

Eucaristía: "Presencia del Señor"

Aportes para una reformulación conceptual desde la perspectiva del don en el actual giro fenomenológico de la teología contemporánea

por **José Daniel López S.I.**
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Presentación

El presente trabajo se inspira en el deseo de expresar la fe tradicional en la *presencia* del Señor en la Eucaristía, adecuada a la mentalidad propia de nuestra época y teniendo en cuenta la cultura y el pensamiento contemporáneo, según el deseo expresado hace cuarenta años por el Concilio Vaticano II (GS 62, OT 15).

El desarrollo sigue tres pasos fundamentales. Comenzamos (capítulo 1) por presentar sintéticamente los aspectos fundamentales de la teología del Nuevo Testamento sobre la *presencia* del Señor en la Eucaristía. Luego (capítulo 2), indicamos algunas de las dificultades conceptuales que la teología tuvo para expresar el misterio sacramental de la *presencia* del Señor en la Eucaristía. Este resumen no es exhaustivo sino que intenta indagar en las cuestiones fundamentales que llevaron a un pensamiento ontificante del sacramento. Pensamos que este proceso ocurrió fundamentalmente (es decir en sus fundamentos y presupuestos) por la manera de pensar la *presencia* bajo el modo de los *objetos*, y por la reducción de la *carne* a la noción de *cuerpo* marcada por el dualismo. La mediación conceptual que permitió operar esta reducción ontológica fue, según trataremos de ver, la metafísica de la substancia y la causalidad. Finalmente (capítulo 3), en la parte central y de mayor elaboración personal buscaremos integrar (críticamente) nuevas mediaciones conceptuales, privilegiando la fenomenología, especialmente desde la perspectiva de la donación. En este último momento del trabajo, el recurso conceptual y especulativo a la filosofía, y de un modo especial a la fenomenología (post) husserliana, no debe confundirse con un intento por sustituir la Teología Revelada y su novedad por un acceso meramente racional a lo que acontece en el Sacramento. Por el contrario, se busca desplegar una racionalidad que pueda (1) criticar los conceptos (onto)teológicos que, incluso en la época del ocaso de los ídolos, puedan obnubilar la mirada ante la Revelación, y (2) aún más, que dispongan, por una intelección en la fe, a la adoración del que se da a sí mismo en la revelación de sí mismo.

Finalmente, queremos destacar, que la elaboración de este trabajo, se vió favorecido por la lectura y las sugerencias de los Profs. José María Cantó, S.I., Jean-Luc Marion, y Juan Carlos Scannone, S.I., a quienes agradecemos.

Abreviaturas

AA. VV.: MS: *Mysterium Salutis*.
 AA.VV.: SM: *Sacramentum Mundi*.
 Denzinger – Hünerman.: DH: *Enchiridion symbolorum*.
 Denzinger.: Dz: *Enchiridion symbolorum*.
 Heidegger, Martin.: SZ: *Sein und Zeit*.
 Husserl, E.: Hua: *Husserliana. Gesammelte Werke*.
 Lévinas, E.: AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.
 Idem, DI: *De Dieu qui vient à l'idée*.
 Idem, TI: *Totalité et Infini, Essai sur l'estériorité*.
 Lonergan, B.: I: *Insight. A study of human understanding*.
 Idem: MT: *Method in Theology*.
 Marion, J.-L.: CV: *La croisée du visible*.
 Idem, DSu: *De surcroît*.
 Idem, DSE: *Dieu sans l'être*.
 Idem, ED: *Étant donné*.
 Idem, ID: *L'idole et la distance*.
 Idem, LS: "Le sujet en dernier appel".
 Idem, MPh: "Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie".
 Idem, PC: *Prolegómenos a la caridad*.
 Idem, PhE: *Le phénomène érotique*.
 Idem, PhS: "Le phénomène saturé".
 Idem, PhSac: "La phénoménalité du sacrament: être et donation".
 Idem, PP: "La paradoja de la persona".
 Idem, SE: "Splendeur de la contemplation eucarística".
 Merleau-Ponty, M.: LN: *La nature. Notes. Cours du Collège de France*.
 Merleau-Ponty, M.: TT: *Titres et travaux-Projet d'enseignement*.
 Santo Tomás de Aquino: STh: *Summa Theologica*.

1. Eucaristía y "presencia del Señor" en el Nuevo Testamento

La teología del Nuevo Testamento vincula la Eucaristía, fundamentalmente, con tres aspectos: las comidas de Jesús, la última cena y las comidas del Resucitado. Para el desarrollo de nuestro tema destacaremos las dos últimas.

1.1. La Última Cena como autodonación del Señor

En una visión de conjunto de los cuatro relatos de institución de

la Eucaristía (1Cor 11,23-26; Lc 22,14-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29), nos interesa indicar que la Última Cena, tiene características especiales que no se reducen a la repetición de los ritos judíos, sino que inaugura un nuevo orden en la historia de la salvación, porque Jesús se sitúa con autoridad ante la Ley de la Antigua Alianza (Cfr. Betz 202: Mc 2, 25ss; 7, 8-13; Mc 2, 27; 3,4s; Mt 5, 21-48; Mt 5, 28; 19,8s; 5, 38; Mc 7, 15), anunciado en la destrucción del templo (lugar de la *presencia* de Dios) y la reconstrucción del nuevo Templo (él mismo), es decir de la *presencia* salvadora de Dios *en él mismo* que es "más que el Templo" antiguo (cfr. Mc 14, 58; Mt 12, 6).

En el centro del misterio de la Cena se encuentra Jesús donándose a sí mismo como *don* de salvación que se entrega en su cuerpo ofrecido y su sangre derramada. Así la frase sobre el pan y el vino, al utilizar el binomio cuerpo-sangre, indicaría una designación de Jesús sobre sí mismo: "esto es mi cuerpo" significaría *esto soy yo mismo dándome a mí mismo*. La frase sobre la copa, al hacer referencia a "la sangre derramada por muchos" significaría su muerte ofrecida. Así mismo, la relación entre la autodonación de Jesús (su cuerpo ofrecido y su sangre derramada para la salvación) con la comida (en el pan y el vino) indicaría una actualización de la Alianza Nueva y escatológica que se realiza en esa entrega (Cfr. Betz 187), a la que los discípulos son invitados a participar, al darles del mismo pan y vino (Cfr. Coenen 255). Por esto, J. Betz califica a la Cena como "autolegado y autodonación de Jesús en forma de comida" (201).

1.2. Eucaristía y Resurrección

a) En el NT hay una especial vinculación entre la Eucaristía y el Resucitado: (1) La expresión "cena del Señor" (1Cor 10, 21: *trapézes kuriou*; 11, 20: *kuriakón deípnon*) indicaría la relación temprana de la Eucaristía con la confesión pascual de Jesús como Señor. (2) También, las referencias a las comidas eucarísticas de los apóstoles (Cfr. He 1, 4; 10, 40-42), como las citas repetidas a las apariciones del Resucitado el primer día de la semana -día de la Resurrección y de la reunión litúrgica (cfr. Jn 20, 19, Lc 24, 36ss; Mc 16, 14), indicarían que la celebración eucarística sería uno de los ámbitos para la *Cristofanía* del Resucitado, donde Jesús "viene y se presenta en medio de ellos" (Lc 24, 36.44; Jn 20, 19; Mt 28, 20). (3) En el relato de Emaús (Lc 24, 13-35) la expresión "se les abrieron los ojos" (v31) indica un reconocimiento de la *presencia* del Señor Resucitado (*egérthe ho Kyrios*: v34). (4) Igualmente, la comida de Tiberíades (Jn 21, 1-14) se trata de un *don* preparado por el Resucitado, y su *presencia* (igual que en el relato de Emaús) tiene las características de la *presencia* del mismo Jesús al que conocieron pero que es distinta. La *presencia* de Jesús ("era él": Jn 21, 12) parecería ser recalcada por Juan por la acción de Jesús de "venir" tomando la iniciativa ("vino Jesús":

v13), y en eco al clamor de la comunidad: "ven Señor" (Ap 22, 20; expresión repetida en Jn:20, 19-20.26, y en el contexto de la cena: 14, 3.18.28; 21, 23).

Por eso, entendemos que Gesteira Garza afirme que "sin la resurrección la eucaristía no llegaría a existir", ya que la vida y muerte de Jesús podrían ser recordados por los discípulos, pero la *presencia* sólo puede ser generada por el Resucitado (65).

b) Ahora bien, la *presencia* eucarística del Resucitado no indica una *presencia* de tipo físico material: el Resucitado no es reconocido por los rasgos físicos de su existencia histórica, sino en la Palabra y la fracción del pan (cfr. Lc 24, 13-35). No se trata entonces del cuerpo terreno, ya que "se siembra un cuerpo natural (*sôma physikôn*), y se resucita un cuerpo espiritual (*sôma pneumatikôn*)" (1Cor 15, 44). La Eucaristía y el Resucitado pertenecen al ámbito pneumatológico. A esta distinción podrían referirse las murmuraciones que consigna Jn en el "Discurso del Pan de Vida" (Jn 6): no se trata del cuerpo terreno de Jesús, sino de su carne (*sârux*) en la que se revela la gloria divina. La entrega de su carne es la entrega de sí mismo siendo él mismo *don* del Padre. Así, la donación de su carne condensa (1) el *don* del Padre que entrega el Pan de Vida (el Hijo), y (2) la entrega de sí mismo que hace el Hijo, dando en el *don* de su carne, la vida que es él mismo (Pan vivo y Pan de vida): "Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo" (v51).

De esta manera, la relación entre Eucaristía y la Carne del Señor, hace que en la Eucaristía se reúnan los misterios fundamentales de la persona de Cristo: su encarnación, su pasión y su Resurrección: "La eucaristía es *caro Christi incarnata, passa et glorificata*, y como carne y sangre del Hijo del hombre, *presencia* sacramental del acontecimiento salvífico Jesús" (Betz, 207).

2. Indagación sobre algunas mediaciones conceptuales en la historia de la Teología para la comprensión de la Eucaristía como "presencia del Señor"

2.1. Teología y dualismo metafísico

Gesteira Garza (cfr. esp 150-152) indica algunos momentos teóricos fundamentales en la historia de la teología eucarística en su relación con la historia de la metafísica ontológica.

a) La configuración de una teología cristológica y eucarística descendente. Hacia los ss III-IV, ante la polémica con arrianos y docetistas sobre la humanidad y divinidad de Cristo, se tiende a acentuar la dimensión carnal del Resucitado.

Comienzan a ser frecuentes las comparaciones entre la Encarna-

ción, misterio por el que el Logos toma carne en María, y el misterio eucarístico en el que el Hijo asume el pan y el vino haciéndolos cuerpo suyo.

b) La influencia del neoplatonismo. Hacia el s IV, en un ambiente neoplatónico, la controversia con el pelagianismo agregó la tensión entre naturaleza y gracia, y la tensión signo (significante) y realidad (significada), explicadas luego utilizando la tensión platónica sensible-inteligible (*eídos*) y su relación por las nociones de "participación" (*méthexis*) y "semejanza" (*homoíoma*). La teología usará estas tensiones uniendo progresivamente (1) por un lado conceptos afines en perspectiva dualista: idea inteligible, esencia invisible, entidad real, alma espiritual (hasta llegar al moderno *cogito*) y (2) por el otro: materia sensible, apariencia visible, entidad de menor realidad, cuerpo extenso.

c) El dualismo: (1) *Separación substancial alma-cuerpo*: Hacia el 310-390, Apolinario traduce la expresión hebrea *carne* como la noción griega de *cuerpo* (llegando a afirmar que Cristo era la unión del Verbo y un cuerpo¹). Este giro preparó teóricamente la progresiva *separación substancial* alma-cuerpo. Luego, en el pensamiento moderno la concepción dualista quedó definitivamente confirmada por medio de Descartes², quien sistematizó finalmente la mentalidad dual y óptica que lo precedió. Por eso, Descartes es (especialmente para nosotros) un interlocutor obligado a la hora de repensar las nociones de *cuerpo* como *ente extenso* y la *presencia* (espacio-temporal) que implica esa comprensión. (2) *Hilemorfismo*. Hacia el s XII, la traducción de textos de Aristóteles en España introdujo nuevamente la discusión sobre la cuestión antropológica y la unidad substancial entre alma y cuerpo, desembocando en dos grandes líneas: (i) santo Tomás de Aquino, concibe la substancia humana como un compuesto unitario de alma y cuerpo. Para superar el equívoco sobre la noción de substancia introduce dos acepciones: (a) o bien la substancia puede ser tomada en sentido universal como objeto de la definición, es decir como idea o *esencia* (*eídos* en sentido platónico), o (b) bien como *substancia primera*, que aplicado a la antropología sería el hombre (persona individual), y así el alma no sería una substancia en sentido estricto, sino la forma del compuesto humano unida a la materia

¹ De esta manera se expresaba una mentalidad que quedaría fijada en Occidente, prácticamente sin oposición conceptual de rigor hasta la irrupción de las traducciones de Aristóteles (ss XII-XIV) que replantearán la equivocidad de la noción de *ousía* traducida como substancia.

² Cfr. Heidegger: *La pregunta por la cosa*, Alfaguara, Buenos Aires 1975, 80-85.

de su cuerpo³; (ii) la escuela franciscana (Buenaventura, Duns Scoto, Ockham). Ockham clausura la época medieval y se proyecta hacia la modernidad afirmando (antropológicamente) no una unidad substancial sino una pluralidad de formas substanciales, dejando la afirmación del alma como forma substancial para la teología como objeto de fe, y las otras formas substanciales (corporal, sensible) como objeto de la indagación de la razón natural (filosófica, y luego científica).

