

Eucaristía y Vida Cotidiana

La Eucaristía es “el sacramento de lo cotidiano”¹. Esta afirmación nos exige realizar una breve meditación sobre lo cotidiano y sobre la relación que con ello tiene la Eucaristía.

I. — EL PAN COTIDIANO

1. *El pan, como vida y muerte*

Lo primero que podemos recoger de nuestra experiencia es lo siguiente: lo cotidiano es el pan. La experiencia ha quedado estereotipada en la oración que, diariamente, rezamos los cristianos: “El pan nuestro de cada día . . .”.

Espontáneamente se ha constituido el pan, en diversas culturas, como símbolo del cuerpo; del cuerpo viviente, es decir, de la vida del hombre. El pan alimenta, da la vida.

Por contraposición se introduce en esta perspectiva simbólica la muerte. No solamente porque la privación del pan acarrea el desfallecimiento, sino también porque hay un pan insubstancial, que, en realidad, no alimenta. Y también porque hay un pan que alimenta la “sax”, manteniéndola en su propia dimensión débil y mortal, pero no alimenta “para la vida eterna”. No es un pan “supersubstancial”; el maná es un ejemplo de ello. Para alimentar de modo que el hombre pudiera superar su nivel temporal, de modo que pudiera convertirse, en el tiempo, de errante en peregrino, haría falta un pan “espiritual” (pneumatike) o “escatológico” (epiousios).

La misma consideración podríamos hacer con respecto al vino, constituido en algunas culturas como símbolo de fortalecimiento y alegría vital. Hay vino “viejo” y vino “nuevo”; hay vino falto de “espíritu” o pleno de “espíritu”. También aquí hace falta un vino “escatológico”.

¹ Cfr. K. Bahner, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui. Réflexions spirituelles et pastorales*, trad. del alemán de Ch. Muller, Maison Mame, 1966, en el Cap. VII intitulado: “*L'Eucharistie, sacrement du quotidien*”, págs. 167-94.

Cabe aquí resaltar de un modo particular la conexión entre pan y vino. Ellos son, respectivamente, símbolos del cuerpo y de la sangre. Unidos, cuerpo y sangre constituyen al hombre viviente: puesto que "en la sangre está la vida"², la sangre unida al cuerpo constituye la vida del cuerpo, el hombre viviente. Pero pan y vino pueden estar separados. Significan, en ese estado, la sangre derramada y separada del cuerpo. Pan y vino, separados, se constituyen, pues, como símbolos de muerte.

Así, pues, a través de su simbolismo expresan el pan y el vino, la vida y muerte humanas. Por otra parte son símbolo de lo cotidiano; en muchas de nuestras culturas el pan y el vino son realidades llamadas a presentarse cada día. Expresan, pues, que el vivir y el morir tienen carácter cotidiano.

Lo cotidiano es, en efecto, el cruce entre la vida y la muerte; en otras palabras el "paso". Pero este paso, lo cotidiano, puede ser considerado en dos sentidos divergentes. Puede ser paso de la vida a la muerte: en tal caso indica lo cotidiano que la vida está *ex-puesta*, o sea, puesta, realmente dada, y, simultáneamente, amenazada. Lo cotidiano es la vida en cuanto expuesta a morir, en cuanto tentada por la muerte. Los diversos modos con que la muerte tantea el terreno de la existencia humana son la cotidiana tentación que se dirige a la vida.

Pero el paso puede ser considerado en sentido inverso. Lo cotidiano se da, entonces, como tránsito hacia la vida, y menta el constante brotar de lo yermo hacia lo fecundo, la cotidiana re-generación de la vida a partir de la muerte, la existencia no ya como simplemente expuesta, sino como *rescatada*.

2. Comer, saber, amar

Lo dicho constituye una primera aproximación, general, a lo simbolizado por el pan y el vino. Hemos de acceder a una reflexión más particular.

Lo cotidiano es el pan, esto es, el vivir en base al pan diario.

Es, concretamente, *comer* el pan, alimentarse. Ya que no hay vida sin asiduo alimento.

² Lev. 17, 11.

Pero es posible que, cotidianamente, falte el pan. La existencia siente entonces que está expuesta, amenazada por el hambre, la enfermedad y la muerte; en riesgo de desfallecer. Lo cotidiano es, en este caso, la falta de pan y la existencia diaria se torna un morir cotidianamente, un morir algo cada día, una “prolixitas mortis”³.

