

LA AMISTAD CON DIOS Y LA MATERIA: DIMENSIÓN CORPÓREA Y CÓSMICA DE LA GRACIA

Todavía se escucha decir que la gracia (creada) es un “hábito entitativo *del alma*”. Pero la creciente conciencia sobre la unidad del ser humano y sobre la dignidad de su dimensión corpórea exige un replanteo. Hoy decimos que “el cuerpo del hombre participa de la dignidad de la imagen de Dios” (CCE 364), y entonces ha de sostenerse que el hombre entero es transformado por la gracia.

I. La gracia en mi cuerpo

Evidentemente, esto no se refiere a lo periférico de la corporeidad. Un ser humano justificado no se vuelve más musculoso, rubicundo o más sano físicamente: bastaría tener presente la debilidad física de Francisco de Asís. Estamos hablando de la corporeidad en su sentido más completo, el sentido bíblico, que implica todo el mundo de relaciones de la persona, todas sus posibilidades de encuentro con los demás y con el cosmos.

Podría objetarse justamente que existe el peligro de confundir el ideal cristiano con el ideal griego de auto perfección, simbolizada en un desarrollo corporal que hoy se traduce en el culto del cuerpo joven y sano, como si eso fuera la mayor nobleza que da valor a una persona. Pero ese riesgo no se evita volviendo a un dualismo que coloca lo positivo en el alma y lo negativo en el cuerpo, sino acudiendo a una comprensión amplia de lo que llamamos “cuerpo”, donde la materia está al servicio del encuentro, de la donación de sí, y se convierte en la manifestación externa y sensible del núcleo invisible y secreto de la persona. Así lo vemos en la Escritura: la expresión hebrea *basar* indica la “carne” de cualquier ser vivo,

hombre o animal (Is 22, 13; Lev 26, 29), aunque cabe destacar que en griego se distingue *kreas* (animal) de *sarx*. Cuando se refiere sólo al ser humano en realidad expresa la *manifestación exterior* de la vitalidad orgánica (Núm 8, 7; Job 4, 15; 1 Rey 21, 27), por lo cual suele designar a todo el hombre (cf Sal 56, 5. 12: la carne del v. 5 es el hombre del v.12; cf. Job 34, 15) en *comuni3n* con el mundo externo, con el cual se relaciona de múltiples maneras.

Por indicar “comuni3n” con lo externo, *basar* hace referencia también a los lazos que unen a los seres humanos, como el parentesco (Lev 18, 16; Gen 37, 27; Is 58, 7). “Toda carne” indica la comunidad de todos los seres humanos, en cuyo sentido se mantiene la idea de “principio de solidaridad y comuni3n”. También sugiere la debilidad y caducidad de la condici3n humana (Gen 6, 12; Is 40, 6; Sal 78, 39), estableciendo una dialéctica Creador-criatura, y no espíritu-materia. Aunque es sumamente importante advertir que también en la relaci3n con Dios la palabra tiene una connotaci3n positiva de “estar abierto a la relaci3n”. Precisamente por eso, advertimos que Dios no promete al hombre un coraz3n “espiritual”, sino más bien un “coraz3n (intimidad) *de carne*” (Ez. 11, 19; 36, 26), es decir, la intimidad secreta (*leb*) que sale de su inmanencia *abriéndose* (*basar*) a una relaci3n de amor con Dios.

Este sentido se continúa en el Nuevo Testamento. Si bien aparece una acepci3n negativa de “carne” (*sarx*) o “carnal”, indicando lo caduco (Rom 6, 19) y débil (Gal 2, 20; Flp 1, 22), esto no hace pensar en una visi3n negativa de la materia, sino en el hombre entero cerrado en su inmanencia. Es digno de atenci3n este desarrollo lingüístico por el cual un término adquiere un sentido negativo (cerrado en sí mismo) que contradice precisamente su sentido positivo original (apertura y comuni3n). Por eso, la expresi3n “carnal” suele indicar también lo contrario de la fraternidad y la apertura al prójimo, como se percibe claramente en 1 Cor 3, 3.