2.2. Teología eucarística y ontología entitativa

La historia de la teología sacramental parece indicarnos que, utilizando las herramientas conceptuales (especialmente el modelo de la substancia y el de la causalidad) ofrecidas por los sistemas filosóficos (fundamentalmente el platonismo y el aristotelismo), la cuestión de la *presencia*⁴ se planteó en forma de tensiones bajo el modo de aporías en los siguientes términos: substancia-apariencia; signo-significado; visible-invisible. Así, si bien la afirmación de la presencia del Señor en la Eucaristía es una afirmación constante en el Magisterio, faltó a la Teología, y a las declaraciones de los Padres Conciliares de Trento, como bien lo indica K. Rahner (cfr. 383-391), una herramienta conceptual más apta para explicitarlo antes de recurrir a los clásicos argumentos de la paradoja, el misterio o la omnipotencia Divina⁵.

2.2.1. Consideración entitativa en los límites del espacio y el tiempo

Las controversias sobre la *presencia* del Señor en la Eucaristía, se vieron afectadas fuertemente por una comprensión *entitativa* del cuerpo y la *presencia*. Al unir el aparecer visible (sensible) con la materia que

³ Cfr., entre otras citas posibles: sobre la comprensión de la noción de sustancia: STh I, q 29, a 2, c; sobre la comprensión del hombre como sustancia, compuesto hilemórfico de alma y cuerpo: STh I, q. 75 a. 4, ad 2.

⁴ Sobre la relación entre *sustancia* y *presencia* seguimos, en términos generales, el análisis de Paul Gilbert "Substance et présence" 99-105 y de Jean-Luc Marion: *PhSac* 62-66.

⁵ Baste (para ilustrar) una cita de Trento cuando afirma la *presencia* verdadera, real y substancial de Cristo bajo las especies: "Pues no existe contradicción en que este mismo Salvador nuestro esté sentado para siempre a la diestra del Padre en los cielos, según su modo natural de existir, y el que su sustancia esté presente también para nosotros en muchos otros lugares sacramentalmente, [afirmación de fe con el recurso a la paradoja] con un modo de existencia que, aunque apenas nos sea posible expresarlo con palabras [recurso al misterio], es sin embargo posible para Dios [recurso a la omnipotencia divina]; y así podemos captarlo por la razón ilustrada por la fe [ilustración que se indica pero que queda pendiente] y debemos creerlo con constancia": DS 1636.

correspondería al ámbito entitativo propio del cuerpo. A nuestro entender, la insuficiencia conceptual operó en la identificación de realidad con la entidad propia de los objetos delimitados a la extensión espacio-temporal, tal como lo definirá más tarde Descartes. Así pueden entenderse: (1) Dentro de los límites del *espacio*: (i) La formulación de la localización del Cuerpo de Cristo: al cuerpo resucitado de Cristo, correspondería asignarle -desde su Ascensión, la gloria del cielo como su lugar propio. La controversia con Berengario se nutrió en este clima espiritual, ya que al reducir la realidad de la *presencia* al modo de *presencia* propio de los objetos, la realidad del Cuerpo de Cristo quedaría reservada a su localización en el cielo a donde ascendió. La *presencia* eucarística será entonces una rememoración interior de la mente del hombre pero no una realidad⁶. (ii) Bajo la influencia de la mentalidad (cosista) germana, Wiclef, retomando el argumento de la Ascensión, critica la *presencia* real eucarística: más cercano al nominalismo, reduce lo real al ámbito de lo cuantitativo (a la que Descartes denominará con más rigor: *res extensa*), por lo cual si Jesús (real y cuantitativamente) está en el (espacio) del cielo, su *presencia* eucarística sólo puede ser virtual pero no personal. (2) Dentro de los límites del *tiempo*: Lutero consideraba la realización (práctica) de la Eucaristía en el "tomad y comed", en la que la garantía de la *presencia* era la promesa de Cristo. Por ello, la *presencia* real tenía una duración temporal que iba desde la pronunciación de las palabras sacramentales hasta la consumición de las partículas sobrantes. De este modo se oponía a la conservación y adoración de las hostias consagradas (Cfr. Betz 247-248).

2.2.2. Metafísica de la substancia y la causalidad

2.2.2.1 Substancia

Una de las mediaciones conceptuales preferidas en la historia de la Teología y luego por el Magisterio, fue incorporada de la metafísica de Aristóteles: la noción de *ousía*, traducida como substancia, para referirse al misterio eucarístico en el término "transsubstanciación" definido por Trento (Dz 884) como la transformación de toda la substancia del pan y

⁶ En respuesta, el Sínodo de Roma (1559) afirmará que la realidad es lo contenido en los dones y no sólo significado. Sin embargo (aunque en la contradicción) ambas posturas continúan dentro de la misma perspectiva objetivante, porque las nociones usadas operan conceptualmente dentro de la misma reducción a lo sensible para explicar la realidad del cuerpo de Cristo. Cfr. DH 690: "sensualiter, non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus ateri": el uso de la expresión *sensualiter* muestra hasta que punto se (pre)supone la identificación de la realidad con el aspecto físico (cosista) de las cosas.

del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, permaneciendo las *especies* de pan y vino. Así, la utilización de la noción de *substancia* -y la consiguiente de *transubstanciación*, intentaría resolver la articulación entre una misma *especie* (pan y vino) que sin alterarse en tanto *accidentes* son *inherentes* a dos *substancias* diferentes (de pan y vino al Cuerpo y la Sangre de Cristo).

Podríamos señalar diversas dificultades en el uso de esta noción:

(1) La primera y más elemental para la mentalidad moderna, provendría de las ciencias físicas que con el modelo atómico rechazan la cosmología aristotélica y la definición de *substancia* para explicar la estructura de la materia. Así, en el caso que se pretenda seguir utilizando la expresión, habría que *resignificarla*, para no caer en pretensiones absurdas (p.e. pensar una transubstanciación múltiple de las innumerables de átomos y moléculas⁷). (2) Tampoco parece viable la mera distinción entre física y metafísica, atribuyendo los descubrimientos de la ciencia moderna y sus consiguientes conceptos al ámbito físico experimental; y dejar por otro lado el ámbito de la metafísica para lo no experimental en la que habría que ubicar a la noción de *substancia*. La ingenuidad de esta explicación estaría en postular un mundo (aunque sea de significaciones) fuera del ámbito de la experiencia, que además de volver a caer en un dualismo ontológico (insostenible epistemológicamente después del giro kantiano, y de la crítica de Nietzsche al platonismo), no haría justicia a la visibilidad del sacramento que opera necesariamente en el ámbito de lo experimental y estrictamente sensible fenoménico.

Así, nos parece mejor una relectura fenomenológica para explicar la articulación entre la visibilidad de las especies y la invisibilidad de la *substancia*, siendo que el aparecer de la *substancia* sólo es posible por intermedio de sus *accidentes*, que sin embargo sólo subsisten por su inherencia en la *substancia*. Sin embargo, esta posibilidad también ofrece sus dificultades lógicas: (1) En relación con las especies: siendo que los *accidentes* son inherentes en una *substancia*, en el caso de la transubstanciación los *accidentes* de pan y vino quedarían sin sujeto, ya que las *substancias* de pan y vino se transformaron sin sus *accidentes*. (2) En relación con la *substancia*: si la *substancia* nunca puede aparecer (y por lo tanto tampoco podrá afectar) si no es por medio de los *accidentes*, es que solamente se da en sus *accidentes*, y en sentido estricto, la *substancia* nunca aparece ya que sólo aparecen sus *accidentes*. Pero, estas dificultades lógicas ofrecen espacio a una posibilidad *teológica* en que (1') la misma visibilidad de los *accidentes* (las especies del pan y del vino) pueda virar de la subsistencia entitativa (los entes pan y vino) hacia otra

⁷ Esta explicación sería absurda, porque al nivel estructural físico de átomos y moléculas, no hay cambio cualitativo sino cuantitativo. cfr.: "Transubstanciación": SM/6 710; Gesteira Garza 529-533.

substancia: la del Cuerpo y la Sangre de Cristo, y (2') que la *substancia* misma (Cristo, en el *don* de su Cuerpo y Sangre) pueda darse implicándose en la aparición y visibilidad de los *accidentes* (de pan y vino).

2.2.2.2. Causalidad

La otra mediación conceptual privilegiada por la teología, y específicamente la teología sacramental, es la noción de causalidad, fundamentalmente en el modo aristotélico por el cual todo ente presupone una *causa*⁸. Según esta relación causa-efecto, podría admitirse una *causa* que permanezca invisible, solamente justificada o probada por el efecto en su efectividad, es decir en su visibilidad. Sin embargo, en el caso del sacramento, los roles no concuerdan ya que no sólo la *causa*, sino que el efecto mismo (la *presencia* del Señor o la incorporación de los fieles a Cristo como a su cuerpo) permanece invisible. Lo único visible, la *materia* del pan y del vino, sólo podrían tomarse como *causa instrumental secundaria*, ya que si hay *causa eficiente e instrumental* estas sólo podrían ser Dios mismo y la humanidad de Cristo: "la *causa eficiente principal* de la *gracia* es Dios mismo, para quien la humanidad de Cristo es un instrumento conjunto" (STh III, q.62, a.5, resp). Pero, nuevamente aquí, sería necesario que (de manera semejante a como Dios se implica en la humanidad de Cristo: instrumento conjunto), Cristo se implique en la materialidad del sacramento: el pan y el vino como su cuerpo y su sangre.

2.2.3. Insuficiencia conceptual de la metafísica entitativa

Las mediaciones conceptuales que señalamos arriba⁹, se tomaron insuficientes para explicitar el misterio eucarístico (en nuestro caso, específicamente el de la *presencia del Señor*) y de los sacramentos en general (como también en los otros tratados de la teología: p.e. la relación gracia-naturaleza en el tratado de Gracia, humanidad-divinidad en Cristología, o de alma-cuerpo en Antropología, etc.). Esta insuficiencia conceptual puede constatarse (filosóficamente) en lo que Heidegger describe como la "constitución *onto-teo-lógica* de la *metafísica*" (*Identität und Differenz* 35-73). Con esta formulación Heidegger advirtió que la *metafísica* (de tradición griega) se desarrolló como el intento de un conocimiento y representación del ser como totalidad, es decir abarcable en un todo develado en una visión (*idea, eidos*) (*Gesamtausgabe* I/9 120, 214), y en esta "representación" del ente se llegó a olvidar su "diferencia" con el ser, o dicho inversamente, el "ser" llega a significar y comprender-

⁸ Cfr. STh, III, q.61, a.3, resp.; q.60, a.4, resp.; Dz 1639: "symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem".

⁹ Entre otras, p.e. J.-L. Marion añade el *semiótico* del signo en su relación con lo significado y el referente.

se como "ente". Y así, en la metafísica constituida como onto-logía, los entes son reducidos a la objetividad. Es decir, que la filosofía en su constitución onto(teo)lógica -bajo la modalidad de la substancia o de la causalidad, solamente podría operar con entes como objetos. Y a eso se debe su inevitable insuficiencia como instrumento conceptual para una Teología que pretenda evitar la objetivación de la Revelación (es decir, a Dios mismo).

2.3. Giro fenomenológico de la teología

Entonces, (1) en la búsqueda de una teología más adecuada a la Revelación, sería necesaria una nueva mediación conceptual que pueda referirse a los entes pero sin reducirlos al horizonte de la objetividad, ya que la designación de objeto solo puede aplicarse a la experiencia de entes de fenomenalidad pobre o vacía que pueden acceder a ese estatuto por medio de la constitución (objetivante) de un sujeto trascendental, dejando así fuera de esta designación a lo que en la donación misma del fenómeno excede a la objetividad. Y (2) Y al bosquejar una teología de los sacramentos en general, y de la Eucaristía en particular, habría que pensar la inteligibilidad del sacramento, cuya característica podría ser esbozada como un tipo de fenomenalidad en la cual lo invisible (nombrado hasta ahora como substancia, causa, referente) se *da* en lo visible, hasta el punto de una donación *extrema* en la cual el *don* es el *donante* en lo *dado*. (3) Así, en ambos casos, se indica un giro fenomenológico de la metafísica -lo que implicaría el relevo de la metafísica por la fenomenología como filosofía primera, y luego un giro (radical) de la fenomenología hacia la donación como principio fundamental.

2.3.1. Reformulación teológica de la "Presencia eucarística" en clave personalista

La teología contemporánea intentó reformular la comprensión de la "*presencia*", dejando definitivamente de lado la concepción del cuerpo (aun espiritual del Resucitado) dentro de los límites del espacio y el tiempo. Así, entre otros, O. Casel ofreció la categoría de "*presencia* anamnética" para indicar una *presencia* actual y actuante de la salvación realizada por Cristo. Esta *presencia* sería una incorporación a la existencia de Cristo en una "comunidad vital". A partir, de O. Casel, otros plantearon la misma cuestión pero incorporando a la noción de *presencia* una perspectiva personalista, tomada de la fenomenología post husserliana, fundamentalmente de M. Buber. Así, Schoonenberg ofrece la categoría del signo causativo, es decir el de un signo que no sólo recuerda (*anamnesis*, retomando a Casel), sino que además realiza lo que significa. Esta categoría se aplica fundamentalmente a la *presencia* personal basada en la comunicación y acogida interpersonal, porque en toda *presencia*

personal late un signo causativo, especialmente en su cuerpo que sería el signo más expresivo de la comunicación. Ahora bien, siendo la *presencia* local la máxima inmediatez corporal, la *presencia* personal desborda la *presencia* local, al punto que la ausencia espacial-local puede ahondarla. Desde este punto, se puede pensar la *presencia* eucarística, ya que la existencia (pneumática) del Resucitado desborda la *presencia* local en intensidad e intimidad, y así la expresión "cuerpo y sangre de Cristo" se entiende, según Ratzinger no al modo de la naturaleza física, sino en perspectiva personalista, es decir *secundum personam*, como mediación de una persona que actúa y se manifiesta en y a través de ellos (Cfr. Gesteria Garza 539-544).