Si usamos una imagen muy arraigada en la cultura de algunos pueblos, entre otros el griego y el judío, compararíamos la vida con un “banquete”. El hombre, viviendo, participa al festín de la vida, a lo que de él le toca en suerte; hay quienes no participan o participan poco. El banquete escatológico, al que se refiere la Sagrada Escritura, implica una participación plena de la existencia.

Significando el pan el acto de comer cotidianamente, está en relación muy estrecha con aquella actividad mediante la cual se obtiene el pan: el *trabajo*. La vida se da, cotidianamente, como búsqueda y lucha diaria por el pan; este es obtenido con el sudor de la frente, con el trabajo.

De este modo el trabajo es incorporado a la intención fundamental de la vida, la intención de mantenerse, conservarse y perpetuarse, adquiriendo así, dentro de esta intención un sentido y un gozo. Manifiesta, por otra parte, el aspecto penoso del vivir; éste requiere el esfuerzo del trabajo, el desgaste de la labor diaria. Carácter penoso que se pone más de manifiesto cuando “falta el trabajo”, cuando al hombre no le es siquiera permitido luchar por su vida. Lo cotidiano es entonces la ausencia cotidiana de pan y aparece la perspectiva de la muerte a través de la experiencia de la “desocupación”, que va más allá de la simple experiencia de no comer, del hambre entendida como situación puramente somática: accede en efecto el desocupado al sentimiento de marginación (no participación al banquete de la vida), de erradicación, de no “tener lugar” en la existencia, a la amarga sensación de un mundo que parece persuadirlo de que él está “de sobra”.

Finalmente, lo cotidiano es el disfrute del trabajo y de los frutos obtenidos. Disfrute que se traduce en el salario recibido, en el acto de reponerse comiendo el pan; de saciarse y quedar satisfecho. Cada noche, que sigue al día de trabajo, trae consigo el descanso, el sosiego. Cada día adquiere, desde esta perspectiva, una cierta estruc-

³ Cfr. K. Rahner, op. cit., págs. 180-181.

tura "dominical": cada día, al final del mismo, se anticipa algo del domingo.

Pero el tiempo diario del reposo puede verse amenazado por formas de muerte. Quien no trabaja, quien no tiene para comer, quien no tiene ocupación para interrumpir, descansando, es invadido por la pre-ocupación. No ya la preocupación por el "negocio", sino por un ocio que consiste en impotencia, esterilidad y marginación. La desocupación es una forma de desasosiego que anula el reposo interior.

En resumen: el pan cotidiano se constituye como símbolo de una realidad compleja. Apunta al acto diario de comer el pan, de prepararlo mediante el trabajo, de disfrutarlo con el reposo. Como se puede ver el pan menta simbólicamente aquella dimensión de la vida humana en la que aparecen satisfechas las necesidades biológicas elementales y más inmediatas. Se constituye pues en símbolo de un importante sector de la actividad humana, la económica; y, por consiguiente, en símbolo de un sector de la historia humana cotidiana, como historia en que la muerte trata de ser vencida por la vida y, viceversa, como vida acosada por la muerte.



Pero el pan no es solamente el pan material, que alimenta el cuerpo. En diversas culturas se ha constituido como símbolo de la *palabra*, o sea, de la doctrina, la sabiduría. En el lenguaje cristiano, bíblico y de la posterior tradición, se habla frecuentemente del "pan de la palabra". Pan de la Eucaristía y Pan de la Palabra están en íntima conexión. La Sabiduría, la fe es comida; es alimento; está destinada a ser asimilada por el hombre, que entonces, vive de la palabra.

También este pan de la sabiduría implica una búsqueda, una preparación esforzada: el aprendizaje. Hay que ser iniciado en la sabiduría, hay que ser evangelizado y catequizado en la palabra de Dios.

Y tiene también su reposo. El comer de la sabiduría accede, en definitiva, a un momento de contemplación gozosa, de reposo espiritual, y otorga al tiempo humano una estructura dominical.

La relación de la vida a la sabiduría puede darse, cotidianamente, en otra forma. Aparece, en efecto, el hombre que no puede aprender, y así no tiene acceso al saber; el que no puede captar el sentido de las cosas y vive, por consiguiente, la historia como un cuento narrado por un loco. Surge la *ignorancia* como forma amenazante de la existencia; ella entra en lo cotidiano como una carencia de pan, como una forma de muerte del espíritu.

Desde esta perspectiva el pan simboliza aquella dimensión de la vida humana en que es satisfecho el anhelo de vivir el sentido de las cosas; aquel sector de la actividad humana, constituido por la cultura; sector, conforme al cual el hombre pretende no solamente ir viviendo biológicamente la vida, sino "cursar" realmente la historia, asumiendo la tarea de aprendizaje, para salir cotidianamente a la conquista de un sentido que no acaba de revelarse plenamente. El hombre no se satisface con ser "hijo" (con ser procreado), sino que requiere ser también "discípulo".