“Soma” (otra traducci3n griega de *basar*) no es sólo el cuerpo, sino la persona. Pero en esta expresi3n se acentúa el sentido positivo de comuni3n, comunicaci3n y solidaridad (casi lo opuesto a “coraz3n”). Sería entonces el yo *en cuanto unido* (Rom 6, 6; 1 Cor 6, 13.15-20: cuerpo de pecado, de prostituta, de Cristo). Por eso es apto para describir a la Iglesia como un mundo de relaciones donde los miembros, recibiendo de Cristo, se enriquecen unos a otros (1 Cor 12).

Asumiendo este sentido amplio de lo corpóreo, es evidente que la gracia actúa en el cuerpo, posibilitando un nuevo modo de relacionarnos con el mundo externo, con los demás y con el cosmos.

II. El pecado y la carne

La noci3n bíblica de “carne” nos permite evitar el equívoco de los que confunden, al modo griego, lo espiritual con lo inmaterial, y por lo tanto identifican la espiritualidad o la vida en gracia con la renuncia a los placeres que tienen relaci3n con la materia. El hombre “espiritual” en la Escritura es el que está abierto a la acci3n del Espíritu, dejándose movilizar por su impulso que mueve a la comuni3n. Cuando la Escritura habla despectivamente del hombre “carnal” no se está refiriendo en primer lugar a pecados que tengan relaci3n con la sexualidad, la materia, las cosas, los cuerpos. Hombre “carnal” es ante todo el que está cerrado en su inmanencia, el que se cierra al impulso del Espíritu, y por eso también está cerrado a los demás (1 Cor 3, 3; Gal 5, 13-15).

La primacía absoluta de la caridad fue a menudo olvidada en el discernimiento moral de los actos humanos. Así, la insistencia tradicional en que no hay parvedad de materia en lo que respecta al sexto mandamiento, pudo llevar a colocar los pecados contra el sexto mandamiento en la cumbre de la gravedad de materia. Sin embargo, para S. Tomás, los peores pecados son los que atentan directamente contra los actos propios de la caridad, y no los que tienen relaci3n directa con el cuerpo o los placeres sensibles. Los pecados carnales no son los que encierran mayor culpa, sino los espirituales. La raz3n es que los espirituales (la soberbia, el odio, etc.) tienen más de aversi3n a Dios, “de la cual procede la raz3n de culpa”, mientras los pecados de la carne brotan de un impulso más vehemente, “que es la misma concupiscencia de la carne, con la cual nacemos (*no-bis innatam*)” (ST I-II, 73, 5). Aunque delicadamente S. Tomás se preocupa por hacer una salvedad en lo que se refiere al adulterio, ya que allí se añade una causa de mayor gravedad: la injusticia contra el cónyuge engañado (*ibid.*, ad 1).

Por su parte, Buenaventura niega claramente que desear o buscar algún bien terreno sea pecado: “*Converti ad commutabile bonum non est peccatum*” (II Sent. 42, 2, 1, fund. 1). El pecado no es considerado como la búsqueda de algo que sea malo en sí mismo, sino propiamente como el rechazo o el alejamiento de algún bien: “*Peccatum enim est privatio, non positio*” (*Ibid.* y concl). En realidad, entonces, el pecado consiste en privarse a sí mismo de ciertas cosas buenas por buscar inadecuadamente otras que son menos valiosas: “*El pecado no es desear cosas malas, sino alejarse de las mejores*” (*Brevil.* 3, 1, 5).