En estos intentos, se confirma el giro fenomenológico de la teología. Ratzinger, por el recurso a la noción de "donación", opera el giro (pero sólo en su sentido teológico) al indicar que en el Resucitado coinciden su existencia y su autodonación, por lo cual en él se identifican donante y don: ya que sólo así puede realizar una donación total de sí, y lo hace en la comida instituida por él¹⁰. Pero este giro, de hecho, en la asunción de la fenomenología del encuentro interpersonal, no encontrará todavía en estos autores (Casel, Schoonenberg, ni Ratzinger) su confirmación de derecho fenomenológico en sentido estricto.

2.3.2. Fenomenología desde la perspectiva de la donación

Lo dicho supone el paso de un pensar onto(teo)lógico a otra figura (filosófica) que permita un "*pensar trans-ontológico*"¹¹. A nuestro entender, la fenomenología (de herencia husserliana) tiene el potencial conceptual y especulativo, y no sólo descriptivo, para traspasar a la metafísica en su constitución onto-teo-lógica¹², porque limitándose a la

¹⁰ Cfr. Ratzinger, Joseph: "Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie": *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 129-158.

¹¹ La expresión "trans-ontológico" es la que nosotros utilizamos porque designa mejor -a nuestro parecer, el desafío del *nuevo pensar*, más que otras expresiones como p.e. "pensar débil" (Vattimo), "pensar sin el ser" (Marion), "pensar posmoderno" (Lyotard). Porque indica un pensar que en el trato con su correlato intencional no lo reduce al ámbito de los objetos. No se trata entonces de un pensar no-objetivo en sentido a-crítico, sino de un pensar que: (1) por medio de la constitución (del sujeto en tanto trascendental) accede críticamente a la objetividad (constituida) del fenómeno, aunque (2) llega a padecer -por estar subjetivamente expuesto, a lo que *en* el fenómeno mismo excede a la objetividad.

¹² En este punto, adherimos al movimiento fenomenológico (post) husserliano, especialmente francés, entre los que destacamos los nombres de E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Henry, J. Lacoste, J.-L. Marion. Paralelamente al *giro fenomenológico*

experiencia llega al principio de la *donación* como *principio de los principios* al admitir como fuente del pensar a toda intuición originariamente donadora¹³. Y en consecuencia de este principio (principal) se concedería, según Marion, primacía a la *intuición* que opera como *dadora* de todo fenómeno (Cfr. ED 29). Y así, interpretando la *donación* como "principio (fenomenológico) de los principios" y como última reducción posible¹⁴, J.-L. Marion saca conclusiones determinantes: el relevo de conceptos ónticos (de la metafísica de la *sustancia* y la *causalidad*) por los conceptos de la fenomenología: (i) A la *efectividad* sustituye la *posibilidad* (Cfr. Heidegger: SZ §7). (ii) A la certeza (modo privilegiado de lo verdadero según Descartes) definida por el *Yo* (*Cogito, sujeto trascendental*) en los límites de la experiencia (sensible, según Kant), sustituye la *donación por-de sí* del fenómeno, según sus propias exigencias. (iii) A la *ousía*, como acepción privilegiada del ente,

lógico de la metafísica, también -al menos en el ámbito teológico católico, tanto (y sobre todo) en Karl Rahner como en Hans Urs von Balthasar y quizás también en Bernard Lonergan (entre otros) puede hablarse de un *giro fenomenológico de la teología*. Sobre algunos aspectos de esta cuestión, nos inspiramos entre otros en: Brito, Emilio: "La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique": *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 352-374; Alferi, Thomas, "Der unvorgreifbare Appell der Wirklichkeit. Fundamentaltheologische Impulse aus dem Denken Jean-Luc Marions?": *Orientierung* 68 (2004) 197-200. 209-211. Dentro de esta misma situación, aunque desde el ámbito filosófico, algunos han señalado críticamente un *giro teológico de la fenomenología* francesa. Cfr. Janicaud, Dominique: *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998; *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, Paris (2) 2001. Una valoración positiva en: Gilbert, Paul, "Filosofía y fenomenología": Durán Casas, Vicente, Scannone, Juan Carlos, Silva, Eduardo (comp): *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2003, 141-174; Chrétien, Jean-Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc, Ricoeur, Paul: *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992. Sobre la recepción en América Latina, entre otros: Iribarne, Julia V.: "La concepción de Dios y la fenomenología contemporánea": *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2002, 357-366; Scannone, Juan Carlos: *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos, Barcelona 2005, 35-76.

¹³ "... toda intuición originariamente donadora es una fuente de derecho del conocimiento, todo lo que se ofrece a nosotros en la "intuición" originaria (por así decirlo, en su efectividad carnal) debe ser recibido exactamente para lo que se da": Husserl: *Hua III/1* 62.

¹⁴ Cfr. Ricard, Marie-Andrée: "La question de la donation chez Jean-Luc Marion": *Laval théologique et philosophique* 57 (2001/1) 83-94.

sustituye la *donación*, que define todo ente como *ente/siendo-dado* [*étant-donné*]¹⁵, es decir recibíendose (Cfr. MPh, 27-30).

Con la consideración, desde la donación, de los *entes* como *dados*, la definición de fenómeno como "adecuación entre intuición e intencionalidad (significación)" (o entre noesis y noema) queda transgredida, porque la donación de intuición precede y es la condición de posibilidad de la intencionalidad. Por la inversión de la intencionalidad el fenómeno se impone con un *exceso* de intuición tal que "no podría reducirse a las condiciones del yo que las fija como objeto intencional", es decir un "fenómeno saturado". En esta "contra-experiencia" (trascendental) por la relación invertida entre conciencia e intuición, el *yo*, en tanto conciencia intencional, emerge como "constituido" y ya no "constituyente" (ED 298. 302). Esto permite a Marion la elaboración de una tipología de fenómenos según el grado de intuición: (1) En los "fenómenos pobres" la intención puede prever la intuición en sus a priori formales o categoriales. Es la fenomenalidad propia de los objetos lógicos y matemáticos. (2) En los "fenómenos comunes" la intencionalidad prevé la intuición pero ya no como formales sino individuales. Se trata de la fenomenalidad propia de los objetos (p.e.: el *cuero* tomado como *res extensa* en el espacio y tiempo de los objetos); (3) En los "fenómenos saturados" la intuición excede la intencionalidad, esbozados según la tabla kantiana de las categorías: (a) según la cantidad: el evento histórico *imprevisible*; (b) según la cualidad: la obra de arte pictórica *insoportable*; (c) según la relación: la auto afectación en la *carne, absoluto*; y (d) según la modalidad: el rostro del otro *in-objetivable*. Y dentro de los fenómenos saturados, establece una nueva gradación de saturación, ya que el rostro del otro en tanto *ícono* que "me mira" reúne en sí los otros modos de saturación (Cfr. ED 324 ss). (4) Finalmente, esta gradación plantea la cuestión por un máximo de saturación: es decir, la posibilidad de un fenómeno que en tanto dado concentre en sí los cuatro tipos de saturación al que denominará *revelación* (ED 325-342), y que sería el apropiado para la inteligibilidad de la experiencia religiosa y la teofanía, y entonces para la descripción de la fenomenalidad propia de los sacramentos.

3. Teología eucarística y fenomenología de la donación

El desarrollo de nuestro trabajo, aunque no sin sus rodeos para nosotros justificados, intentó partir de la Revelación bíblica (cap. 1), para

¹⁵ Utilizamos y reservamos la expresión "ente/siendo-dado" para traducir la expresión francesa "étant-donné" cuando J.-L. Marion la utiliza para referirse al "ente en cuanto que dado", es decir, al ente ya no desde la relación de "causalidad" (como efecto), sino desde la "donación" originaria (de "intuición", sensible o no).

luego indagar en las condiciones de inteligibilidad de tal Revelación (caps. 2-3). Al desandar la historia de la teología eucarística, hemos notado que la utilización de las mediaciones conceptuales de la metafísica onto-lógica resultó insuficiente al favorecer una comprensión óptica, tanto del sacramento como de la *presencia* del Señor en el sacramento (cap. 2). Por eso, asumiendo el giro fenomenológico de la teología contemporánea, intentaremos repensar la *presencia* eucarística del Señor utilizando a la fenomenología de la donación como mediación conceptual (cap. 3). Esto posibilitaría, a nuestro parecer, una mejor inteligibilidad del misterio eucarístico, ya que permite acceder de un modo no entitativo a lo que acontece en la Eucaristía: la "*presencia* del Señor" en el modo de un *don* que se *da* de una manera *incommensurablemente* más de lo que la intencionalidad y el objeto podrían abarcar, es decir como un *fenómeno saturado*.

Comenzaremos entonces, por una indagación fenomenológica sobre la *presencia personal* en la perspectiva de la donación (punto 1), para luego describir un caso específico de *presencia*: la manifestación de Cristo, a la que nosotros denominamos siguiendo a E. Brito como *Cristofanía*¹⁶, que corresponde a un modo de aparecer denominado por J.-L. Marion como *fenómeno saturado* (de revelación) (punto 2). Finalmente, sería posible entonces una descripción (fenomenológica-hermenéutica) de la teofanía concreta y efectiva del evento Cristo que acontece en la Eucaristía, misterio del *don de su presencia personal* bajo el fenómeno de la *carne* y el *ícono*.

3.1. "Presencia personal"

3.1.1 "Presencia de los objetos" y "presencia personal"

Un análisis de tipo fenomenológico puede ofrecer varios matices sobre lo que podría significar la *presencia*: objetiva o personal (cfr. Marion: SE 18-20). Y luego, el aparecer fenoménico de la *presencia* personal puede ser tipificado como saturado bajo las modalidades de la *carne* o del *ícono*.

a) La extensión en el espacio y el tiempo, no siempre coincide con la *presencia*, de modo que las cosas, dentro del horizonte de la objetividad pueden no tener ninguna *presencia*, es decir que aunque *estén allí* en las coordenadas físicas no aparezcan, porque la *presencia* incluso objetiva implica "mirar (intencionalmente) con atención", al punto que sin

¹⁶ Cfr. Brito, Emilio *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Édition Lethielleux, Paris 1979, 8-18. También Walton, Roberto: "La figura de Jesucristo en la fenomenología": Fernández, Victor et al. (ed.): *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2003, 249-270.

esta mirada atenta no hay aparecer y entonces no hay *presencia*. Es por eso que en la "actitud natural" (según Husserl), es decir en el modo cotidiano del mirar sin atención, los objetos pueden variar indistintamente aun permaneciendo invariable el mismo sentido.

b) Si *presencia* y *objetividad* no coinciden, es posible que la *presencia* pueda darse de otra manera que como objeto. Ante todo porque la *presencia* requiere más que la simple realidad física (la prueba de modo inverso es que la *ausencia física*, puede aumentar la *presencia*). La *presencia* personal debe acontecer entonces de otro modo que como objeto. Así, la conciencia puede acceder al otro personal sólo a contracorriente de su propia mirada intencional, es decir en una contra-intencionalidad, donde el *yo* no mira sino que queda expuesto a la mirada. Justamente la *presencia* personal irrumpe de otro modo que los objetos porque el objeto no (me) mira y el *otro personal* sí. A lo sumo el objeto puede reflejar la mirada que se dirige intencionalmente hacia él, como un espejo. El otro personal, en cambio es incontrolable en su mirada. Es decir que ante el otro: (1) o bien, en tanto el *yo* ejerce la mirada y, entonces, (el otro) desaparece bajo el horizonte que lo constituye como objeto, tal como Sartre lo describe en el ejemplo (hoy ya tan conocido) del mozo, del sadismo, etc., o de modo contrario el *yo* desaparece ante la mirada objetivante como una cosa, en la mala fe o en el masoquismo, etc.¹⁷; (2) o bien, la conciencia acoge la mirada en su contra-intencionalidad, es decir haciéndola valer como mirada ante la cual el *yo* queda expuesto en la interpelación¹⁸.

Para la aparición de este fenómeno, es preciso que el *yo* lo acepte (en un acto de fe y no de certeza) como un "otro que me mira". Sólo aquí puede operarse un cambio de horizontes, es decir una conversión¹⁹, en que la intencionalidad cede espacio (cualitativo y no cuantitativo), es decir

¹⁷ Cfr. Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, 404-453.

¹⁸ Evidentemente, estas descripciones son deudoras de las indagaciones de E. Lévinas. Entre las abundantes indicaciones posibles a su obra citamos: DI 9. Cfr. también: TI 3-4, 174; AE 114.