Finalmente, indiquemos una tercer perspectiva. Lo cotidiano es el pan, o sea, el vivir. Pero vivir es una forma de estar con el "otro". Vivir es *con-vivir*. La estructura del espíritu, de la conciencia y libertad humanas, la misma estructura del cuerpo humano, son esencialmente solidarias.

Si queremos expresar esto desde la imagen del pan, deberíamos hacer muchas reflexiones, pero basten pocas sugerencias.

Siempre que se come el pan, se lo come con otro: recibéndolo de otro, dándolo a otro, conversando con otro. Comer el pan es un acto de participación en el otro. El trabajo, cuyo fruto es el pan, es trabajo con otros. Con otros que ayudan y que son ayudados. El trabajo es camaradería; en él se complementan las fuerzas y los esfuerzos; cada vez más muestra la vida moderna esta interdependencia de los hombres en el trabajo. Se trabaja para el trueque, el intercambio, el comercio, el regalo.

Se trabaja para otros: para la esposa, los hijos, la nación. Para el pobre, el necesitado. Se trabaja para dar: para integrar un grupo.

También el reposo asume formas sociales. El domingo se da como fiesta, como visita o tertulia, como reunión en la que se habla.

Pues el pan es la palabra, por consiguiente dar el pan es hablar a otro, hablar con otro. A partir de esta perspectiva se ve que también el saber asume formas comunitarias. El saber se torna comunicación, informe, expresión del saber; se torna intercomunicación, equipo interdisciplinario, equipo de sabios. La cultura adquiere profundos caracteres sociales.

El pan es pues, el "otro". El "otro" está también revestido de los caracteres de lo cotidiano: el otro es lo asiduo, lo cercano. Pero puede darse también, día tras día, la ausencia del otro, el silencio en torno a un hombre, la falta de amistad, las diversas formas de la indiferencia y del odio. Entonces hace su aparición lo cotidiano como soledad y aislamiento, y la muerte cotidiana cobra la forma de ruptura.

Se constituye de este modo el pan en estrecha relación con otro sector de la vida humana: el sector de las relaciones sociales, de la comunidad. El pan construye la comunidad. De modo que a la imagen simbólica del pan es integrada otra dimensión de la historia humana: la social.

De este modo una compleja trama de realidad es sugerida por la imagen del pequeño pan que manejamos cotidianamente. La inmensa masa de espacio y tiempo, el cosmos y la historia de la humanidad hecha de trabajo y desocupación, de saciedad y hambre, de reposo y desasosiego, de saber e ignorancia, de soledad y amistad, de amor y de odio, vivido todo ello en la insistencia del día que sigue a otro día, es lo que se perfila detrás del símbolo del pan.

II. — LA ESENCIA DE LO COTIDIANO

1. *La repetición de lo idéntico*

Con lo dicho hasta aquí no hemos alcanzado a percibir, todavía, la esencia de lo cotidiano.

Cotidiano es aquello que acontece dentro del día, encerrado dentro de la "heméra"; lo que sucede en el "hoy" - sémeron.

Bajo esta perspectiva aparece lo cotidiano significando un contenido limitado, delimitado por el "día". El día de hoy, que es constitutivo de lo cotidiano, es una porción de tiempo individual y, hasta cierto punto, prescindente de los demás días, del ayer y del mañana. Es así que lo cotidiano se presenta como el "hoy", como el vivir "al día", cada día de por sí; se presenta fragmentado, dividido de los restantes días.

Cada día se configura como un comienzo y, pasado el transcurso de una cantidad de horas, como una conclusión. Es un todo cerrado en sí mismo, inconexo.

Pero, esta individualidad de cada uno de los días que constituyen lo cotidiano, no es una individualidad cualitativa. El día "cotidiano" no se constituye como día "único", antes por el contrario, en el curso de lo cotidiano ningún día se presenta con carácter original, destacándose de entre los otros. Lo cotidiano es un agregado de días, un sucederse y acumularse de días. Tiene una faz estrictamente cuantitativa: no hay algo que se destaque cualitativamente.

Cada día, que se suma a otro, no trae en realidad un comienzo nuevo, un comienzo de otra cosa, sino que trae sólo un "volver a comenzar" lo que ya ha acontecido en el día anterior; es típico de lo cotidiano que no hay un comienzo "primero" (en sentido cualitativo), sino sólo una sucesión de comienzos; ni acarrea tampoco, en alguno de sus días, una conclusión definitiva, sino que se despliega como un continuo concluir, un continuo acabarse de días. Es la sucesión de la muerte de los días.