La peor desarmonía del hombre no procede entonces de la atracción que despiertan en él los cuerpos y las cosas materiales. Las cosas en sí mismas no son malas, por ser obras de Dios: “Las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte” (Sab 1, 14). Nosotros mismos nos dañamos cuando las buscamos inadecuadamente y de esa manera nos alejamos de los bienes más importantes, como cuando la codicia nos mueve a acumular permanentemente, privándonos de un bien mayor que es la generosidad y la vida fraterna. Pero en realidad, la criatura que más daño puede causarnos si la amamos desordenadamente, convirtiéndola en objeto de idolatría, no es un cuerpo o un objeto material, sino lo más interior, *nuestro propio yo*. Adorando al propio yo y poniendo el propio bien en el centro de nuestras vidas, nos privamos de los bienes mayores: la adoración de Dios y la fraternidad. El pecado es un “encurvamiento” (*II Sent.* 35, 2, 2, ad 4); pero, buscando la raíz del pecado, podemos decir que “el origen de todo pecado es la soberbia” (*Brevil.*, 3, 9, 1; *Legenda Maior*, 6, 11), que consiste en el apetito de un bien *interior* que es la propia excelencia (*Brevil.*, 3, 9, 5). La “*curvitas*” en que consiste el pecado, se describe entonces como un volverse sobre sí mismo, como un encierro en lo privado, en lo propio (*Brevil.*, 5, 2, 3). Para Buenaventura, el amor al propio bien, a costa del bien de los demás y de la gloria de Dios, es lo que reina en todo pecado (*II Sent.* 36, 1, 2, ad 1. 5).

Por otra parte, desde una consideración positiva, dice Buenaventura que los mandamientos hallan su perfección en “la renuncia de la codicia, la cual es amor *privado*, en cuanto repugna al bien *común*” (*In Hex.*, 21, 10). Este amor desordenado de sí es uno de los modos como puede entenderse la “concupiscencia”; pero así entendida se identifica con el pecado, y no puede coexistir con la gracia santificante. La gracia realiza la obra admirable de descentrar al hombre, de liberarlo de ese desorden del pecado. La obra de la gracia crea así en el hombre el bien moral y elimina el mal, que, en su raíz, no es más que una enfermiza búsqueda de sí mismo de quien vive sólo para sí mismo (*De Regno Dei*, 43). Por otra parte, la gracia saca al hombre de sí mismo para que dependa de Dios, pero la soberbia lo impulsa hacia sí mismo, como si no necesitara de nadie (*De Septem Donis*, 1, 9-10).

Por eso, no hay que buscar en el mundo exterior la causa de los propios males (Mt 15, 11; Col 2, 20-23), sino en un modo inadecuado de amarse a sí mismo, dándose excesiva importancia a costa de otros bienes, y sobre todo del mayor bien moral, que es salir de sí hacia el otro:

La virtud es un orden de amor. De modo que, como dice Agustín, para que el Creador esté a gusto en el corazón, es oportuno que no se dé tanta importancia a sí mismo. Porque la criatura que más nos desvía del buen orden es la propia persona y el bien privado (De Perfectione Evangelica 1, ad 2)

III. Dios, la materia y yo

Hay que decir también que la gracia (creada) no es una realidad física, una especie de energía o de fluido *cuasi* material. Sin embargo actúa también en la dimensión material del hombre, así como Dios, que es incorpóreo, actúa en las realidades materiales. Parece obvio decir que la gracia reside y actúa en el hombre entero, si recordamos que el ser humano es cuerpo y alma en unión substancial, de tal modo que sin el cuerpo no es posible ni pensar, ni querer, ni experimentar algo. Todo acto humano está transido de lo corpóreo, de las imágenes y las pasiones. Todo acto movido por la gracia será al mismo tiempo anímico y corpóreo. Sin embargo, es conveniente reflexionar sobre los modos concretos como Dios hace intervenir lo corpóreo en la vida de la gracia.

Es indispensable recordar que la gracia es ante todo Dios mismo donándose al hombre (Gracia increada), cuyo amor se manifiesta también a través de dones materiales. Leyendo algunos textos bíblicos podemos descubrir que las realidades materiales también pueden ser modos sensibles como Dios se relaciona amorosamente con el hombre entero expresándole su ternura (1 Tim 6, 17; Ecli 2, 24-26). Por lo tanto, acoger esos signos en el disfrute agradecido es también fidelidad a la voluntad divina (Eclo 14, 11.14), es respuesta a su gracia.

En cuanto a la dimensión cristológica de esta cuestión, digamos que en la encarnación, el Hijo de Dios no se hizo “alma” humana, sino “carne”: asumió al hombre entero. La resurrección de Cristo (que implica su dimensión corpórea en todos sus sentidos positivos) es la posibilidad de que llegue a nosotros la vida divina, porque sin ella vana es nuestra fe (1 Cor 15, 13 ss). Eso implica que también desde el *cuerpo* de Cristo resucitado, que es un trozo de este mundo material, llega a nosotros la vida de la gracia.