¹⁹ En todo aparecer a la conciencia, el horizonte (intencional) es la condición de posibilidad de la manifestación del fenómeno (cfr. Husserl: *Ideen...* § 44; § 83: Hua III, respectivamente 44ss; 201ss). En el caso del aparecer (fenoménico) de la *presencia* personal, el horizonte en tanto límite que permitiría la objetivación, estalla en el sentido que se da "al mismo tiempo en horizontes esencialmente distintos, incluso opuestos, de los que solo la suma eventualmente indefinida permitirá acoger la desmesura de lo que se muestra" (Marion: ED 294). Recibir esta desmesura implica a la subjetividad despojarse de su "voluntad de dominación" en el orden del saber, del hacer o del poseer y se opera una "conversión" posible en el orden cognitivo, moral y afectivo (Lonergan MT 269).

abre la distancia para la aparición del otro. La conversión de la mirada, en la que ocurre el desplazamiento del horizonte de la objetividad hacia el de la intersubjetividad, implica ceder el único espacio que está disponible a la conciencia, es decir el del propio *yo*, ya que la conciencia sólo puede disponer de su propio ámbito. Así, por un despojo de sí, en un sentido verdaderamente *kenótico*, se accede a recibir la *presencia* de un otro personal. En definitiva esta es la experiencia del amor, en tanto amar consiste en ver al otro, no como una cosa (como lo ven los que no lo aman) sino como una *presencia* personal: "El amante decide que el otro merece su título de otro (amado, no objeto)" (Marion: PhE 139).

3.1.2. "Presencia personal" en tanto fenómeno del *ícono*

En tanto la *presencia* personal opera en la conciencia a partir de una "contra-intencionalidad", estamos ante un fenómeno que ejerce su manifestación a partir de sí como un "*ícono*"²⁰ (y no como un *ídolo*). En el régimen impuesto por el *ícono*, la saturación opera en la categoría de la modalidad. Se trata de la aparición de una mirada invisible que "me mira", es decir la experiencia de un otro no objetivo, lo otro del objeto, un otro personal. Las alegorías del sueño y la vigilia, además de la del Templo y el Teatro, ayudan a comprender esta irrupción en la conciencia: la vulnerabilidad del rostro no aliena la conciencia sino que la despierta, es decir "la llama", la despierta para que salga de sí hasta convertirse en una instancia constitutiva de la subjetividad que la soporta²¹. Así, en el fenómeno (saturado) del *ícono* opera una doble *kénosis*: del vidente y de lo visto, ante la mirada que permanece in-visible (in-objetivable).

a) "El *ícono* adviene por la *kénosis* de la imagen" (Marion: CV 111) (sea la imagen: los ojos por los que el otro hombre me mira, la obra de arte pictórica sacra o no, las especies sacramentales, etc...) ya que en el modo de presentarse, la alteridad -por su exceso-, la desborda, al punto

²⁰ Según nuestra opinión, la fenomenología del *ícono* de J.-L. Marion se nutre fundamentalmente de dos fuentes evidentes: las indagaciones de E. Lévinas sobre la fenomenología del "rostro" del "otro hombre" que aparece por su propia miseria y por su mirada *me* llama y ordena (Cfr. Lévinas: TI 58-63; 74; ME 1-2; Cfr. Marion: PC 69-116; ED, 324, nota 1; DSu 139); y la fenomenología de la imagen pictórica inspirada en la noción de *ícono* de los Padres Griegos (Cfr. Marion: CV esp. 117-154), aunque sabemos que el mismo Marion (a nuestros ojos contradictorio en su relación con la teología) niega que su análisis del *ícono* sea histórico o religioso: Cfr. DSE, 15.

²¹ Cfr. Lévinas: DI 99; 113; 118: "*me voici voué à l'autre sans démission possible*": "heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible".

que su aparición es una falla en la correlación intencional. En el caso del intercambio de miradas con el otro hombre, los ojos al mirar, en su centro: sus pupilas, son un vacío inmirable; en el caso de la obra de arte pictórica: esta crea una nueva visibilidad al instituir un sentido nuevo, es decir que sin coagularse en lo visible de sí misma (como un *ídolo*) se excede a sí misma, porque confronta a quien la contempla hasta revelarle que se resiste a la complacencia de su mirada y lo obliga (al que contempla) a una implicación en una hermenéutica sin fin, constatada en el hecho de necesitar siempre volver a verla, es decir de no agotarse (el sentido de la obra) en la visión (simple de una vez por todas). Así, la imagen visible, al exponerse se expone como una privación revelando su nada, es decir que aquí la *kénosis* es lo visible que se vacía (en su profundidad) a sí misma en el momento de su aparición. Y (de modo inverso) de la misma manera en que lo invisible adviene por la *kénosis* de lo visible, lo invisible se da a ver, es decir aparece como tal en lo visible, el *ícono* es entonces "visibilidad de lo invisible, visibilidad donde lo invisible se da a ver como tal" (Marion: ID 25). El *ícono* es el lugar (motivo por lo cual no puede sustraerse) donde se entrecruzan las miradas, el lugar del quiasmo (según la expresión de Merleau-Ponty²²).

b) La *kénosis* de la conciencia (cfr. Lévinas: ME 59: una "derrota del *yo*"), ya que el acceso al otro se da por la irrupción (del otro), es decir por la transgresión que opera la "contra-intencionalidad" de su manifestación (Marion: DSu 136): imposible de anticipar en su alejamiento, relación y distancia. No es alteridad formal, ni revés de la identidad (alter ego), ni resistencia al Mismo (que genera la conflictividad que lleva a la afirmación del *yo* por la guerra). La contra-intencionalidad invierte el orden común de la visibilidad porque el *yo* no ejerce su función constitutiva, sino que sólo puede acogerlo como testigo de su propia irrupción (la del fenómeno que se da desde-por sí en su advenimiento). Así, el "cogito herido"²³ es constituido en esta experiencia como "testigo" y él mismo "dado" en tanto "destinatario" y "entregado (a sí mismo)" en la experiencia (cfr. Marion: ED 33-34. 101. 343 ss).

²² Nos parece que Merleau-Ponty, de un modo más explícito que Marion puso de relieve la necesidad de la imagen (visible) como ámbito propio del quiasmo (visible-invisible) y del cruce de miradas fundamentándolo en nuestra pertenencia al mundo sensible, es decir a partir de la *aísthesis*. Cfr. Slatman, Jenny: "L'invisible dans le visible. Vers une phénoménologie de l'eikon": *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Chiasmi Internacional, Paris 2000, 231-247.

²³ Cfr. Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990, 22.

3.1.3. "Presencia personal" en tanto fenómeno de la *Carne*

La inteligibilidad de la *presencia* personal también puede ser esbozada a partir del fenómeno de la *carne*, desde una perspectiva bíblica y fenomenológica: (1) En perspectiva *bíblica*²⁴: (i) La expresión *carne* apunta al hombre total, como componente específico del cuerpo ("carne y sangre", "corazón y sangre", "huesos y carne": Sl 14,18; Gn 2,23; Sl 84,3), o la corporeidad (Sl 38,4; 2Co 12,7); (a) en su referencia a Dios como criatura (Gn 6,17; Is 40,5s; Jn 17,2); y (b) en referencia a sí mismo como un yo individual, es decir que "yo" puede ser dicho como "mi carne" (Cfr. 2 Cor 7,5: ... *en emoi, touito estin en tēi sarkī mou*). (ii) Por eso, la carne comporta una dignidad fundamental: (a) su origen, su condición de finitud, fragilidad e impotencia (Sab 7,1; Is 40,6-8), hace binomio con el soplo de Dios del que recibe, el espíritu que da la vida. (b) No es pecado en sí misma, ni como tal, lugar de pecado; sino que lleva la marca del pecado, que impone su tiranía por separarla de su principio vital (Rm 7,25; 8,3. 5 ss; 13,14). (2) En perspectiva *fenomenológica*: el yo en tanto fenómeno absolutamente individual, se declina bajo la modalidad de la carne, al punto de aceptarse como respuesta a la pregunta *¿quién soy?* ante Dios, los otros y yo mismo.

a. Del *cuerpo* a la *carne*: Para acceder al fenómeno de la identidad personal, es necesario acceder a un fenómeno en el cual lo que aparezca indique la donación de la individualidad en donde cada uno es insustituible²⁵. Fue Husserl quien indagó en contrapunto con Descartes²⁶,

²⁴ Cfr. Seebass: "Carne"; Wibbing: "Cuerpo": *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* I, respectivamente: 227-233; 373-375. Rivas, Luis Heriberto: *El Evangelio de Juan*, San Benito, Buenos Aires 2005, 132, esp 229. También: cfr. Capelle: 435.

²⁵ La metafísica implicada en el dualismo no pudo acceder por sus conceptos al fenómeno que cada uno es en tanto individualidad personal. (1) El primer intento, de asociar el "yo" a la substancia ideal o pensante (como *anima, mens, ego, yo ideal, sujeto trascendental* en la ontología helenística y luego moderna desde Descartes hasta Husserl) muestra su insuficiencia en la demostración cartesiana, porque a la pregunta por la identidad sólo accede a lo que se es como *una cosa que piensa*, pero eso desde lo que se deduce la existencia no llega a indicar la existencia personal concreta. Para Kant, este principio queda finalmente determinado ya que el sujeto trascendental nunca es individual sino universal. (2) El segundo intento, resulta de una inversión del primero, buscando la individuación ya no por el *yo trascendental* sino por el *yo empírico*, es decir por el *cuerpo*, en tanto *res extensa* en el espacio y el tiempo. Sin embargo, la extensión en el espacio y el tiempo no otorga la identidad personal. Por el (i) *espacio*, se puede deducir que cada uno está *ahí* en un lugar que a cada uno lo determina (así como la clase social según Marx; la cultura para Gramsci; la educación:

el fenómeno de "lo más originalmente mío" (*das ursprünglichst Meine*). A partir de la V *Meditación metafísica*, donde Descartes definió a la *res extensa* como *corpus et sensus*, Husserl piensa (el fenómeno de "lo más originalmente mío") en su unidad como *carne (Leib)* en oposición a *cuerpo* (en el sentido cartesiano de físico extenso como objeto en el mundo: *Körper*) (cfr. Huss I 28). La distinción opera entre el "percibir" y el "percibirse", de modo que por la "reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo propio (*Eigenheitssphäre*)" Husserl accede a un fenómeno particular e individual: "mi carne" en tanto es el único cuerpo físico (material) que no sólo puede sentirse, sino que él mismo *siente* y experimenta (siente y siente que siente) que todo el cuerpo se siente; porque, de un modo radical y primario *se siente, se experimenta, se afecta*²⁷.

b. La *carne* como *ipseidad*: Con la aparición del fenómeno de la *carne* se dan a la conciencia las afecciones, es decir, el mundo mismo pero más allá del horizonte de objetividad en los que opera el Yo trascendental en su relación con el mundo. La donación de la *carne* indica la donación de "lo más originalmente mío (*das ursprünglichst Meine*)" de tal manera que la aparición de "mi carne" opera la aparición de "mí mismo" (Husserl: Hua XIV 58). Este fenómeno (como una verdadera *encarnación*) puede expresar de manera menos ambigua la identidad personal (el yo en su ipseidad, y lo que de un modo confuso todavía,

Bourdieu, etc.). Por el (ii) *tiempo*, se puede decir que cada uno está en determinadas coordenadas históricas en que los eventos ocurren. Sin embargo, sobre el cuerpo pesa la facticidad que jamás podría ser elegida, es decir que sólo son personales en tanto irremediables e incluso arbitrarios: p.e. se podría haber nacido en otro lugar, en otra condición social, o en otra situación histórica; y puede darse el caso en que se puede no estar *allí* donde está el cuerpo en el espacio y el tiempo determinado por su extensión. Por eso, una tarea existencial inevitable consiste en aceptar las coordenadas espaciales y temporales en que cada uno se encuentra; o incluso, cuestionarlas para proyectarse a las nuevas posibilidades a las que se puede llegar. Cfr. Marion, PP: 21-27. Sobre esta cuestión, entre otros, cfr.: Rahner, Karl: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg (2) 1963, 44-46; Ruiz de la Peña, Juan Luis: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 208-218.

²⁶ Aunque los análisis que indicaremos se iniciaron ya con Aristóteles: cfr. *De anima* II, 11, 423 b ss.

²⁷ Cfr. Henry, Michel: *L'essence de la manifestation*, Paris 1967; *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.

intentó denominar la fórmula metafísica de la *unión del alma y del cuerpo*²⁸), en tanto el *yo* sólo puede fenomenalizarse en la afectación de sí mismo, y en esta afectación el *yo* no se da a sí mismo su carne, sino en un movimiento inverso (al de la intencionalidad) la carne da al *yo* su ipseidad, esto es su ser *si-mismo* (Cfr. Marion: ED 361-366).

c. La *carne* como *don*: En el fenómeno de la *carne*, la saturación corresponde a la categoría de la *relación* (siguiendo la tabla de las categorías kantianas y su deducción trascendental, explicada aquí por una contra-experiencia trascendental de inversión de la intencionalidad) en tanto resulta *absoluta*, ya que acontece en la identidad de lo sentido y el que lo siente, es decir del afectado con lo afectante. Porque antes que la intencionalidad pueda operar la distancia entre el *yo* y su objeto, debe recibir las impresiones (originarias o derivadas). Esta autoafectación es posible en tanto la paradoja desborda toda condición para constituir objetos, y en tanto satura el horizonte hasta el punto que la relación ya no puede ser referida a un objeto. La afección no reenvía a ningún objeto sino a sí misma, porque ella misma es afectada. La singularidad de este fenómeno es que al reenviar la carne (mi carne) a sí misma (autoafectación) opera la individuación porque la carne es por derecho y de hecho propia y sin sustitución posible. Es decir que la *carne* individualiza por la inscripción en ella de la sucesión inmanente de las afectaciones, o mejor de las afecciones que hacen a cada uno idéntico a sí mismo. Así, la carne al fenomenalizarse como donación saturante "al darse me da a mí mismo" (cfr. Marion: ED § 23, 321-323).