Lo cotidiano se manifiesta —y aquí manifiesta su esencia— como la *repetición de lo mismo*. Es lo incesante, lo continuo, lo ininterrumpido de lo igual. Es la existencia, que se mantiene; se mantiene como existencia y a la vez como siempre idéntica. Bajo este punto de vista no solamente cada uno de los días individualmente considerados sino que también el conjunto, la sucesión ininterrumpida de los días que constituyen lo cotidiano, se presenta como un todo ocluido en sí mismo, que no rompe el nivel idéntico, que no se supera; nivel que no es, de sí, trascendido.

Lo cotidiano es, por consiguiente, el ritmo de lo igual; pero un ritmo cuyos puntos de apoyo dan siempre el mismo tono. Un ritmo que simplemente marca el tiempo, pero no entrega una melodía; o entrega siempre, repetidamente, la misma melodía. En lo

cotidiano, un día es igual a otro; siempre acontece lo mismo. Es lo regular, lo habitual, lo ordinario. Es pan “común”.

Así pues, lo cotidiano es la repetición del vivir diario: del comer, del trabajo, de un mismo descanso. Puede ser la repetición de la ausencia de pan, del no comer, de la privación de trabajo, de la preocupación y desasosiego cotidianos. Puede ser la repetición diaria de la indigencia o de la opulencia. Lo que a ambas las constituye en su carácter de cotidianas, es que se repiten.

Lo cotidiano es también el aprender, el saber, el contemplar de cada día. Puede ser la imposibilidad constante de acceder al saber. Sabiduría e ignorancia se constituyen como cotidianas por su repetición diarias.

Lo mismo se ha de decir cuanto a la cotidiana relación con el “otro”. Es cotidiana la relación con el otro, que cada día está en nuestra casa, en nuestro trabajo; aquel con quien siempre damos. Y también puede resultar cotidiana la ausencia del otro, la soledad de los días que se suceden, el hecho de que “nunca nadie venga”.

Cotidiano resulta todo esto, el trabajo, el descanso, la convivencia, el amor, en cuanto asumen la forma de lo repetido, de lo igual. Cotidianas resultan la desposesión, la carencia de trabajo, etc., en cuanto asumen la forma de lo repetido; en este caso es lo cotidiano como una repetición de la “nada”. Pero, como indicaremos, también en el otro caso, lo cotidiano que se da como la repetición del comer, del trabajar, del poseer, del saber puede recaer en la repetición de lo insignificante y de la nada.

2. *El sentimiento de lo cotidiano*

Cotidiano es la repetición de lo mismo, de lo habitual. A nivel psicológico ha de ser traducido como un sentimiento de lo monótono, o sea, como un sentimiento de hastío, de fastidio; se impone como un cansancio, un desgaste vital. En efecto, puede uno decir, sin duda, que lo cotidiano implica una cierta “complacencia en lo habitual”⁴. Pero es una complacencia que, dado el ritmo de repetición de lo idéntico, involucrado por lo cotidiano, se

⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de cult. econ., 1951, pág. 426.

torna "saciedad", "hartura". En base al ritmo unísono, invariable, uniforme y monótono de la existencia se origina el sentimiento de tedio. La forma típica de lo cotidiano es entonces el aburrimiento. Lo repetido, lo siempre igual se torna saturante. Aquí los conceptos que a primera vista parecerían expresar un sentimiento positivo, de plenitud (complacencia, satisfacción, saciedad, hartura, etc.) se tornan todo lo contrario: la saciedad de lo siempre repetido se torna insatisfacción, la hartura se torna vacío; la complacencia una profunda displicencia.

De modo que ya no tiene gusto la vida; es un pan repetido, que ha causado. No se puede gustar, *sapere*: es típico de lo cotidiano que se pierde la "sapientia" en cuanto gusto por la vida, es decir, en cuanto captación afectiva del sentido de las cosas y de los acontecimientos. De este modo, la forma cotidiana de la existencia se caracteriza por el hecho de que en ella "nada sorprende". Lo cotidiano consiste en esa pérdida de la capacidad de sorpresa, en esa incapacidad de sorprender a la vida, es decir, aquello nuevo, inesperado que se oculta detrás de la monotonía de los días que se repiten. Las cosas dejan de maravillar. La fe cristiana es aquella actitud interior que capta los "mirabilia Dei", esto es, los acontecimientos admirables dados en la historia humana a partir de la intervención divina; bajo este aspecto el sentimiento de lo cotidiano es totalmente contrario a la fe; para él, nada resulta "mirabile". El sentimiento de admiración cede ante un sentimiento de profunda decepción; la vida se torna ámbito de lo ilusorio, o sea, del engaño. Ella amenaza traicionar y traiciona de hecho. De este modo se torna existencia no "festejada"; se pierde el sentido festivo, esto es, el sentido litúrgico de la vida.