IV. Mi amor que se expresa en la materia

Indiquemos ahora algunas pistas variadas de reflexión en orden a profundizar la relación entre la gracia y la materia en la existencia cotidiana del ser humano:

a. La misericordia, que es la máxima de las virtudes (*ST II-II*, 30, 4), se expresa a través de realidades materiales; no sólo la limosna, sino también el cuidado del ambiente, una economía de comunión, el embellecimiento de un lugar comunitario, y se manifiesta en gestos corporales que dan una particular significatividad a la vida en gracia (caricias, abrazos, lavar y alimentar a un enfermo, etc). La gracia, imprimiendo en el obrar humano el dinamismo del amor fraterno, siempre nos impulsa a procurar la felicidad de los demás por medio de gestos visibles, expresiones externas, dones sensibles.

b. Esto tiene una proyección escatológica: En *Gaudium et Spes* 39 se indica que las obras materiales producidas por el hombre en gracia seguirán eternamente formando parte de su vida, transfiguradas y liberadas de toda mancha. La creación entera “desea vivamente la revelación de los hijos de Dios” (Rom 8, 19). La creación gime junto con nosotros, que anhelamos el rescate de nuestro cuerpo (8, 22-23), y el mundo material donde nosotros expresamos el amor participará de nuestro destino que comienza a construirse en la gracia.

c. El trabajo manual no sólo es una prolongación de la obra creadora (Eclo 38, 34); también reproduce objetivamente el misterio de la Pascua de Cristo (*LE* 27): lo arduo de la pasión en la ejecución de una obra y el gozo de la resurrección en la contemplación del mundo transformado.

d. La vida en gracia produce ciertamente un nuevo modo de relacionarse con las realidades creadas. Así lo vemos paradigmáticamente en Francisco de Asís, y es lo que expresa el epílogo de Marcos (Mc 16, 15-18).

e. Viviendo en gracia, el amor de Dios llama al hombre a quererse a sí mismo, y por lo tanto a valorar y respetar el propio cuerpo: “Nadie es peor que quien se tortura a sí mismo... Hijo, trátate bien” (Eclo 14, 6.11).

f. También, siguiendo el impulso de la gracia, se viven de otra manera los límites, enfermedades y sufrimientos corporales, que pueden incorporarse peculiarmente en la comunión amorosa con Cristo:

Todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo (SD 19d).

Si un hombre se hace partícipe de los sufrimientos de Cristo, esto sucede porque Cristo ha abierto su sufrimiento al hombre, porque él mismo en su sufrimiento redentor se ha hecho en cierto sentido partícipe de todos los sufrimientos humanos (SD 20c).

Sin embargo, hay que recordar también que, cooperando adecuadamente con la gracia, se puede lograr que las perturbaciones psicósomáticas se resuelvan positivamente.

V. La gracia en signos sensibles

Acojamos mejor el insustituible aporte del franciscanismo, sistematizado por san Buenaventura. Él enseñaba que el ideal del crecimiento espiritual no es pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino lograr encontrar a Dios también en las criaturas exteriores:

“La contemplación es más eminente no sólo cuando el hombre experimenta más dentro de sí el efecto de la gracia divina, sino cuando mejor puede descubrir a Dios en las criaturas exteriores” (II Sent., 23, 2, 3).

San Francisco era un buen modelo, porque “degustaba en los seres creados, como si fueran ríos, la misma Bondad de la fuente que los produce” (*Legenda Maior* 9, 1).

Todo el universo material es un lenguaje de la gracia.

