relativa oscuridad. Sin embargo, este tiempo tiene un papel esencial. En él se cumple realmente la salvación, en él crece verdaderamente el Cuerpo de Cristo. Puesto que la encarnación ha sido querida hasta en sus consecuencias más extremas y Cristo ha querido estar presente entre nosotros, en su cuerpo, en la efectividad de nuestra propia presencia, que es la de nuestra corporeidad, su acción debía desplegarse en medio de los hombres según el ritmo de la existencia humana, es decir, según su estructura de historicidad. Pero era preciso que la modalidad propia según la cual esta historicidad es asumida en la acción salvífica, se conformara a la historicidad propia de esta acción, que funda a la vez la contemporaneidad y la distancia.

6. *La dimensión escatológica de la eucaristía*

Pero, ¿cómo podríamos representarnos lo que se anuncia como venidero? A este respecto hay un concepto filosófico que podría sernos útil, a condición de utilizarlo siempre según la analogía. Se trata de un concepto del que Kant se ha servido para pensar la finalidad de la voluntad libre, o incluso, lo que viene a ser lo mismo, de la razón práctica. La ley que rige la voluntad libre y por la que se obliga a sí misma, ley que la voluntad no tiene más remedio que plantear como su propia ley, en virtud de la propia esencia de la libertad, no puede ser del mismo tipo que las leyes de la naturaleza que rigen el mundo de los fenómenos. La voluntad libre se presenta como deseo de realización plena de sí; la ley en la que se expresa su esencia es la proposición que la voluntad libre se hace a sí misma de su finalidad constitutiva, en tanto que esta define una obligación a la que la voluntad libre debe someterse. Desde un punto de vista estrictamente formal, se puede representar esta finalidad como acuerdo de la libertad consigo misma, en tanto que este acuerdo debe realizarse efectivamente, es decir, a través de las acciones concretas por las que la voluntad libre se exterioriza y marca con su huella el mundo fenoménico. Pero el acuerdo de la libertad consigo misma es la promoción integral del orden de la libertad, esto es, la realización de la libertad en todos los seres concretos en los que la libertad está pre-

sente como poder y exigencia, es decir, el acuerdo de las libertades entre sí o el reconocimiento mutuo de las libertades. Lo que el término acuerdo señala formalmente, el término reconocimiento lo indica concretamente. Lo que está en cuestión, por tanto, es la instauración de un orden de relaciones interhumanas en el que los seres humanos concretos podrán reconocerse mutuamente en su libertad, tratarse como seres libres, y, por consiguiente, como fines los unos para los otros y de ninguna manera como medios. De manera aún más precisa, lo que está en cuestión es la elaboración de un sistema institucional que sea adecuado a la exigencia de la libertad, que pueda servir de soporte a un orden de reciprocidad. La realización histórica de tal régimen de la sociedad humana debe pasar por una acción concreta que, teniendo su fuente en la voluntad libre, ha de marcar sus efectos en el mundo de los fenómenos. Las formas concretas de vida, los sistemas culturales e institucionales pertenecen a la exterioridad, constituyen esa «naturaleza segunda» que, aunque producida por la iniciativa humana, prolonga de algún modo en el ámbito de la fenomenalidad sensible la naturaleza dada. Y, por otra parte, la acción histórica debe tener en cuenta lo que en el hombre no es racional, lo que concierne a las pulsiones, intereses, pasiones, inercias de todo tipo, en suma, todo lo que representa la naturaleza (en el sentido de naturaleza dada) en el hombre. La tarea histórica de la voluntad libre consiste en insertar su acción en el orden fenoménico para transformarlo y para darle, en definitiva, una forma adecuada en relación con la exigencia interna del acuerdo de la libertad consigo misma.

¿Cómo representarse el fin que hay que realizar? No se puede describir por anticipado, en su consistencia fenoménica, porque hay que inventarlo en la acción. En el plano conceptual sólo se le puede caracterizar como un orden de cosas conforme a la finalidad interna de la voluntad libre. Kant utiliza, para pensarlo, el concepto de orden de los fines. Pero intenta aclarar este concepto recurriendo a tres parábolas que permiten representarse, gracias a analogías, el contenido de este concepto: la parábola de la naturaleza, la parábola de la ciudad y la parábola del cuerpo místico. La primera se toma prestada de la física, la segunda de la política y la tercera de la teología. La ciencia física nos muestra la naturaleza como sometida a leyes, leyes de orden fenoménico. Por analogía, podemos representarnos el fin a rea-