Es posible, desde luego, que el embargado por este sentimiento de la cotidianidad introduzca todas las estructuras formales de la fiesta en su existencia: el danzar, el cantar, el reunirse, el comer y beber, el vestirse de "domingo", etc. Pero la fiesta nacida de este sentimiento tedioso conserva sólo la máscara de lo festivo, su estructura puramente formal; el festejar, en ellas, se torna parodia, o sea, burla y despecho por la vida que no ofrece sentido; de modo que se torna una denuncia del contrasentido (se grita y se canta el absurdo). La existencia cotidiana puede llegar así hasta asumir formas litúrgicas y aun proféticas; puede valerse de las formas e instrumentos de la fiesta y denunciar la vida; pero, mientras el profeta bíblico anuncia, a raíz del desastre y de la muerte, que la vida ha de hacer su epifanía definitiva y que el "sentido" de la historia

será proclamado por una Palabra última, aún no pronunciada con toda claridad, por el contrario, aquel que traduce el tedio de la existencia en fiesta, quiere denunciar, definitivamente, que no hay sentido, epifanía ni Palabra alguna por decir; todo está revelado, y lo revelado es decepcionante; lo cotidiano es traducido a un ritmo de fiesta que no es más que ritmo de desesperación, por verse envuelto en el círculo de lo cotidiano, de lo igual, de las mismas palabras y de siempre idénticas apariciones.

La vida de esta forma se torna banal y, por consiguiente, superficial. Lo cotidiano es sinónimo de superficial; es la vida sin raíces, no arraigada; el disgusto de vivir. Toda la tentativa de la vida se lanza no en profundidad, sino en extensión sobre la superficie. Esa extensión hacia la superficie, que no va hacia el fondo, asume las formas de la dispersión, de la disipación. La disipación se expresa como un constante ir a la caza de cosas nuevas; pero todas las cosas nuevas recaen en un fondo psíquico que no capta o que destruye su profunda novedad y originalidad. De modo que lo cotidiano es precisamente aquella forma de existencia donde no aparece nada nuevo; es el ámbito de la repetición de lo igual, de lo no-diferente; por eso la "in-diferencia" es el tono psíquico del sentimiento de lo cotidiano. Por ello quien está dominado por el sentimiento de lo cotidiano presenta las características de lo viejo, del envejecer. No se renueva; nada nuevo reclama su tensión vital; el tono vital se hace descendente, decae; agobiado por lo cotidiano, asume formas decadentes; es típico de la cotidianidad la falta de "entusiasmo", de empuje, de dinamismo y energía vital: no hay un "daimon" o un "espíritu" que inspire nada nuevo.

3. *El rescate de lo cotidiano*

Si esto es lo cotidiano enfrenta él un dilema. Lo cotidiano está destinado a morir o a rescatarse.

Dado lo cotidiano en esa especie de término medio, en que la vida decae de sus energías y asume formas débiles, dada la "mediocridad" vital de lo cotidiano, este tiende, de sí, a hacer decaer. Se impone como sucesiva pérdida de energías y, por consiguiente, como peregrinación diaria hacia la muerte, pues trae consigo la dimensión del cansancio, del hastío, del desfallecimiento.

Lo cotidiano impone una tendencia a la muerte, o sea, quien está oprimido por lo cotidiano llega a un punto en que "quiere morir".

Pues el ritmo de lo igual ahoga, angustia. Y la angustia impulsa a salir de ella, a toda costa; de modo que, en todo caso, "es mejor acabar". Se llega, pues a querer acabar, a querer la muerte, a ansiar liberarse en la nada, en aquella aniquilación que rompa de una vez el círculo de repetición de lo idéntico.

O bien busca, lo cotidiano, ser rescatado. Para ello, tiene que salir de sí mismo, tiene que dejar de ser, en algún aspecto al menos, cotidiano.

Ahora bien, siendo lo cotidiano lo repetición de lo igual, de lo no diferente, se rescata únicamente por un acceso a lo "diferente", a lo "nuevo". Así se renueva.

Esto equivale a decir que su rescate está en su *transformación*, en el cambio. Empleamos aquí un lenguaje eucarístico, con el cual queremos ya sugerir una conexión del sacramento del pan con lo cotidiano.