La naturaleza es el marco, el ambiente que Dios ha querido para desarrollar su historia de amor con el hombre. El mundo físico es una multitud de palabras de amor que Dios nos hace llegar a través de los sentidos, y así la materia se incorpora en el camino de la gracia. Pero advirtamos la significación existencial de todo esto. Reconozcamos que la historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo. Ese signo sensible suele recibir de la acción providente de Dios cierta eficacia sobrenatural:

Aunque la gracia es tan desmesurada y tan imprevisible, se adapta mansamente a esos dos ejes de nuestra existencia humana que son el tiempo y el espacio, y es en medio de ese horizonte tan limitado

donde se las arregla para hacerse sentir. Los evangelistas nombran constantemente lugares concretos de la geografía de Palestina, conscientes de que lo que se juega en ellos es nada menos que la verdad de la encarnación del Verbo. Son nombres que guardan para nosotros la memoria de un encuentro: una casa de Nazareth, un descampado a las afueras de Belén, un pozo de Siquem, la orilla oeste del lago de Tiberíades, un árbol a la salida de Jericó, Betania, la habitación alta de una casa de Jerusalén. De esos lugares, y de muchos otros, gentes que vivieron antes que nosotros dan testimonio de que precisamente allí fueron alcanzados por la gracia... Guardamos en la memoria el recuerdo de lugares que son en nuestra vida esos mojones que siguen marcando el camino, aunque los haya borrado la nieve; o como aquel paisaje que, de pronto, se hace familiar y nos permite volver a casa cuando nos habíamos perdido.¹

Pero sobre todo los sacramentos, la liturgia con sus variados signos, son un modo privilegiado como la materia es asumida por Dios y se convierte en mediación de la vida sobrenatural. Así podemos percibirlo en la espiritualidad oriental, como magníficamente lo explica la carta apostólica *Oriente lumen*:

El Verbo que asumió la carne penetra la materia con una potencia salvífica que se manifiesta de forma plena en los sacramentos: allí la creación comunica a cada uno la potencia que le ha otorgado Cristo. Así, el Señor inmerso en el Jordán, transmite a las aguas un poder que las capacita para ser baño de regeneración bautismal. En este marco la oración litúrgica de Oriente muestra gran capacidad para implicar a la persona humana en su totalidad: el misterio es cantado en la sublimidad de su contenido, pero también en el calor de los sentimientos que suscita en el corazón de la humanidad salvada. En la acción sagrada incluso la corporeidad es convocada a la alabanza, y la belleza que en Oriente es uno de los nombres más apreciados para expresar la divina armonía y el modelo de la humanidad transfigurada, se muestra por doquier: en las formas del templo, en los sonidos, en los colores, en las luces y en los perfumes... En la liturgia las cosas revelan su naturaleza de don que el Creador re-

1. D. ALEIXANDRE, *Círculos en el agua*, Santander, 1993, 45-46.

gala a la humanidad... El cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús, hecho también él cuerpo para la salvación del mundo... Y también la realidad cósmica está invitada a la acción de gracias, porque todo el cosmos está llamado a la recapitulación en Cristo Señor (OL 11).

Para el pensamiento y la vida del Oriente cristiano, todas las cosas del universo material encuentran su verdadero sentido en el Verbo encarnado, porque el Hijo de Dios “ha tomado contacto con el universo natural entero, introduciendo en él un germen de regeneración”.²

Pero cabe indicar que también en el mundo occidental encontramos sublimes testimonios de la transfiguración de la materia para aprovechar su potencialidad de estímulo simbólico. Como ejemplo podemos mencionar la obra de Siger (*Sigerius*), monje francés del siglo XII que en 1140 emprendió la construcción de la nueva iglesia abacial de Saint-Denis. Inspirado en los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita, “de repente vio con claridad que era posible, con las formas arquitectónicas de que disponía, representar en un edificio concreto la visión de la Jerusalén celestial” acudiendo a la irrupción de la luz por los vitrales y dando así origen al arte gótico.³ En su obra *De Consacratione*, Siger se refería a “la luz admirable y continua de las sacratísimas ventanas”, y en *De Administratione* menciona una inscripción que hizo grabar en las puertas del templo:

Tú, quienquiera seas, si quieres rendir homenaje a la puerta de esta iglesia, no admires el oro o el gasto... Que ella ilumine las mentes para que vayan por las verdaderas luces a la luz verdadera de la que Cristo es la verdadera puerta. Y que adentro suceda como con esta áurea puerta. La mente torpe se eleva, por lo material, hacia la verdad, y habiendo caído, resurge por esta luz.⁴

Sería recomendable que la reflexión sobre los sacramentos recuperara aquella valoración aparentemente ingenua de la mediación de la mate-