3.1.4. Constitución de la subjetividad como *testigo*

Los fenómenos de la *carne* y del *ícono*, tienen en común que realizan una verdadera individuación, es decir que constituyen a la subjetividad que las padece por afectarla de un modo originario hasta el punto de quitarle su función de polo (trascendental) privilegiado, porque estos fenómenos aparecen como "auto-manifestación a partir de sí" tomando la iniciativa (frente al *yo*) de la manifestación, es decir que no es la conciencia la que opera constituyendo el fenómeno, sino el fenómeno el que *se da desde sí*. "Semejante inversión de la polaridad de

²⁸ Así se supera la aporía metafísica de la dualidad *alma* (como *lógos*, *ratio*, *cogito*, *ego*, etc) y *cuerpo* (en tanto *sarx*, materia, *res extensa*, etc. en una inversión todavía tan dual como la anterior); porque la relación originaria se cumple según la *carne*: ni el cuerpo somático, ni el alma espiritual pueden tomarse como *ousía*, sino sólo la carne en tanto es el primer analogado de la afectación, y entonces de la individuación, es decir de la identidad (ipseidad) personal (quién soy). Cfr. Marion: DSu, 119; 121: "Si la subjetividad debe sobrepasar la destrucción del sujeto metafísico, sólo podría hacerlo desde la carne, donde hetero- y auto-afección se confunden".

la fenomenalidad implica, hasta la evidencia, que el *Yo* no solamente renuncia a su función trascendental de constitución, sino que pasa a la figura de testigo" (Marion: ED 324) porque el fenómeno lo precede en el orden de la manifestación. Esta primacía dada a la intuición por sobre la intencionalidad y entonces sobre el sujeto, es lo que ha despertado la sospecha de una cierta anulación de la intencionalidad (Cfr. Ricard: 92-94), haciendo del sujeto una pura pasividad como si fuera una "pantalla o superficie sin profundidad" (Marion: ED 101), "receptáculo pasivo de lo que se dona y anula con su *presencia*" (Ricard: 93). Sin embargo, el hecho que el *yo* se *transfigure* del nominativo al dativo indica que "lo que se muestra designa también y necesariamente a quién o a qué se abandona y sin lo cual ya no podría aparecer" (Marion: ED, 344). Esto basta para recordar que para que la fenomenología otorgue una primacía a lo que se da, no puede eliminar la intencionalidad²⁹.

3.2. *Presencia del Señor: Cristofanía*

3.2.1. *Presencia del Resucitado como don*

Como lo vimos en el capítulo I de este trabajo, hay una especial vinculación entre la Eucaristía y el Resucitado, por lo que la *presencia* eucarística del Señor (*Cristofanía* eucarística) hay que comprenderla a la luz de las apariciones del Resucitado (*Cristofanías* pascuales). Para el caso de las *Cristofanías* pascuales, X. Leon-Dufour³⁰ indicó tres características definidas: (1) La *iniciativa* del Resucitado: en concordancia con la expresión "se apareció", el Resucitado es des-conocido (Jesús está en medio de ellos y no lo reconocen). Pero la iniciativa no es sólo de manifestarse sino más aun, la de *darse* a conocer (Mt 28, 17; Mc 16, 14; Lc 24, 30ss; Jn 20, 16. 19; 21, 6ss). La iniciativa se acentúa con los verbos usados "se manifiesta", "se hace ver", "sale al encuentro", "se muestra". (2) El *reconocimiento* de Jesús, indica la continuidad entre Jesús de Nazareth y el Jesús Resucitado: "es el Señor". Y finalmente, (3) la *misión* ya que el resucitado envía. El envío se formula como un imperativo intrínseco a la manifestación y el reconocimiento, ya que lo que ocurre en la aparición acontece para ser comunicado: exige ser

²⁹ En este sentido Scannone lo comprende como "contra-intencionalidad" de un método "contra-trascendental", es decir de un "nuevo giro después del giro kantiano". Cfr.: "El método fenomenológico pretender desplegar un giro, que va no solamente del demostrar al mostrar, sino mostrar cómo un ego pone en evidencia un objeto, a dejar mostrarse una aparición en una apariencia: método de giro, que gira contra ella misma y consiste en ese mismo giro -contra-método" (ED 17).

³⁰ Cfr. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* 137-144; *Dictionnaire du Nouveau Testament* 124-125.

comunicado, reclama ser conocido (Mt 28, 10; 18-20; Mc 16, 15 s; Lc 24, 48; Jn 21, 15-17). Ya aquí puede notarse que estamos ante un tipo de experiencia que desborda las analogías comunes de las experiencias, porque (1) no se reduce a la objetividad, porque el objeto está presente *pasivamente* ante el sujeto, dado en la experiencia es perceptible, el Resucitado en cambio está allí pero sin ser visto como objeto. (2) no se reducen a la subjetividad, porque las condiciones de posibilidad de la experiencia no están en el sujeto, el Resucitado por el contrario "se manifiesta" por sí mismo como *carne*, imponiéndose a los discípulos como *ícono*. (3) Estas *Cristofanías* desbordan las analogías temporales: el Resucitado rige el presente (está allí presente), el pasado (por su carne, es la misma persona Jesús de Nazaret), y el futuro (estará siempre, en la economía del envío y la promesa, es decir bajo el régimen del *don*).

La *presencia* del Resucitado, aunque es distinta de la *presencia* común de los objetos en el espacio y el tiempo extensivo, sin embargo no excluye la *presencia* temporal³¹. El relato de Emaús (Lc 24, 15-35) resulta paradigmático ya que la *presencia* corporal del Resucitado no puede manifestarse como un objeto (disponible) sino en el reconocimiento de una realidad invisible encarnada: la realidad eucarística. Bajo la experiencia del "reconocerle" se expresa la paradoja que al "abrirse sus ojos" "se les hizo invisible" porque no se retira la *presencia* sino la visión de su gloria que les resultaría insostenible. Por eso, la Ascensión ya no puede ser un argumento para negar su *presencia* resucitada, sino que al contrario la confirma, porque esta *presencia* aparece como un *don* sólo en cuanto Jesús, en tanto individuo histórico determinado ocupando un espacio local entre los objetos del mundo, "se distancia" (*diístemi*), y esta distancia no sería una desaparición, sino más bien un retirarse, del espacio y el tiempo, por la separación³².

La *Cristofanía* testimoniada en el Nuevo Testamento desde la experiencia pascual (cfr. Schnackenburg 248-267) podría encontrar así una nueva inteligibilidad bajo la fenomenología de la donación. Esta perspectiva podría transitar mejor la distancia (conceptual) de las tensiones que habíamos indicado, especialmente aquí entre *presencia* y ausencia por su aparición como *carne*, y entre visible e invisible en su aparición como *ícono*.

³¹ Cfr. Jn 20, 17; Lc 24, 30-31; 24, 51; He 1, 9; 9, 7.

³² Lc 24:51 "Y aconteció que mientras los bendecía, se separó (*diéste=diístemi*) de ellos y fue elevado al cielo". La expresión *diístemi* es utilizada como intervalo horario: Lc 22:59 "Pasada (*diastases=diístemi*) como una hora...", o separación local: He 27:28 "...y pasando un poco más (*diastésantes=diístemi*) adelante...", es decir aplicada a la extensión espacio temporal.

3.2.2. *Cristofanía* en tanto *carne*

El aparecer de Cristo no acontece al modo de los objetos (su Reino "no es de este mundo": Jn 18, 36) porque que el horizonte fenoménico del mundo no lo puede soportar³³. Solo bajo la figura de la *carne*, podría hacerse visible, porque sólo la *carne* mantiene la paradoja de un aparecer que desborda el modo de aparecer de los objetos extensos, de esta manera la paradoja se formula como un *aparecer* en la *deformidad de su forma* (o aspecto). Es por eso que la *carne* de Cristo en la cruz es su forma más alta de visibilidad, y sólo puede ser reconocida en esa *carne*, que incluso resucitada lleva inscrita sus heridas, esto es su (auto)afección (cfr. Mt 27,54; Jn 19,37).

La *carne* de Cristo y entonces el *don de su presencia* no queda delimitada (1) ni por el horizonte del tiempo, ya que adviene como un evento imprevisible en tanto que su hora no es la cronológica del mundo de los objetos (que aparecen como fenómenos pobres en intuición) sino que "su hora" corresponde a la economía del evento (*kairós*): su *presencia* adviene como imprevisible, esto es saturando el campo del horizonte de la sucesión cronológica mensurable (Mt 24,36; Mc 13,33), al punto de poder invertirla (Jn 1,15) ya que en él se concentra la "plenitud de los tiempos" (Gal 4,4: *tò plérōma tou̅ khrónou*). Por lo cual su *presencia* en "la hora oportuna" (*kairós*) clausura el "tiempo" (*khrónos*) de los objetos del mundo, es decir que su advenimiento coincide con el "fin de los tiempos"; (2) ni por el horizonte del espacio, ya que su figura no puede aparecer bajo el modo en que aparecen los objetos circunscriptos a la extensión del espacio (cfr. Mt 24,23ss).

De todo esto puede ahora seguirse, que la *carne* de Cristo, no solamente invierte el horizonte (de la relación) sino que exige una pluralidad de horizontes: por eso su dignidad se afirma en tres lenguas (horizontes culturales), y el testimonio de lo manifestado en su carne (1Jn 1,1-3) no es el de uno sino de cuatro que ofrecen cada uno, al menos parcialmente, horizontes divergentes (en la perspectiva particular de cada evangelista, y en los innumerables géneros y formas en que se expresan). Esta exigencia indica que "la paradoja de la carne de Cristo" pueda desplegarse indefinidamente en el tiempo y el espacio.

³³ La intencionalidad no podría soportar la revelación que opera la *Cristofanía* (Jn 16, 12: "... tengo muchas cosas para decirles, pero todavía no son capaces de soportar: *où dynasthe bastázein*). Tampoco ningún horizonte puede sostener su *presencia* (saturación confirmada en la resurrección) ya que excede lo que el mundo puede recibir, contener o poseer, por lo que es una manifestación más allá de la unión (Mt 28, 20: "Yo estaré con ustedes todos los días hasta la consumación de los tiempos") y la partida (Lc 24, 51: "... y bendiciéndoles se alejaba de ellos").

3.2.3. *Cristofanía* en tanto *ícono*

Ante la mirada de Cristo, todo *yo* pierde su primacía: "el servidor no es mayor que su señor" (Jn 15,19), porque él permanece in-objetivable ya que *me* mira, y su mirada *me* antecede. Él elige al discípulo viéndolo primero, tomando la iniciativa (cfr. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Mt 9,9; Mc 2,14; Jn 1,47-48). Así en esta experiencia el creyente es constituido como "elegido de antemano, primero llamado (con-vocado) por él", para el seguimiento y el testimonio (cfr. Mt 28, 18). Al quedar expuesta ante él (Mc 10,17ss; Lc 19,1ss), su mirada constituye a la subjetividad, denominándola con un nombre (misterio único y personal) nuevo como *don* otorgado por él (cfr. Jn 1, 42). Dos relatos pueden resultar paradigmáticos: (1) Mc 10,17-22: un joven se expuso a su mirada, reconociéndole primacía en el orden del amor, a lo que Jesús responde no deteniendo la mirada en él, sino actuando como *ícono* (i) del Padre, al que lo remite en el orden del amor ("sólo Dios es bueno"), y (ii) del prójimo, al recordarle la Ley en tanto solicitan la responsabilidad por el otro (no cometer adulterio, no matar, no robar, no levantar falso testimonio, honrar padre y madre). Esta operación icónica, la ejerce en su mirada que actúa como contra-intencionalidad de la conciencia del joven expuesto ahora a la exigencia del otro. Aquí, la saturación reconocida se duplica, ya que la mirada vuelve a posarse sobre él bajo el régimen del amor: "Jesús lo miró (*emblépsas*) y lo amó (*egápesen*)" al punto de *convocarlo* al testimonio del amor al que se expuso, hasta el despojo del seguimiento. La respuesta al *don* de la mirada sólo puede ser la *donación*: "vende tus bienes... entrégalo a los pobres" y "sígueme" (al primero entre los pobres). (2) Lc 19,1-10: Otro hombre rico, Zaqueo, se expone a su mirada, y siendo que se eleva (autotrascendiéndose a sí mismo) en su altura, es sin embargo alcanzado por la mirada de Jesús³⁴. La saturación se duplica por la aceptación, y el *yo* ante la primacía del otro que lo mira inicia su *kénosis*: en la exposición desciende de su altura, y abre espacio para la acogida al otro. Pero este otro, opera icónicamente, ya que la recepción a se prolonga hacia la justicia al otro, ante el cual se está en deuda.