Lo cotidiano es precisamente, aquello que no se transforma, aquello que guarda siempre una forma igual. Necesita, pues, "pasar" a otra cosa; requiere "cesar", dejar de ser lo que es, en algún modo, para transmutarse y convertirse "in melius". Por supuesto que esta transformación de lo cotidiano, que requiere que éste "cese" de algún modo, en sus cotidianidad, no implica una aniquilación, sino su "transfiguración".

Para describir el rescate de lo cotidiano podemos valernos de otro lenguaje eucarístico, el lenguaje de la "participación". La existencia cotidiana, para ser rescatada, requiere participar (comer) de un nivel cualitativamente diferente y superior, que introduzca en sí misma una nueva dimensión. Ha de alimentarse de un pan "supersubstancial" en el que lo cotidiano pueda trascender su nivel mediocre y la historia humana pueda salir de su intrascendencia e insignificancia. Pan, o sea, "vida", "nueva vida", "Vida espiritual", en el que la "sarx", la debilidad cotidiana pueda "convertirse". De modo que el tiempo cotidiano o bien pierda radical y definitivamente su carácter de tiempo, concentrándose en un "momento eterno", en torno a la plenitud de lo "nuevo", o bien, por lo menos, al permanecer aún en el tiempo, adquiera un carácter "progresivo", en que lo cotidiano quede constituido como "pro-gressus", paso hacia adelante, tránsito hacia la Novedad.

Ahora bien, el tiempo cotidiano no es una forma vacía, sino una realidad constituida por el trabajo diario, el esfuerzo de la cultura y del saber, el desarrollo de las relaciones dentro de la comunidad. Es por consiguiente esta realidad humana la que ha de someterse a una transformación, a una conversión, si quiere ser rescatada de la temporalidad cotidiana que la envuelve o encierra. El rescate de lo cotidiano equivale pues a un proceso de transformación del mundo, de la humanidad, de la actividad humana.

4. *Lo cotidiano como espacio celebratorio*

El rescate de lo cotidiano puede ser descrito desde otras categorías.

Lo cotidiano, esto es, aquella dimensión en que la existencia se da como un sucederse de acontecimientos a través de los cuales siempre acontece lo mismo, es liberado con la introducción, en el tiempo humano, de un Acontecimiento único, original. Con la aparición de "un día", de un "hoy" que no sea como los restantes días, sino que resulte ser "el día". Acontecimiento que introduzca realmente, en la existencia humana, la "novedad" y se constituya así en conocimiento, en día, es "hoy", originante, perpetuo, eterno, en día "nuevo" que, reactualizándose en la sucesión de lo cotidiano, haga trascenderlo de su nivel de repetición de lo idéntico.

Tal acontecimiento puede darse en el pasado; ello posibilita a lo cotidiano, que lo prosigue, constituirse como espacio y tiempo de "anámnesis". La existencia cotidiana renace así como lugar del "recuerdo", de la "memoria". De modo que el vivir se da como un "recordar", el presente de cada día, como un "re-vivir" el pasado, como "renovación" esto es, constante introducción, en la sucesión de los días de la Novedad que ya hizo su irrupción.

Tal acontecimiento puede darse también en el futuro. Habiendo acontecido en el pasado, se coronará en el futuro, en el último día: "in novissimo die". Lo cotidiano se configura entonces como "fantasía anticipante" del futuro.

Desde ambas perspectivas, desde ambos polos, pasado y futuro, se introduce un acontecimiento que permite a lo cotidiano tornarse tiempo de celebración; y es entonces que lo cotidiano es redimido, cuando el hombre convierte su existencia diaria en espacio celebra-

torio, es decir, en espacio festivo, dominical: el tiempo se torna lugar de “inauguración” de la vida y de “anticipación” de su plenitud; la historia humana se realiza como conmemoración y anuncio, es decir, como conversión de la conciencia hacia un sentido, acontecido y que ha de acontecer y, por eso, que ya acontece. De este modo, la vida hace lugar a la fiesta auténtica y se torna fiesta. La introducción de la fiesta rompe el ritmo de los días idénticos, de lo cotidiano. La existencia cotidiana es rescatada cuando se le hace posible tornarse existencia “celebrante”.

La celebración implica dos momentos interiores simultáneos. Celebrar equivale, en primer lugar, a aclamar aquel acontecimiento a partir del cual se ha introducido la novedad en la historia humana; la celebración “destaca”, es decir, separa “un día”, “el día”, como superior, del resto de los días, dados como repetición de lo idéntico; así “ensalza”, magnifica y alaba. La existencia se torna espacio de “admiración”, espacio maravillado y laudatorio.