2. R. GLEASON, *GRACE*, London, 1962.

3. H. SEDLMAYR, *Épocas y obras artísticas*, Madrid, 1965.

4. Estas obras de Siger pueden encontrarse en MIGNE, *Patrología Latina*, 1240 ss. También puede consultarse la traducción francesa de J. LECLERO, *De consacratione*, París, 1945.

ria que aparecía en los escritos de los Padres. La concepción patristica de los signos sacramentales como prolongaciones del cuerpo de Cristo, a través de los cuales él derrama su poder, es una riqueza algo empañada por las disquisiciones teológicas posteriores. Veamos algunos ejemplos:

Así como penden los flecos por todos los bordes del manto, sobresale de nuestro Señor Jesucristo la potencia del Espíritu Santo, la misma que otorgaba a los Apóstoles, que a su vez como sobresaliendo del mismo cuerpo, proporciona la salvación a cuantos lo tocan.⁵

Vestido bueno es la carne de Cristo, que cubrió los pecados de todos... La carne de Jesús es templo de Dios, ya que leemos que él siempre estaba lleno del Espíritu Santo, como él mismo lo testimonia al decir: 'siento que ha salido de mí una fuerza' (Lc 4, 1), fuerza que curaba las dolorosas heridas de todos.⁶

La carne se lava para que el alma quede limpia; se unge la carne para que el alma quede consagrada; se marca la carne para que el alma quede fortificada; la carne queda bajo la sombra de la imposición de manos para que el alma quede iluminada por el Espíritu...⁷

Este santo perfume con la epiclesis ya no es simple o común, sino don de Cristo, hecho signo eficaz de su divinidad por la venida de su Santo Espíritu.⁸

VI. El cuerpo, la Eucaristía y la transformación del mundo

Hablando de la importancia de lo corpóreo y cósmico, un espacio peculiar corresponde a la Eucaristía. La comunión eucarística no es sólo recibir a Jesús de una manera espiritual, como cuando recordamos a un ser querido; y tampoco se trata solamente de reconocer su presencia íntima en nuestro interior. Es verdaderamente *comerlo*. Por eso el evangelio de Juan no dice que comemos su cuerpo, sino que comemos su "carne" (Jn 6, 53).

5. HILARIO DE POITIERS, *In Matthaem* 14, 19.

6. AMBROSIO DE MILÁN, *De patriarchis* 4, 24; *Explanatio Psalmi* 47, 17.

7. TERTULIANO, *Resurr.* 8, 3.

8. CIRILO DE JERUSALÉN, *Míst.* III, 3.

Es una verdadera comida, con todas las letras. Y tan real es esto que cuando los judíos oyeron esta invitación de Jesús se sintieron horrorizados y decían: "¿Qué lenguaje tremendo! ¿Quién puede soportarlo?" (Jn. 6, 60). Esta invitación a comer su carne era ciertamente un "escándalo para los judíos" (1 Cor. 1, 23). Pero es el extremo al que quiso llegar Dios en su desmesurado anonadamiento. En realidad, en esta ocurrencia inesperada de hacerse presente en las apariencias del pan y de dejarse comer, Dios está respondiendo a un sueño oculto del corazón humano: el sueño de fundirse con el ser amado, de unirse a él hasta superar la medida de lo posible. En la Eucaristía Dios da una respuesta al impulso de comer al ser amado que todos tenemos, como si fuera el gesto sensible, corpóreo, que mejor expresa la atracción amorosa que sentimos. Es el sueño de la unidad total que anida como una secreta utopía en nuestros corazones. El impulso del mundo físico hacia la unidad se realiza de un modo perfecto cuando comemos y asimilamos lo que comemos, de manera que eso que comemos pasa a fundirse en la unidad de nuestro ser. Y Dios, en el colmo del misterio de la encarnación, quiso llegar a nuestra intimidad a través de un pedazo de materia. No desde arriba, sino desde adentro, introduciéndose plenamente en este mundo, para que *en nuestro propio mundo* pudiéramos encontrarlo a él. Por eso, el camino hacia Dios se ha abreviado, se ha simplificado al máximo. Podemos unirnos a él simplemente comiendo. No se trata sólo de adquirir conocimientos que eleven nuestra mente, no se trata tanto de hacer duros ejercicios ascéticos para liberarnos del peso de nuestras inclinaciones, no se trata de apartarnos del mundo para volar por encima de la materia. Todo lo contrario; se trata de usar nuestra boca, de masticar, de tragar. Y en ese gesto nos unimos a Dios de la manera más perfecta que podríamos imaginar. No hay que eliminar el cuerpo ni la sensibilidad. Dios ama nuestro ser entero, cuerpo y alma, y quiso entrar en nosotros por el camino de nuestra sensibilidad física. Él, que quiso encarnarse, que tiene un cuerpo de la materia de este mundo, un cuerpo realmente suyo, no se conforma con unir sus pensamientos con los nuestros; quiere unir nuestro cuerpo al suyo. Sabemos que los grandes místicos nos dan testimonio de una experiencia de Dios que toca también los sentidos del cuerpo, la vida corpórea. Lo reconocía santa Teresa de Avila: "*El cuerpo no deja de participar en algo, y también mucho*".⁹