lizar como un orden relacional gobernado por leyes. Pero se trata ahora de leyes que rigen las relaciones de las libertades entre sí y que expresan directamente la ley suprema de la razón práctica, a saber, la exigencia de acuerdo de la libertad consigo misma. La política nos hace pensar el concepto de ciudad como idea de una comunidad organizada según leyes que se ha dado libremente. Ahora bien, lo que hay que realizar es exactamente una ciudad, pero una ciudad ideal, en la que las leyes, en el sentido de reglas establecidas por la legislación, representarían las condiciones adecuadas de realización, en la exterioridad de las relaciones interhumanas, de la ley de libertad que debe regir estas relaciones según su dimensión de interioridad. Se evocará esta ciudad ideal como una ciudad de los fines. La teología, por último, nos hace pensar la comunidad de los fieles, vivos y muertos, en tanto que fundamentada en su común participación en el misterio de Cristo, como *corpus mysticum*. Kant retoma esta expresión, desvinculándola de su contexto propiamente teológico, para evocar una comunidad de naturaleza enteramente espiritual. El ideal ético, según él, apunta justamente a la realización de esa comunidad.

El interés del concepto de un orden de los fines radica en que nos permite pensar de manera fundamentada, no de manera utópica, el horizonte último de la razón, considerada en su dimensión práctica. (Pero, es esta dimensión la que contiene también el sentido del esfuerzo de la razón teórica). Este concepto no pretende pasar por encima del tiempo ni de ubicar de golpe el pensamiento al final de la historia. Se construye totalmente desde el presente, a partir del análisis de la estructura interna de la voluntad libre. Pero nos hace comprender cómo, por su propia estructura, la voluntad libre –y, por tanto, la realidad humana en su núcleo más esencial– es exigencia y anticipación, en su esfuerzo presente, de un orden por realizar que se le presenta como el horizonte de su acción. De este horizonte recibe su sentido y a partir de él se aclaran sus procedimientos. En la actualidad misma de la voluntad existe una relación verdaderamente constitutiva con un mundo por venir, cuya realización depende de lo que la voluntad hará de sí misma y que, sin embargo, en cierto sentido está ya ahí como indicación de una exigencia que fundamenta del carácter obligatorio de la ley moral.

Basta restituir a la expresión *corpus mysticum*, utilizada por Kant en su análisis de la razón práctica, todo su contenido teológico para

redescubrir la noción igualmente teológica de escatología, de la que el concepto filosófico de orden de los fines puede ser considerado como una analogía en el orden racional. Lo que está por venir es la realidad última, el término último, el «esjaton». Y este término último es el cumplimiento pleno de la obra salvífica, la manifestación adecuada de lo que ya se ha realizado en la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, de lo que a lo largo del tiempo se ha seguido realizando en la vida de la Iglesia. Si es necesario el tiempo del intervalo, es precisamente para que lo que ya se ha adquirido lleve sus frutos hasta los extremos de la tierra y alcance en su concreción histórica a las generaciones humanas que están llamadas a sucederse hasta el final. El tiempo del intervalo es el medio del crecimiento del Cuerpo de Cristo. Y el término último es el momento en que este Cuerpo será enteramente edificado. Esto nos ayuda a pensar en la dimensión escatológica de la eucaristía. Cada eucaristía realiza la incorporación de los que participan en ella al cuerpo de Cristo, que es a la vez el cuerpo en el que está presente la persona de Cristo y el cuerpo místico –cuya Cabeza es Cristo–. Cada eucaristía contribuye, por consiguiente, a edificar el Cuerpo místico. Y por eso es la anticipación realizadora del horizonte último en que ella se inscribe. De este horizonte recibe su sentido, al mismo tiempo que de los acontecimientos fundadores de los que es memorial. El lugar en el que vienen a superponerse, en la actualidad, estos dos momentos de la acción salvífica. Si es verdad que cada eucaristía debe ser comprendida en esta doble referencia y, por tanto, en su relación con el horizonte escatológico de la salvación, es también verdad que a partir de ella se constituye efectivamente para nosotros nuestra relación con este horizonte, al mismo tiempo que con aquello que ha constituido por anticipado su posibilidad (en tanto que es un orden aún por venir) y su realidad (en tanto que está ya establecido en lo que se ha cumplido en plenitud de una vez para siempre).

7. La eucaristía y el orden de la acción

Pero queda por pensar el camino en tanto que es recorrido por los hombres. Aquí nos será útil el concepto de acción. Hablar de la ciudad de los fines es evocar solamente una finalidad, inscrita sin duda en la esencia de la voluntad libre, pero como algo que está to-