En segundo lugar, celebrar implica un momento de “apropiación” del acontecimiento —pasado o futuro— en el presente celebratorio. Al celebrar se reactualiza (se “repite”, pero ahora hay algo perennemente nuevo para repetir) o se anticipa el acontecimiento original y así se lo apropia. Apropiárselo es participarlo, comerlo. El acontecimiento original —el de la Pascua— puede expresarse en la imagen del “pan descendido del cielo” que es comido en la celebración cotidiana.

Celebrar es equivalente a “bendecir”. Es bendecir —dar gracias, aclamar, festejar— la aparición de la Novedad a través de un acontecimiento inaugurante y epifánico; es “ser bendecido”, apropiarse los frutos de la bendición. De este modo la existencia cotidiana pasa de ser existencia “maldita”, tierra de maldición, que no da frutos, que no ofrece pan, el pan “verdadero” no el pan ilusorio, el pan definitivo y no el pan que pasa — a tierra bendita, o sea bendecida y bendiciente: fecunda, viviente, vitalizante y por consiguiente laudatoria.

III. — LA EUCARISTIA, SACRAMENTO DE LO COTIDIANO

1. *El acontecimiento original y su celebración cotidiana.*

El acontecimiento que aporta *la novedad* original y suprema es la Encarnación, que culmina en la Pascua, la muerte y resurrección

de Cristo. A partir de ese acontecimiento la existencia cotidiana rompe el cerco de lo igual y es rescatada de *su in-diferencia*.

Cristo, Verbo encarnado, muerto y resucitado es la "Palabra", el "Pan descendido"; en base a esa Palabra, la existencia cotidiana comienza ya a poseer un sentido definitivo y es así rescatada de su insignificancia. En torno a ese Pan, la indefinida serie de los días se torna banquete y fiesta.

Encarnación y Pascua constituyen el Misterio proclamado, la Buena Nueva anunciada; anuncio que invita a la alegría y a convertir el tedio cotidiano en celebración.

Esta conversión de lo cotidiano ha de ser realizada a través de la historia, a medida que avauzan los días. Encarnación y Pascua de Cristo, en efecto, se dan como "principio" y han de ser continuamente apropiadas por la existencia cotidiana; se dan universalmente, abarcando todo tiempo y espacio; no se dan, de sí, en la forma de lo cotidiano, antes, por el contrario, en la forma del "día único", irreplicable, aunque apropiable.

Son realizadas en lo cotidiano, en los múltiples espacios y tiempos, a través de la conciencia del hombre que vive lo cotidiano desde la fe, la esperanza y la caridad y a través de la expresión eclesial, visible y testimoniante, de esa fe, esperanza y amor. Es concretamente realizada la novedad pascual, *hic et nunc*, en la Iglesia local, que se reúne en torno al pan eucarístico; Eucaristía que alimenta y construye la Iglesia local.

Así, pues, el vivir cotidiano, implantado en la interioridad teológica, se torna espacio y tiempo interior de celebración, de anámnesis y anticipación. La Iglesia, o sea el hombre, asume la vida festivamente a través de esas virtudes teológicas. La vida de cada día se da ahora como renovación; ahora se puede creer que la vida vence a la muerte, se lo puede esperar; ahora se puede amar, sabiendo que tiene cabida un amor que es más fuerte que la muerte.

La Eucaristía se da como expresión de esa vida cotidiana convertida en espacio celebratorio, y, a la vez, como exigencia y dinamismo que impulsa a la continua celebración. El signo eucarístico es signo de celebración; la gracia eucarística se ordena a mantener viva la celebración cotidiana de la existencia convertida, por el Bautismo, en espacio litúrgico, en tiempo sagrado, en Templo que aloja al Espíritu.

Queda así constituida la Eucaristía como culmen de la existencia eclesial, que es existencia celebrante. Sacramento de lo cotidiano, ella celebra que el Acontecimiento primordial, la novedad introducida por la Encarnación y la Pascua, se establecen en la vida cotidiana del hombre.

Esto tiene diversos aspectos.

2. *Sacramento de la transformación del mundo*

La Eucaristía celebra que Cristo ya ha venido, que ya ha resucitado y está por consiguiente activamente presente en el mundo; Cristo, retornado al Padre por su Ascensión, ha permanecido no obstante presente en su Espíritu y en el símbolo del pan eucarístico. Celebra, pues, la Eucaristía el hecho de que ya ha sido introducido en el tiempo uniforme, en lo igual de lo cotidiano un principio de transformación y transfiguración. El pan “celestes”, el pan “que ha de ser entendido espiritualmente” ya ha descendido, de modo que la “sax” puede participar de lo que no perece y gustar el nuevo sabor de las cosas.