Tenemos que aprender a reconocerlo cuando lo recibimos en nues-

9. TERESA DE ÁVILA, *Vida*, 29, 166.

tra boca, a amarlo apasionadamente mientras lo tocamos, a experimentar cómo puede saciar nuestra hambre interior cuando lo tragamos, a descubrir que ese nudo en la garganta que sentimos muchas veces cuando estamos insatisfechos por dentro y hambrientos de amor, no es más que la necesidad de comerlo a él en la Eucaristía. De hecho, cuando Ángela de Foligno narraba sus encuentros con Cristo decía: *“Todos los miembros de mi cuerpo experimentan ese deleite”*.¹⁰

Por lo tanto, con mayor razón, en nuestro encuentro con Cristo en la Eucaristía también nuestro cuerpo puede experimentar el deseo, la atracción, el gozo. Nuestro contacto con él, si bien es sacramental, no es solo espiritual, es también corpóreo.

Es cierto que cuando las especies del pan son partidas o mordidas, el cuerpo de Cristo no se parte, porque se trata de su cuerpo resucitado, que no puede ser partido, ni mutilado, ni dañado (ST III, 77, 7), y sin embargo recibimos, tocamos y tragamos al mismo Cristo. Porque en realidad él no “está” en la Eucaristía, ni está presente junto al pan, sino que él “es” la Eucaristía, la Eucaristía es Cristo; y allí, bajo las apariencias del pan, él es pan de vida, él es alimento. Y por eso Cristo no dice “aquí está mi cuerpo”, sino “esto es mi cuerpo”. En ese momento el pan deja de ser pan y se convierte en otra substancia, que es Cristo mismo: “El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?” (1 Cor. 10, 16). De hecho el concilio de Trento rechaza la afirmación de que Cristo es recibido sólo “espiritualmente” en la Eucaristía, y sostiene que es “realmente” comido.¹¹ Por eso mismo decía Tomás de Aquino que la apariencia del pan, que puede confundir a los que no tienen fe, para el creyente no es motivo de confusión; al contrario, porque para el creyente esa apariencia del pan y del vino no oculta a Cristo, sino que *lo señala*, permite que descubramos su presencia. Los sentidos, al ver los accidentes del pan, permiten a la fe descubrir y reconocer a Cristo como alimento, a Cristo que nos invita a comerlo:

En este sacramento no hay equivocación alguna. Los sentidos captan los accidentes del pan, que en verdad están allí. Pero el entendimiento no se equivoca, porque gracias a la fe puede captar la substancia (ST III, 75, 5, ad 2).

10. ÁNGELA DE FOLIGNO, *Paso 20*, n. 2.

11. Cf. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII, canon 8.

También la integración de la gracia en lo cósmico, en la materia externa a nosotros, alcanza su plenitud sacramental en la Eucaristía. Si bien “la creación entera gime y sufre dolores de parto” (Rom 8, 22), en la Eucaristía ya está realizada la plenitud, y por eso la Eucaristía es el centro vital del universo, el foco desbordante de amor y de vida inagotable.