3.2.4. *Cristofanía* y constitución del *testigo*

En ambos relatos citados inmediatamente arriba, quienes quedan expuestos a la mirada de Cristo, reciben el *don* de sí mismos, la revelación de su propia condición, pasando de la economía del poseer (ambos son calificados al inicio por sus posesiones) a la economía del *don* en una verdadera *kénosis* a la que son llamados (respuesta que hace eco

³⁴ Un paralelo perfecto en: Fil 3, 12: "No que ya lo haya alcanzado (*élabon*) o que ya haya llegado a ser perfecto, sino que sigo adelante, a fin de poder alcanzar siendo yo mismo alcanzado (*katalábo*) por Cristo Jesús.

en la tristeza de la negación, o en el gozo de la acogida). Las *Cristofanías* despliegan una dinámica que irrumpe en la conciencia del discípulo en tanto es una experiencia de la alteridad que la constituye como testigo, con-vocada en la donación de un nuevo nombre, es decir en la re-constitución de sí misma, por una *kénosis* en la que el yo renuncia a su voluntad de dominación (en la economía del poseer) y se vacía de su deseo de constituir objetos para poder recibir el *don* de sí mismo; no mirando sino *exponiéndose* a la mirada, no autosuficiente (ni en el conocer ni en el hacer) sino frágil y herido por la fascinación del encuentro para acceder a la economía del don. Así, en la *Cristofanía*, opera un evento que da nacimiento a una nueva subjetividad y abre una nueva conciencia histórica, ya que el evento (revelación) toma consistencia en su articulación subjetiva: "sólo hay evento pascual en el momento en que Cristo deviene el nombre del evento que llega, que sobreviene, es decir que encuentra un ser humano y lo modifica radicalmente", así "teológicamente, el evento de la resurrección coincide con el nacimiento del sujeto cristiano" (Causse 77).

3.3. Presencia sacramental del señor: *Cristofanía eucarística*

Después de la indagación estrictamente fenomenológica, es decir sobre las condiciones de posibilidad en la donación misma, de un fenómeno en el que aparezca una *presencia* personal en la relación entre *presencia*-ausencia y visible-invisible, llegamos a la presentación de tales fenómenos bajo las modalidades del *ícono* y la *carne*. Luego, iluminados por la experiencia pascual, describimos las *Cristofanías* a partir del testimonio del Nuevo Testamento, como la aparición de un fenómeno en su efectividad, es decir dado y ya no solo posible, como saturado bajo la modalidad de la *carne* y del *ícono*. Finalmente, nos queda esbozar la fenomenalidad propia del sacramento eucarístico, en tanto fenómeno que aparece como una visibilidad y *presencia* que satura los horizontes entitativos de la visibilidad y la *presencia* hasta dar una *presencia* inconmensurable (en el espacio y el tiempo) e invisible por el cruce de miradas que opera en ella.

3.3.1. *Presencia* eucarística como *don* de la *presencia* del Resucitado

Siendo que el ámbito propio de la fenomenología es la posibilidad (cfr. Heidegger: SZ §7; Marion: DSu 31-34), la justificación que hace posible un tal fenómeno, es decir su efectividad: el de la *presencia personal* de Cristo en el *don*, es exclusivamente teológica. Para pensar esta *presencia* Gesteira Garza (176-180), recordando el CV II y la encíclica *Mysterium fidei* de Pablo VI, señala diversos modos de *presencia* del Resucitado, y para explicarlas recurre a la noción de "densidad", indicando que entre cada modo de *presencia* aumenta la densidad: (1) de la *presencia* del Señor en el mundo abarcado por él

como Señor (Cfr. Ef 1,22; Ef 1,10; Col 1,17), (2) a la *presencia* en la historia, especialmente en su imagen: el hombre, (3) y luego la *presencia* en la comunidad, por la palabra y el gesto del encuentro personal en la fe, esperanza y caridad (Mt 18,20), (4) y finalmente, presuponiendo los anteriores, la *presencia* del Señor en la fracción del pan, a la cena del Señor. Así, en los distintos modos se avanza en densidad: desde la congregación de la Iglesia, a la constitución como cuerpo, hasta la donación y entrega de los dones como cuerpo del mismo Cristo. Estos grados de densidad indicados se pueden comprender desde la noción de saturación, en tanto la densidad indicaría grados de intuición hasta la "saturación de la saturación", en tanto un máximo que la gradación hace posible (cfr. Marion: ED §24). La máxima densidad, la *presencia* del Resucitado en los dones sacramentales, que se realiza en la Eucaristía, requiere la implicación del que se da en el don, posible solamente porque quien se da: Cristo, puede hacerlo, es decir que es capaz del *don* total de sí mismo en la entrega de sí (Jn 19,30). Las apariciones del Resucitado, confirman este evento. El mostrarse, la Revelación, es su modo de ser, ya que en el Resucitado coinciden el revelador y lo revelado, es decir el *don* y la donación de su persona en la manifestación. La Eucaristía, vendría a significar el cumplimiento definitivo del *don* de sí mismo, es decir de la *entrega de sí*: siendo él mismo *don* (del Padre) se da (en la entrega eucarística de su "cuerpo entregado y su sangre derramada", y en la entrega de su espíritu cuando todo quedó consumado: Jn 19,30) como *don* en la *presencia* de su carne. Entonces, "la *presencia* eucarística es consecuencia de la entrega, ya no como un acto (que Jesús realiza) sino que es el ser mismo del Resucitado" (cfr. Gesteira Garza 189). Pareciera entonces, que así adquiere credibilidad -al menos ante nuestros ojos, la afirmación del Sínodo de Roma al afirmar que "la realidad (la persona de Cristo) es lo contenido en los dones (eucarísticos)".

3.3.2. Transubstanciación y transignificación

La consideración del sacramento eucarístico como fenómeno saturado, podría superar la dificultad de la interpretación de la transubstanciación como transignificación, ya que la transformación no se opera solamente porque el sacramento es "para el creyente" dando lugar a una posible subjetivación (exagerada) de la transubstanciación.

3.3.2.1. Transubstanciación según J. Betz

Asumiendo de la escolástica la fe en que "el sacramento expresa identidad sustancial con el cuerpo y sangre de Jesús y que esta identidad se basa en una mutación del ser de los elementos, en una mutación óptica y no sólo dinámica" (Betz 305), J. Betz intenta hacer más inteligible *cómo* opera esta mutación (transubstanciación). Para ello retoma de la patrística griega el principio de "encarnación" como modelo explicativo del

acontecimiento eucarístico ya que la mutación se presenta como una relación hipostática del Logos con los dones: "El Logos abraza y sustenta los dones con el mismo acto de subsistencia con que abraza y sustenta su naturaleza humana y, por eso, aquéllos se hacen idénticos a su cuerpo y sangre" (306). Así, no sólo hay un viraje hipostático en tanto los dones consagrados subsisten en el Logos (lo que así solamente sería una *impanación*), sino que la mutación llega hasta el punto en que también la esencia de los dones cambia³⁵. Desde esta perspectiva J. Betz recupera la dimensión de encuentro personal del sacramento, ya que los dones expresan la entrega del hombre a Dios en memoria de la entrega de Jesús, y en respuesta Dios toma los dones y los convierte en el modo de su propia entrega al hombre. Al tomar los dones reciben un nuevo significado y un nuevo ser sustancial. "La innegable transignificación se consuma en la transubstanciación óptica, y ésta tiene lugar en función de aquella" (307).

3.3.2.2. La transignificación que opera el fenómeno saturado

En la *Cristofanía* eucarística que describimos bajo el modo de aparecer de los fenómenos saturados, el acontecimiento de la nueva significación no podría ser resultado de una operación sintética del *yo* (en tanto sujeto que por la fe lo recibe *como* al Señor Resucitado presente en los dones eucarísticos) sino un *don* que proviene e irrumpe de la donación misma que se da en el sacramento (por y de sí). La donación que acontece en el sacramento operaría entonces la transignificación de dos maneras:

3.3.2.2.1. Por la plenificación y transgresión del horizonte

La saturación del horizonte acontece ante todo, plenificando su significado, lo cual es percibido en una especie de *deslumbramiento* en que lo visible es desbordado haciéndose in-objetivable por la mirada, lo que implica hacer estallar el horizonte (comenzando por el de la pura utilidad de objeto) y traspasándolo en nuevos horizontes (cfr. Marion: ED 294). Esto es, una transignificación que opera una transgresión (de su primer significado aparente), y que acontece porque (en nuestro caso:) los dones eucarísticos en su pura materialidad, como toda cosa del mundo, por su mismo estar ahí se impone (ante el sujeto) al aparecer (desde sí), y al aparecer muestran *más* que su pura materialidad, es decir que su

³⁵ "En la eucaristía toma el Logos, en recuerdo de su humanidad, los dones sacrificiales ofrecidos y transferidos a Dios, y los hace tan íntimamente suyos que cesan de ser realidades con subsistencia propia y se convierten en sacramento del Logos, en el modo anamético de aparición de su cuerpo y sangre, e incluso se hacen sustancialmente su cuerpo y sangre": Betz 306.

mismo *mostrarse* opera la transgresión del significado (en un primer momento, al menos el de su utilidad inmediata)³⁶, en tanto manifiestan un nuevo sentido (que lo proyecta hacia un aparecer) en el modo de los símbolos. Así el pan, el vino, el agua, la comida, etc (cada uno y a su vez todos juntos) *exceden* los horizontes de mera utilidad al comportarse como símbolos que convocan la mirada (atenta) en numerosos horizontes que se transgreden mutuamente abriendo nuevos sentidos³⁷.

Aquí encuentran su justificación las aproximaciones simbólicas, antropológicas y culturales al sacramento: Transgredida la frontera de la pura materialidad (como mero *útil*), una primera hermenéutica de los símbolos se ejerce desde una descripción de los dones sacramentales, en tanto fenómenos, ante todo en su simbolismo natural y luego desde una perspectiva antropológica (social, psicológica, cultural, etc.) y comparada, y luego desde una fenomenología (también descriptiva y comparativa) de la religión³⁸. El paso de una consideración de los dones en su *simbolismo natural* a su consideración como *símbolos culturales*, sociales, etc. implica una nueva transgresión semántica desde el horizonte de la percepción hacia el de la significación convencional, según la distinción de Merleau-

³⁶ Lo propio de la fenomenalidad de lo útil consiste en *no aparecer*, siendo que en tanto algo es útil pasa inadvertido ya que su utilidad lo sustrae a la atención que pone en su finalidad quien lo utiliza, al punto que el objeto útil sólo puede aparecer al dejar de ser útil, es decir al no funcionar como útil, lo que implica una transgresión a su definición que opera como horizonte semántico. Y sólo en ese momento, reclama y solicita la atención de la conciencia, es decir su mirada (intencional). Cfr. Marion: ED 69; 63-67; Heidegger: SZ §§ 15.16: 66-76. En esta misma dirección apunta Husserl al describir el modo de aparecer de los "objetos investidos de espíritu": Hua IV 236-239.

³⁷ Ricoeur describe la posibilidad de la transgresión semántica que se opera en la hermenéutica de la metáfora, los símbolos y los textos, en la que se abren "nuevas configuraciones de sentido". Entre otras citas posibles, cfr.: *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique* II, Ed. du Seuil, Paris 1986, 161-211; *Finitude et culpabilité* II: *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, 17-25.

³⁸ Para una aclaración epistemológica de este procedimiento: García Bazán, Francisco: "La fenomenología de la religión, el hombre religioso y el hombre ideológico": Pinkler, Leandro (comp.): *La religión en la época de la muerte de Dios*, Marea Editorial, Buenos Aires 2005, 19-26; Scannone, Juan Carlos: "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión" en: Durán Casas, Vicente et. al. (comps.): *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2003, 175-176.

Ponty³⁹ en tanto el "simbolismo natural" acontece por la comprensión de la experiencia (perceptiva) de las cosas, y el "simbolismo convencional" supone una relación entre el signo y su significación operada por el espíritu (cfr. LN 263-351). Este simbolismo convencional es el que conviene a los fenómenos culturales, y en nuestro caso, a los fenómenos en tanto religiosos. Sin embargo el paso de uno a otro sentido es posible porque cada (horizonte de) sentido supone el anterior, "lo continúa, lo conserva y lo transforma" (TT 405). Así, el contenido simbólico de un fenómeno cultural, como podría ser un texto poético, supone la vivencia previa de las experiencias naturales (p.e. de la angustia o del gozo, que por hablar la misma lengua, el lector y el poeta otorgan a los mismos signos escritos al referirlos a esas experiencias). Pero además, el poeta suscita una nueva transgresión semántica por una "secreta torsión" cuando las palabras del poeta llevan al lector hacia nuevas significaciones (cfr. Merleau-Ponty: "Un inédit de Merleau-Ponty" 406).

En el caso de la fenomenalidad del sacramento, acontece una nueva transgresión de sentido, en dirección hacia una nueva saturación (saturación de saturación) por la cual el fenómeno deviene *teofanía* ("fenómeno de revelación": cfr. ED §24), en tanto los dones eucarísticos no sólo convocan significaciones naturales (simbología natural: p.e. el pan como alimento), y luego convencionales (culturales, antropológicas: p.e.: el pan compartido en la mesa con otros, etc.), sino ahora específicamente religiosos dentro de una determinada tradición, la nuestra: judeo-cristiana (p.e. como Pascua, Alianza, Sacrificio, etc). Y luego, en "reducción teológica", específicamente deviene *Cristofanía*:⁴⁰ es decir, la teofanía

³⁹ Sobre el pensamiento de Merleau-Ponty seguimos a Graciela Ralón de Walton. Cfr. especialmente: "Noción de simbolismo en Merleau-Ponty", Buenos Aires 1999 (manuscrito inédito); "La sublimación de la carne en la idealidad": *Stromata* 56 (2000) 253-267.