avía por realizar. Ahora bien, esta no es más que una perspectiva abstracta. Por supuesto que es importante fijar lo más netamente posible una finalidad, pero lo que importa en definitiva es la manera como la voluntad se moviliza para ir al encuentro de su finalidad; y la modalidad concreta de su puesta en ejercicio es la acción. Se podría decir que la acción es la mediación efectiva que religa la voluntad libre, como exigencia y como llamada, con la realidad fenoménica en la que nos inscribe nuestra corporeidad. En la estructura de la acción se reencuentra la misteriosa dualidad que caracteriza el estatuto de la persona. Esta dualidad no es una dualidad de la persona, ya que en verdad la persona *es* su cuerpo, su cuerpo es la efectividad misma de su existencia. Y, sin embargo, hay en ella dos aspectos o polos: por una parte la ipseidad, la conciencia de sí, hogar de todas las significaciones que constituyen la trama de lo vivido, fuente de significancia y fuerza instauradora y, por otra parte, la corporeidad, soporte pero a la vez obstáculo (al menos potencial), energía disponible, pero al mismo tiempo inercia y límite. La acción, en el sentido más fuerte, es inscripción en el mundo de una iniciativa que no viene sino de ella misma. Establece algo nuevo, que no podría existir sin ella, añade determinaciones a las que son producidas por el curso natural de las cosas, y este excedente que aporta debe provenir de un poder capaz de ligarse a sí mismo, a partir de sus propios recursos: vista desde este ángulo, la acción es el hecho de la libertad. Pero, por otra parte, la acción sólo es real si logra marcar el orden de los fenómenos, y el medio por el que puede tocar este orden es el cuerpo que pone en movimiento. El cuerpo no interviene en este asunto como instrumento pasivo; tiene sus propias energías, a la vez biológicas y psíquicas, sus propias posibilidades de movilización y de exteriorización (inscritas en él genéticamente o adquiridas por el aprendizaje y el hábito). La acción no puede sino retomar por su cuenta los poderes del cuerpo, ordenándolos en torno a una intención que es a la vez la representación anticipadora de un estado de cosas por realizar y la aprehensión, mediante esta representación, de la finalidad que la dirige. El momento central de la acción es la decisión: es el acto que convierte todas las disposiciones previas (capacidades inscritas en los poderes del cuerpo, motivaciones procedentes de los poderes del deseo, surgidas desde las profundidades del cuerpo vivido, querer de la finali-

dad, representación del objetivo, razones que el espíritu se da a sí mismo para justificar la fijación del objetivo) en una especie de palanca única, capaz de reorganizar el campo fenoménico conforme a la intención. Hay casos en que la decisión produce su efecto por una simple palabra o un simple gesto: en otros casos, la decisión sólo se actualiza a través de una serie de iniciativas convenientemente encadenadas. Pero, incluso en los casos del primer tipo, la decisión de un momento, para mantener toda su eficacia, debe ser sustituida por otras decisiones repartidas a lo largo del tiempo. De todos modos, por tanto, aun teniendo que concentrarse en ciertos momentos en decisiones que la ponen totalmente en juego, la acción sólo encuentra su efectividad en el tiempo. Es, pues, a la vez puntual y en proceso. Se constituye en actos singulares, pero sólo es realmente ella misma en el movimiento que vincula entre sí todos estos actos y los ordena en el sentido exigido por el resorte más profundo de la acción. Este resorte es la exigencia de lo que hay que realizar, esto es, la exigencia de instaurar un orden efectivo en el que la acción podría en cierta manera coincidir plenamente consigo misma, es decir, llegar a estar presente a sí misma de una forma realizada. Reaparece aquí la indicación del horizonte de finalidad al que ya nos hemos referido.

Es preciso añadir que la acción, aunque siempre es el hecho de una persona singular, no puede pensarse como teniendo por objetivo la singularidad. La acción tiene como objetivo el mundo fenoménico, porque es aquí donde encuentra su efectividad, pero a través de este mundo tiene como objetivo al otro, es decir, a otros centros de acción. La acción es interacción y lo que está en juego en sus iniciativas es en definitiva el régimen mismo de la interacción, es decir, el estatuto de las relaciones interhumanas. En la perspectiva de la razón, la acción está subtendida por el objetivo de la reciprocidad, objetivo que al mismo tiempo es la exigencia en ella de su propio cumplimiento. Esto significa que sólo puede realizarse en la forma del reconocimiento mutuo. Pero aquí se plantea una doble cuestión. En primer lugar, manteniéndose al nivel de un análisis de las estructuras esenciales de la existencia, ¿se logran pensar plenamente las exigencias internas constitutivas de la acción, poniendo en evidencia así el horizonte de la reciprocidad?. ¿no es menester preguntarse cómo se fundamenta y se justifica en definitiva la acción misma? Pre-