Escuchemos al místico Teilhard de Chardin, que expresa delicadamente esta relación entre la Eucaristía y el cosmos entero que Dios quiere transformar:

*Ya que hoy yo, tu sacerdote, no tengo, Señor, ni pan, ni vino, ni altar, extenderé mis manos sobre la totalidad del Universo y tomaré su inmensidad como materia de mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas ¿no es acaso la Hostia definitiva que quieres transformar?... Que se repita también hoy, y mañana, y siempre, mientras no esté cumplida totalmente la transformación, la divina palabra: ‘Esto es mi cuerpo’.*¹²

Es cierto que lo primero que es transformado por la Eucaristía es el corazón humano que la recibe con amor. Pero también es cierto que esa transformación del corazón tiende a manifestarse en lo corpóreo ampliamente entendido, es decir, en las relaciones humanas, en nuestro modo de encontrarnos con la naturaleza, en nuestro trabajo entendido como servicio y mejora del universo, en una búsqueda de la maduración del mundo donde nuestro corazón humano está inserto. Ese corazón que sale de sí mismo en la adoración y en la comunión, y así es transformado por el amor de Cristo que lo eleva, al mismo tiempo es impulsado a salir de sí mismo para transformar el mundo y unirlo más y más al Cristo bello, glorioso, transido de luz y de armonía. En este sentido podía decir Piero Pasolini que la Eucaristía es “el sacramento de la evolución”.¹³

Santo Tomás de Aquino tenía la clara convicción de que la Eucaristía sólo transforma el mundo a través del corazón humano transformado (no directamente), porque de hecho la presencia de Cristo en la Eucaris-

12. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Prêtre*, 1918.

13. P. PASOLINI, “La Eucaristía y la evolución”, en *¿Qué significa la Eucaristía para nuestro tiempo?*, Buenos Aires, 1984, 89.

14. Los accidentes sensibles que se relacionan con el medio ambiente son los del pan, no los de Cristo, que “*non possunt immutare medium*”: ST III, 76, 7.

tía “no modifica el medio ambiente”.¹⁴ Por eso el Papa sostiene que la Eucaristía es “transformación misericordiosa y redentora del mundo *en el corazón del hombre*”, y que “la tierra nueva nace de la Eucaristía a través del hombre nuevo”.¹⁵ La inherencia de la gracia se realiza ante todo en el núcleo más íntimo de la persona, donde reside su capacidad de ser amado y de amar. Y aunque la gracia siempre tiende a explayarse y expresarse en la totalidad de la persona, y, a través de la persona en el mundo externo, este desarrollo “extensivo” requiere normalmente una peculiar cooperación del ser humano, y suele estar condicionado de variadas maneras y por diversas causas.

Esto implica un tremendo desafío para el creyente que recibe la Eucaristía, ya que él debe ser el instrumento para que el poder de la Eucaristía pueda renovar el universo. Y esto significa que el creyente, al recibir la Eucaristía, ha de hacer un camino para dejarse impulsar mejor a esta misión de transformar el mundo:

*Por medio del pan eucarístico el hombre se convierte en eucaristía para el universo, porque es, con Cristo, germen de transformación del mundo entero.*¹⁶

Este camino es comunitario, porque la Eucaristía misma crea a la comunidad. Es cierto que en el cielo quedará solo “Jesús en medio” de los hermanos, sin la mediación eucarística. Pero el hecho es que esta historia no es solo una copia imperfecta de la gloria celestial, sino que tiene su especificidad en cuanto es camino y proceso. En esta especificidad de la historia es donde la Eucaristía hace presente, para los caminantes débiles y hambrientos, al Cristo que en la gloria es pura evidencia y saciedad para los bienaventurados. Y así, en esta historia que debe ser construida por la comunidad, la Eucaristía es alimento y fortaleza, es mediación y manifestación perfecta de la gracia. En este admirable sacramento se unifican la dimensión inmaterial y la dimensión material de la realidad creada, y la dimensión divina y humana del Hijo encarnado.

15. JUAN PABLO II, Carta *Eucharisticum Mysterium*, I, 7f.g.

16. Chiara LUBICH, *La Eucaristía*, Buenos Aires, 1977, 77.