⁴⁰ Notemos que aquí "aparece" un fenómeno con densidad teológica, es decir un fenómeno en el que *efectivamente* se da "la presencia del Señor". Ahora bien, esto requiere dos precisiones: (1) Fenomenológicamente, se busca la apertura de un nuevo ámbito en el que tal fenómeno pueda aparecer como tal "mostrándose a sí mismo como es en sí mismo". Y para acceder a este ámbito, es necesario entonces una nueva "reducción": porque para "ir a las cosas mismas" la fenomenología, en tanto método, cuando pone entre paréntesis y suspende todo juicio sobre el objeto (*epoché*) busca dejar que el fenómeno "se muestre", es decir que opera el paso de una "actitud natural" a una "actitud fenomenológica" (según la comparación de Husserl, como cuando un ciego de nacimiento es operado y aprende a ver: Hua VIII, 122). (2) Pero, lo específico de este fenómeno es su carácter *teológico*, y en fenomenología, el objeto impone la norma de su aparecer y su descripción, por lo cual, el horizonte que abre el

concreta y efectiva (ya no sólo posible) del evento Cristo que acontece en la Eucaristía, en tanto *don de su presencia personal*.

Esta "torsión" (usando la expresión de Merleau-Ponty) se ejerce por la mediación de la Escritura, es decir por la "promesa" que hospeda la "palabra"⁴¹ de la cual la Escritura y la tradición de testigos *dan* testimonio (cfr. Scannone: 191), y que evocada en la Liturgia hace presente y efectiva la *presencia* en los dones. Así, lo que *se da* en el sacramento acontece, en último (y definitivo) término por la autoridad de la palabra de Aquél que *se da* en esa palabra al prometer su *presencia*.

3.3.2.2. Por el advenimiento a la conciencia

En tanto "lo que *se da*" en el sacramento (el acontecimiento de la *presencia* del Señor) sobrepasa la intención significativa, el *yo* no puede preverla ni ordenarla. De esta manera, si hay una síntesis, se trata de una síntesis pasiva del *yo*, y la significación opera entonces por *advenimiento* (a la conciencia), puesto que el *don* de la *presencia se da por donación* (fiel y gratuita de otro que el sujeto) del que se da en el vínculo de la promesa. Así aparece de un modo más claro que la modificación del significado no es operada por el sujeto⁴², al menos al modo en como lo hace con las cosas del mundo de las que dispone (y en el caso de las significaciones religiosas, como lo hace en la manipulación idolátrica o del fetiche), sino que el (nuevo) significado le *adviene*, porque el *yo* ante el *fenómeno saturado* ocupa el lugar de *testigo*.⁴³

campo de aparición, es teológico, es decir que se da en la fe. De esta manera el horizonte fenomenológico es asumido por el horizonte teológico, es decir por la luz del Espíritu Santo que opera como horizonte de los horizontes, que hace aparecer en su luz los fenómenos como don y Revelación de Dios mismo. A esto, nosotros lo denominamos "reducción teológica"

⁴¹ "La palabra es el único memorial y la única promesa": Chrétien, Jean Louis: *L'Arche de la parole*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, 9. Este autor realiza una fenomenología de la palabra humana como promesa, a partir de la cual desarrolla una fenomenología de la plegaria, y abre así -según pensamos, la posibilidad de una fenomenología de revelación (donación y hospitalidad) como palabra en tanto promesa.

⁴² De esta manera, nos parece que se atiende a la preocupación de Pablo VI sobre una extremada subjetivación de la transignificación. Cfr. *Mysterium fidei* (1965): DH 4410-4413.

⁴³ De esta manera, nos parece que con este planteo fenomenológico, especialmente desde la perspectiva del don, se retoma y se reinterpreta, lo más importante de la filosofía de la substancia, a saber: que la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía es efectiva y no solo posible ("*realiter et substantialiter*"), y se atiende a la preocupación de Pablo VI sobre una

En esta experiencia, el creyente, como *testigo* de lo que le adviene, experimenta una auténtica conversión, ya que en cada transgresión de sentido (que describimos arriba: simbolismo natural, antropológico cultural, religioso hasta la última paradoja que convoca todos los horizontes: la *Cristofanía*) se opera en él un cambio de horizontes. Este cambio de horizontes, le *adviene* a la intencionalidad, pero *solicita* la respuesta del sujeto, es decir su mirada atenta y creyente en la que se auto-trasciende, en cada momento por la captación del sentido (*insight*: Lonergan: I 34-35; MT 10) de cada horizonte (cfr. I 659-662), que se asume, se eleva y se transforma hasta el colmo en la experiencia religiosa (cfr. MT 101-124)⁴⁴. Por eso, en la *Cristofanía* eucarística, la misma donación que excede el sacramento constituye al creyente como *convocado* y *testigo*, ya que es el fenómeno el que lo constituye (en una contra-intencionalidad) porque "lo que se muestra designa también y necesariamente a quién o a qué se abandona y sin lo cual ya no podría aparecer" (Marion: ED 344), y esta constitución es una recepción activa.

3.3.3. Eucaristía: visibilidad de lo invisible

La Eucaristía, en tanto *Cristofanía* pensada bajo la noción de "fenómeno saturado" (explicitado como *ícono* y *carne*, y sugerido como *evento*) se presenta como "un visible en el que lo invisible me adviene". Lo invisible, es la *presencia* personal de Cristo, cuyo modo de acontecer icónico es su mirada invisible que visiblemente en el sacramento eucarístico "me mira y me ama" (PhS 47). Tal consideración nos lleva finalmente, a esbozar algunas implicancias.

subjetivación de la transignificación. Cfr *Mysterium fidei* (1965): DH 4410-4413.

⁴⁴ Aquí nos inspiramos en la descripción que B. Lonergan realiza de la "conversión" como experiencia de (auto)trascendencia en la *comprensión del sentido* ("*insight*"). Desde una fenomenología de las operaciones cognitivas, describe el despliegue de la intencionalidad humana en las operaciones de los niveles de conciencia, que en su autenticidad se orienta hacia el encuentro y "la participación en el amor sin fronteras (Dios)". Pero, la misma estructura intencional anuncia que para el despliegue de la intencionalidad (dinámica ascendente) es necesario, una donación que irrumpa en las operaciones de la subjetividad (dinámica descendente) y que posibilite su "autenticidad" e "integridad", porque la apertura de la intencionalidad (de una conciencia "activamente abierta") está in-formada por el fenómeno que (recién luego) se constituye como objeto de su intencionalidad, y mediante eso, se convierte en un sujeto más pleno (cfr. MT 104-105).

3.3.3.1. Implicaciones en un sentido (estrictamente) fenomenológico

Habiendo descrito lo "*invisible*" que *se da* en el modo de aparecer (fenoménico) del *ícono*, es necesario también describir al *ícono* en tanto "*visible*". Porque, en sentido estrictamente fenomenológico, la aparición de lo "*invisible*" puede darse a condición de hacerse visible de alguna manera. En el caso del fenómeno saturado de la *Cristofanía* "un exceso (*surcroît*) de intuición llega a la paradoja en el que una mirada invisible visiblemente me mira y me ama" (PhS 47). Y si la mentalidad entitativa moderna comprendió la *imagen* (incluso conceptual) como una representación que hace presente lo visible pero excluyendo lo invisible, la fenomenología del *ícono* en cambio, la describe como lo invisible *en* lo visible, es decir, como la visibilidad de lo invisible, o bien como la visibilidad donde lo invisible se da a ver como tal (cfr. ID 25). Merleau-Ponty, fue quien de una manera más explícita indagó la relación entre visible e invisible, y puso en evidencia la necesidad del visible donde opera y acontece lo invisible. De esta manera, el *ícono dona* lo invisible: revela lo invisible *a través* de lo visible, es el lugar donde las miradas se cruzan, el lugar del quiasmo del ver y del ser visto, de lo visible y lo invisible.

3.3.3.2. Implicancias en sentido teológico

3.3.3.2.1. Cristológica

La Eucaristía en tanto fenómeno que opera el quiasmo entre la *presencia* personal de Cristo (su mirada invisible que me y nos mira, y me y nos ama) y los dones eucarísticos (lo visible), renueva no solamente el gesto Divino de la Resurrección (según lo mostramos más arriba) sino también el de la Creación y la Encarnación: (1) De la *Creación*: en el modo de aparecer, es decir en su fenomenalidad, ya que por la transignificación que opera (según la describimos arriba), al transgredir los horizontes (de significación) posibilita la donación y la aparición de un nuevo mundo (de significación). Esta aparición crea así un nuevo tiempo y nuevo espacio, el tiempo del *kairós* -según su aparición como *carne* y *evento*, y el espacio de la *presencia* personal -según su aparición como *ícono*. Y (2) de la *Encarnación*: puesto que al hacerse visible *en* el sacramento, el Verbo toma nuevamente carne, por lo que acontece la *presencia* de Dios (teofanía) *dándose* a sí mismo en la carne de Cristo (*Cristofanía*). Es decir que, la fuente de derecho del sacramento proviene de Dios mismo, que *en* el sacramento *se da a sí mismo*, renovando el mismo gesto por el que Dios *se da* en Jesucristo al revelarse como *carne*

en la Encarnación⁴⁵, porque siendo Cristo "*ícono* del Dios invisible" (Col 1, 15: ... *eikón tou theou tou aoratou*), su *revelación* acontece en su persona, y la persona de Cristo se "*manifiesta en la carne (ephaneróthe en sarkâ)*" (1Tim 3, 16). Y por el privilegio de la *afectación* que acontece como saturación (de la categoría de relación) es *dado* al creyente siendo éste afectado al recibir el *don* de la *presencia* personal del Resucitado, que así acontece (nuevamente) en la historia.

3.3.3.2.2. Eclesiológica

a) La *Cristofanía* toma consistencia en su articulación subjetiva: "sólo hay evento pascual en el momento en que Cristo deviene el nombre del evento que llega, que arriba, que sobreviene, es decir que encuentra un ser humano y lo modifica radicalmente" (Causse 77). Esto ocurre porque la manifestación de Cristo incluye -en su misma donación: el llamado, la convocación y el envío, ya que realiza el movimiento de *don* y entrega que es él mismo: puesto que Cristo es precedido en el Amor al ser *don* y *envío* del Padre (cfr. Mc 1,38; Jn 8,42; 13,3), su encarnación (es decir su revelación en la *carne*) es su estar expuesto (a la palabra y al amor) en la disponibilidad de su respuesta: "Heme aquí"⁴⁶. Luego, en tanto *ícono*, Cristo llama hacia sí pero renviando a otro que sí, enviando al Padre y a todo otro (cfr. Mc 10,17-22; Lc 19,1-10) como él mismo lo es (enviado). Así, el testigo convocado en la manifestación de su carne renueva su misma entrega y disponibilidad (cfr. Lc 1,38). Entonces, siendo la ipseidad propia del Hijo estar expuesto al llamado del Padre y su constante "Heme aquí", los testigos de su respuesta (y su respuesta no es otra cosa que su revelación en la *carne*) son asignados (o renovados), esto es nombrados (llamados, convocados) al mismo testimonio: del Hijo

⁴⁵ Creación, Encarnación y Resurrección renuevan entonces la *donación de Dios en la carne de Cristo*, pero en tanto esa *donación* es *kénosis*. Porque la *carne de Cristo*, en la *kénosis* (cfr. Fil 2,6-7) como gesto de don y ofrenda de sí, aparece al mismo tiempo como *mediación* divina, es decir como el "lugar de trascendencia": "la *kénosis* no expresa solamente el movimiento de fenomenalización divina en el seno de la condición carnal, sino que indica el modo de esta fenomenalización -la donación hasta el extremo de sí- y dice al mismo tiempo la originalidad de la carne" (Capelle 433). Es decir que la "carne" (del Verbo hecho carne) es revelada en esta nueva "encarnación (sacramental)" posible porque la "carne" es el modo de fenomenalización de la esencia misma de Dios (cfr. Capelle 435; Von Balthasar 410).

⁴⁶ Heb 10,5-6: "... al entrar Él en el mundo, dice: no has querido sacrificio ni ofrenda, sino que me has dado un cuerpo (...) Entonces dije: ¡Heme aquí! como está escrito de mí, Dios he venido a realizar tu voluntad". Cfr. Lc 4,17.18.21; también: Ex 3,4; 3,13; 4,1; 1Sam 3,4.6.9; Is 6,8.

en relación al Padre, del creyente en relación al Hijo (Cfr. Mt 10,18; Mc 13,9; Jn 1,8.15.19.32.34; esp Jn 5,31-39; 15,26-27), y de los creyentes entre sí en responsabilidad y amor, porque el testimonio se hace visible en la caridad, ya que la caridad *aparece* como la visibilidad del llamado y la convocación (Jn 13,34: "les doy un nuevo mandamiento: que se amen unos a otros, como yo los amé. En el amor que se tengan unos a otros, todos reconocerán que son mis discípulos"). Así, la comunidad de convocados (*ekklesia*) en la *Cristofanía* eucarística permite la fenomenalización del movimiento Trinitario, esto es: que la dinámica del *don* y la entrega divina y humana, concentradas en la *carne* de Cristo, aparezca históricamente a/en los destinatarios históricos de este don. Y esta sacramentalidad histórica de la Iglesia así considerada puede dar derecho (en tanto respuesta) a la intervención de la comunidad de una manera "plenamente histórica en la acción de los hombres" (cfr. Ellacuría 120-121).

b) Finalmente, en tanto *carne*, la fenomenalidad propia de la *Cristofanía* eucarística sería estar expuesta de un modo afectable, es decir revelando su abandono. Este modo de aparición ante la mirada no permite que la mirada objetivante se detenga en ella de un modo complaciente como ante el ídolo. Por el contrario, su aparición impide el *reposo* de la mirada como la del que mira sin ser mirado. En tanto *ícono* (del Padre y del otro hombre) pide la *atención* necesaria, que fenomenológicamente coincide con la reducción (Husserl) que permite el paso de una mirada desatenta, natural o inauténtica, a la mirada auténtica (como Dasein: Heidegger), responsable (frente al rostro: E. Lévinas), amante (en reducción erótica: J.-L. Marion) y finalmente creyente, es decir en "reducción teológica" (radicalizando según nuestra opinión, la reducción erótica en el "estar-en-amorado sin condiciones" descrito por B. Lonergan). La *Cristofanía* eucarística, para ser vista como conviene instaure así el *rito* de la re-visión, del volver siempre para contemplar y abrir espacio a lo que adviene: esto es instaurar el tiempo de la liturgia y la adoración, ya que ante la sobreabundancia de sentido del sacramento eucarístico, surge la adoración que en la plegaria y la alabanza encuentra su modo de recepción y expresión.