cisando más. ¿no es necesario preguntarse si la acción puede pensarse totalmente en términos de autopoiesis, si no es preciso comprenderla como un simple momento estructural que es correlativo de un don originario? Vista desde esta perspectiva, la acción aparecería como vocación, es decir, como llamada dirigida a una libertad recibida, que está dada a sí misma precisamente como invitación a emparejarse con la amplitud del don. Pero, a tal donación originaria sólo puede responder adecuadamente el don de sí por el que la voluntad libre decide por sí misma, aceptando armonizarse plenamente con la Voluntad constituyente de la que extrae su ser y de la que ha recibido su vocación. Y, por otra parte, si nos situamos en el punto de vista de las condiciones concretas, efectivas, en las que la acción está llamada a ejercerse. ¿no reencontramos la realidad del mal de la que nos hemos ocupado anteriormente? Ahora bien, el mal no es un obstáculo exterior, es un obstáculo que habita en la voluntad libre, que la afecta en su mismo ser (aunque no sea *constitutivo* de su ser), pero del que no puede librarse por sí misma. No puede sino esperar la salvación y, según la aspiración fundamental que permanece en ella a pesar del mal y que se traduce en la «buena voluntad», disponerse a acoger los signos, si *de hecho* hay signos en la historia por los que se le anuncia la salvación.

La eucaristía es liberadora e inspiradora, «llena al espíritu de gracia», hace nacer un hombre nuevo, pero por asunción, no por negación. Opera en el ser humano apoyándose en las potencias que existen en él y dándole en lo sucesivo el poder de servir a la realización de una finalidad concreta en la que toma efectivamente cuerpo lo que sólo estaba anticipado formalmente en el concepto de ciudad de los fines, a saber, la construcción del Cuerpo de Cristo. Esta construcción es obra del mismo Cristo, pero actúa a través de los que, por la eucaristía, agrega a su propio cuerpo. Es la edificación de una realidad espiritual, pero verdaderamente humana, sumergida por tanto en el mundo de los hombres y más ampliamente en el cosmos; hace emerger la nueva comunidad que prepara y realiza ya, a partir de las fuerzas que atraviesan el cosmos y las culturas humanas, prolongando hasta en sus implicaciones más lejanas las aspiraciones a las que oscura y subterráneamente ellas intentan abrir camino. El instrumento en y por el que se construye el mundo humano es la acción. La eucaristía asume la acción del hombre en la acción

de Cristo. Esto significa justamente que ella lo inviste de la virtud transfigurante que irradia a partir del Cuerpo de Cristo y que utiliza su efectividad para hacer real en el mundo aquello de lo que ella es signo, anuncio y prenda.

Por la eucaristía la acción deviene realmente crística. Por ella, la vocación que la atraviesa halla la forma concreta en que es llamada a encontrar su consumación y la energía que necesita para responder efectivamente a esa llamada. El orden del espíritu es asumido en el orden de la caridad. Pero el orden de la caridad es soberanamente concreto. En él y por él la acción vuelve a sus condicionamientos sensibles, a los enraizamientos naturales de su efectividad. La acción plenamente real no es una evasión del mundo, el intento de instaurar un mundo aparte, sino el encuentro con las situaciones que se le presentan en este mundo, tal como resultan del juego de las causalidades naturales y de las libertades, la preocupación por lo que le sucede a cada uno en medio de los grandes desplazamientos colectivos y del tumulto de los acontecimientos, y el esfuerzo para que pueda advenir en cada uno esa figura única e irremplazable que es llamada en él por su vocación. Ahora bien, esta cualidad singular que debe realizarse en cada uno no es solamente la particularización en un individuo de lo que hace la especificidad humana, como si cada destino sólo fuera una ejemplificación de un destino universal; es reflejo en él, según las disposiciones propias de su personalidad única, de lo que se realiza plenamente en Cristo, es decir, en y por el misterio de la encarnación. Pero este misterio se cumple en y por la presencia efectiva de Cristo, es decir, en su cuerpo. Y se prolonga, se repite, se reeefectúa sin cesar y va sentando poco a poco las condiciones de su plena visibilidad en la eucaristía, sacramento del cuerpo de Cristo.

Alimentada por la eucaristía, la acción se llena de su eficacia crística, deviene ella misma participación efectiva en la edificación del Cuerpo de Cristo. Y muestra la efectividad en y por su propio compromiso al servicio del Reino. Pero sabemos que el servicio del Reino pasa por las tareas más concretas que alcanzan a los hombres en su condición carnal, es decir, en su corporeidad, ya que están llamados a compartir la condición de Cristo en cuanto seres carnales. Dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los desnudos es justamente encontrar la carencia, el sufrimiento, la

señal del mal, pero también la llamada infinita que está en el hombre, justo ahí donde la condición humana se manifiesta en las formas más sensibles de su indigencia. Cristo ha compartido y vivido esta indigencia en su propio cuerpo. Y en su propio cuerpo también la ha superado y transformado en gloria.

En el sacramento de su cuerpo participamos en la indigencia y en la gloria. En nuestro mismo cuerpo, nacido para la muerte y prometido a la resurrección.