3.3.3.2.3. Trinitaria

En una última consideración (es decir llevando al límite las implicancias de nuestra consideración) habría que advertir que la *Cristofanía* eucarística deviene así una *teofanía* trinitaria, ya que la *Cristofanía* eucarística considerada por nosotros bajo el modo de la *carne* y del *ícono*, aparece como la fenomenalización de la esencia misma de Dios, porque la *donación*, tal como la hemos descrito, revela la dinámica de la *donación* como *kénosis* no sólo en la economía de la salvación, sino ante todo intratrinitariamente porque la manifestación de Cristo como

ícono ("imagen visible del Dios invisible") y como *carne* (expuesto al *don* del amor) define su persona, no sólo en su Encarnación en la Economía sino también en su engendramiento (intra)Trinitario. Y llevando esta consideración al extremo, implicaría el esbozo de la figura fenomenológica de "Dios" en la dinámica del don y la donación (como el que "*se da* por excelencia hasta el abandono"). Y quizás entonces, la (de) nominación de Dios encontraría en la figura del *don*, una formulación más ajustada a la revelación bíblica de Dios como *amor* (cfr. MPh 31-36).

4. Conclusiones

Habiendo llegado después de una serie de rodeos y especificaciones teóricas, para nosotros justificadas, al final del trabajo, podemos esbozar algunas conclusiones.

Desde el inicio hemos buscado una mayor inteligibilidad del misterio eucarístico que desde la teología del Nuevo Testamento puede ser descrito como la *presencia* sacramental del acontecimiento salvífico que es el mismo Jesús, ya que la Eucaristía es la *autodonación* del Señor en forma de comida (cfr. Cap. 1).

Buscando esta inteligibilidad, nos fue necesario revisar algunas de las elaboraciones conceptuales que contienen presupuestos filosóficos que, a nuestro parecer, condicionaron fuertemente la comprensión teológica del misterio eucarístico, entre los que destacamos el "dualismo metafísico" y la "metafísica de la substancia y la causalidad" que favoreció una comprensión ontificante del sacramento (cfr. Cap. 2).

Por ello, nos esforzamos en ofrecer algunos aportes para una reformulación conceptual de la inteligibilidad de este sacramento en el actual giro fenomenológico de la teología contemporánea, de la que hemos tomado inspiración, especialmente a partir de las nociones de "donación" (J. Ratzinger), "experiencia trascendental" (Rahner), "Revelación" (H.-U. von Balthasar), "conversión" y "autotrascendencia" (B. Lonergan) (cfr. esp Cap. 2.3). En esta indagación, a su vez, hemos recurrido ante todo al método fenomenológico inspirado en Husserl y radicalizado por Heidegger, por P. Ricoeur con el injerto hermenéutico, y por J.-L. Marion mediante la reducción a la donación y el amor. Y desde esta última reducción fenomenológica retomamos algunos conceptos (también provenientes de la fenomenología de herencia husserliana, aunque no sólo) especialmente los de "entidad" (Heidegger), "ícono" e "imagen" (Merleau Ponty, J.-L. Marion), la "autoafectación de la carne" (M. Henry), el "rostro" (E. Lévinas), el "acontecimiento histórico" (P. Ricoeur). Pero, de entre todos estos conceptos, se destaca sin embargo, la reformulación de la noción de "fenómeno" considerado desde la noción de "fenómeno saturado" (como su *análogo principal*) mentada por J.-L. Marion (cfr. Caps. 2.3.2; 3.1-2).

En esta interrelación, creemos que no se produjo subordinación

alguna entre filosofía (fenomenología) y teología, sino que la misma fenomenología al dejar de ser sólo descriptiva alcanzó a cumplir, según nuestro parecer, la función crítica y conceptual que la teología necesita:

(1) *Crítica*, ya que en un análisis de la misma experiencia en la que todos los fenómenos aparecen, llegamos a un "principio de los principios": la donación del fenómeno de sí y por sí, y desde este principio accedimos a una tipología en la que distinguimos distintos modos de fenomenalidad según el grado de intuición, hasta llegar a un máximo de intuición denominado "saturación" que sería como el *analogado principal* de todo fenómeno. Desde la noción de "fenómeno saturado" toda experiencia puede ser discernida por pobreza o excedencia intuitiva en relación con su correlato intencional, incluso la experiencia religiosa. Así, la noción de "fenómeno saturado" nos permitió pensar la "teofanía" dentro del ámbito mismo de la experiencia, y no fuera de ella como si esta acaeciera en un trasmundo (Nietzsche) o como si se tratara de un noumeno inalcanzable (Kant) y todo esto sin reducirlo a la entidad de los objetos (Heidegger).

(2) *Conceptual especulativa* a partir de los conceptos clave de *don* y *donación* (Cap. 3.3). Ya que en la tipología de los fenómenos, entre los fenómenos saturados, los fenómenos descritos como *icono* y *carne* han sido los que nos permitieron pensar la posibilidad de un fenómeno tal en que aparezca visiblemente una *presencia personal invisible* que transgrediendo todos los horizontes intencionales y abarcándolos (*Aufhebung*), llegara a fenomenalizar (por la captación de sentido en cada horizonte de significación: *insight*) la experiencia cotidiana de los objetos, en nuestro caso el del pan y el vino en tanto objetos útiles disponibles y a la mano, y luego en su simbolismo natural, antropológico cultural, hasta llegar a la experiencia religiosa (teofanía) del Dios judeo-cristiano: en tanto los dones llegan a significar la Alianza, la Pascua, etc., y finalmente, en reducción teológica, la teofanía concreta y efectiva del evento Cristo que acontece en la Eucaristía: *Cristofanía* como *don de su presencia personal* (rostro y mirada) invisible (que nos/me mira) bajo el fenómeno de la *carne* y el *icono* visibles en los dones sacramentales. Y siendo que en la *Cristofanía* coinciden la donación y lo donado: Cristo como "*icono del Dios invisible*" que se "*manifiesta en la carne*", al acontecer revela la esencia misma de Dios que se da a sí mismo en Cristo. Por lo que en el gesto de este don, se renueva y aparece (como en una nueva Creación) en la Encarnación histórica del mismo *don* en la comunidad de convocados por el *don* y para el *don* (amor) que así opera en la historia humana. Así, la *Cristofanía* eucarística, habiendo convocado, asumido y trascendido toda significación mundana hasta llegar al límite de significación, es decir a la experiencia religiosa, convoca en sí todos los significados teológicos: desde el de Creación (y Parusía) hasta los cristológicos de Encarnación y Pascua, como también los eclesiológicos litúrgicos, morales (ya que opera el *don* del amor), y hasta incluso los trinitarios, ya que esboza una

nueva denominación del Dios cristiano bajo la figura del *don* y finalmente del *amor*.

Bibliografía

(N.B.: Las abreviaturas utilizadas para la citación en el trabajo, aparecen nuevamente aquí entre paréntesis después del título).

Balthasar, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.

Betz, Johannes, "La Eucaristía, Misterio Central": *Mysterium Salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1969, 186-310.

Capelle, Philippe, "Kénose, chair et médiation": *Archivio di filosofia* 67 (1999) 433-440.

Causse, Jean-Daniel, "La notion de révélation. Éléments pour une reprise actuelle d'un heritage théologique": *Etudes théologiques et religieuses* 78 (2003/1) 69-78.

Coennen Lotear (e.a.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984.

Doran, Robert M., *La Teología y las dialécticas de la historia*, Editorial JUS del Departamento de Ciencias Religiosas Universidad Iberoamericana, Mexico 1993.

Ellacuría, Ignacio: "La Iglesia sacramento histórico de liberación": *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*: Selt 70 (1979) 119-135.

Gesteira Garza, M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983.

Gilbert, Paul, "Substance et présence": *Gregorianum* 75/1 (1994) 95-133.

Gutwenger, Engelbert, "Transubstanciación": *Sacramentum Mundi* 6, Herder, Barcelona 1976, 707-714.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1977-1980.

Idem: *Identität und Differenz. Identidad y diferencia* (Bilingüe), Anthropos, Barcelona 1990.

Idem: *Sein und Zeit* (SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963.

Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana* (Hua) I-XXXI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1950-2000.

Leon-Dufour, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Éditions du Seuil, Paris 1975.

Idem: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973.

Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), Nijhoff/La Haye, Países Bajos 1974.

Idem: *De Dieu qui vient a l'idée* (DI), Libraire Philosophique J.Vrin, Paris 1982.

- Idem: *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (TI), Nijhoff, La Haye 1968.
- Lonergan, Bernard: *Insight. A study of human understanding* (I), University of Toronto Press, Toronto 2000.
- Idem: *Method in Theology* (MT), University of Toronto Press, Toronto 1999.
- Marion, Jean-Luc, *De surcroît* (DSu), Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Idem: *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- Idem: *Étant donné* (ED), Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- Idem: *La croisée du visible* (CV), Presses Universitaires de France, Paris 1996.
- Idem: "La paradoja de la persona" (PP): *Mensaje* (2000/1) 21-27.
- Idem: "La phénoménalité du sacrament: être et donation" (PhSa): *Communio* 26 (2001) 59-75.
- Idem: *Le phénomène érotique* (PhE), Grasset, Paris 2000.
- Idem: "Le phénomène saturé" (PhS): Henry, Michel, Ricoeur, Paul, Marion, Jean-Luc, Chrétien, Jean-Louis: *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, 79-128.
- Idem: "Le sujet en dernier appel" (LS): *Revue de métaphysique et de moral*, (1/1991) 77-95.
- Idem: *L'idole et la distance* (ID), Grasset, Paris 1977.
- Idem: "Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie" (MPh): *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1993) 189-206.
- Idem: *Prolegómenos a la caridad* (PC), Caparrós Editores, Madrid 1993.
- Idem: "Splendeur de la contemplation eucharistique" (SE): *La politique de la mystique. Hommage à Mgr Maxime Charles*, Criterion, Paris 1984, 17-28.
- Merleau-Ponty, Maurice: *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Seuil, Paris 1995.
- Idem: *Titres et travaux-Projet d'enseignement*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1951.
- Idem: "Un inédit de Merleau-Ponty": *Revue de métaphysique et de moral* 4 (1945).
- Rahner, Karl, "Doctrina de los sacramentos": *Escritos de teología*, Taurus Ediciones, Madrid 1963, 283-407.
- Ricard, Marie-Andrée, "La question de la donation chez Jean-Luc Marion": *Laval théologique et philosophique* 57 (2001/1) 83-94.
- Scannone, Juan Carlos: "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion": *Stromata* 61 (2005) 179-193.
- Schnackenburg, Rudolf, "Cristología del Nuevo Testamento": *Mysterium Salutis* III/1, Cristiandad, Madrid 1971, 245-414.

Emmanuel Levinas:

El sujeto destituido. La subjetividad constituida

por Marta Palacio
UCC-UNC-CEfyT

En el centenario del nacimiento de Emmanuel Levinas (1906-1995), iniciada la primera década del siglo XXI, no nos sorprende que sea uno de los filósofos más importantes de nuestra época ni que su "filosofía de la alteridad" continúe sin cesar generando diálogos, reflexiones y búsquedas intelectuales en muy diversos ámbitos académicos. Su ética de la alteridad ha llamado cada vez más la decidida atención de estudiosos/as de filosofía especialmente preocupados por temas de la racionalidad práctica en tiempos de difícil socialidad.

La dolorosa memoria del reciente siglo pasado estremecida por incertidumbres y perplejidades de un despertar de siglo entenebrecido, en el que vibra un oscuro e incontenible terror, nos obliga a hacernos cargo del acuciante desafío de desarrollar una sabiduría ética que nos permita convivir juntos y con la naturaleza dando un giro sustancial a la vía de destrucción iniciada.

Después de la violencia acontecida en la historia europea y latinoamericana del siglo XX no podemos ya seguir impasibles. Ante tanto sufrimiento injusto de millares de víctimas, el pensamiento contemporáneo se ve interpelado en su quehacer teórico en un definitivo antes y después. Particularmente la filosofía de Levinas en cuanto "sabiduría del amor"¹ es un intento de responder al desgarramiento provocado por la catástrofe de la Shoáh mediante una ruptura radical con el modo filosófico de reflexionar de la tradición. Su filosofía emerge como un imparable cuestionamiento a esa racionalidad auto-justificada en sí misma y que en un gesto de laxa comodidad elude la inquietud provocada por "las voces de aquellos que desaparecieron sin dejar huella."²

La originalidad de la filosofía levinasiana radica en la formulación de la subjetividad ética, que el autor articula con dos nociones claves en

¹ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987-1995, p. 241.

² Chalier, Catherine, "Dios después de la Shoáh". En: Bárcena, Fernando y otros, *La autoridad del sufrimiento*. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 87-106, p. 87.