Significa, pues, este sacramento, celebratoriamente, que el tiempo cotidiano, el tiempo uniforme, en el que nada era nuevo y estaba por consiguiente dominado por el tedio, ya ha sido superado y trascendido; que el tiempo cotidiano, como repetición de lo idéntico siempre detenido cualitativamente y encerrado en sí mismo, se ha tornado “reversible” hacia un Acontecimiento pasado absolutamente “original”, “prospectivo” de un Acontecimiento escatológico, que lo embarga festivamente; que se ha tornado “progresivo”: ha dado el tiempo, principalmente, un salto hacia lo “diferente”, hacia la Novedad pascual escatológica y sólo le resta la tarea —tarea ardua por otra parte— de caminar cotidianamente hacia esa novedad que ya, radicalmente, se ha apropiado.

La Eucaristía significa por lo tanto, ritualmente, que la existencia cotidiana está llamada a ser transformada; que su transformación está en vías de realización y que dicha transformación no será “detenida”, sino coronada, consumada. Esa existencia, toda la realidad que ella implica, está llamada a convertirse finalmente en Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

Esto significa el pan eucarístico. Pan que, con todas sus conexiones e implicaciones simbólicas, es asumido y trascendido en la celebración eucarística y así incorporado con su significación “natural” o “temporal” a un sentido pascual, nuevo y global.

Lo que es asumido por el sacramento eucarístico es la significación natural y espontánea del pan. Pan que, como decíamos, está en relación con el trabajo humano, con el sustento y el descanso del hombre, con la "palabra" y la relación al "otro"; pan que, en definitiva, significa la inmensa y cotidiana transformación que se opera en las cosas del mundo para dar lugar al hombre; en la persona humana para dar lugar al "otro"; o sea, a la comunidad; en la comunidad para dar lugar en sí misma a Cristo recapitulador. Transformación de la tierra, mediante el trabajo, en pan; del pan en vida humana; de la vida en "palabra", esto es, en un sentido que, como el pan, busca ser asimilado por la conciencia del hombre que vive históricamente; pan material que se parte con el otro (se comparte) y pan de la palabra que se expresa al otro, el cual se constituye así en aquel en quien en definitiva nos transformamos por el amor. Transformación ésta constitutiva de lo cotidiano, que es rescatada de la última amenaza de la monotonía cotidiana al adquirir su sentido definitivo en el último "paso" de la comunidad humana a "Cuerpo del Señor": en ese paso la comunidad queda incorporada, asimilada a la Divinidad, y cada hombre, cada "miembro" descubre al otro, al hermano, en su extensión católica, en su perennidad y en su profundidad de imagen de Dios. Dios, y en Dios el hombre y el mundo, constituyen la profundidad inabarcable, inagotable, y, por eso, la gran Novedad que rescata a lo cotidiano de su indiferencia. En ese "paso" queda el mundo consagrado, dedicado a lo Nuevo. "Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin... A todos les libera para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial"⁵. El texto conciliar tiene evidentes matices de Teilhard de Chardin, quien escribía: "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

⁵ Conc. Vat. II, *Const. past. Gaudium et Spes*, n. 38.

mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas, ¿no es acaso la Hostia definitiva que quieres transformar? El crisol efervescente en el que se mezclan e hierven las actividades de toda substancia viviente y cósmica, no es el cáliz doloroso que Tú quieres santificar?... Que se repita también hoy, y mañana y siempre, hasta que no esté totalmente cumplida la transformación, la divina palabra: "Este es mi Cuerpo"⁶.

3. *Sacramento de la muerte cotidiana*

La Eucaristía significa que el misterio de la Encarnación y Pascua de Cristo es participado todavía en el tiempo cotidiano, asumiendo, por lo tanto, la figura del tiempo. Simboliza este sacramento que Cristo ya ha venido y resucitado pero también que El debe todavía retornar, que la Parusia no ha tenido aún lugar. Signo de anticipación escatológica, no es sin embargo la Eucaristía el banquete escatológico; anuncia, hasta que el Señor retorne, su muerte. Indica, por consiguiente, la presencia y persistencia del tiempo.

La comunidad cristiana celebra de este modo, en la Eucaristía, que la Encarnación y la Pascua han introducido ya su novedad en la historia, como principio de transformación real del mundo y de superación del tiempo; anuncia, no obstante, que la existencia cristiana ha de asumir aún la forma temporal, que dicha existencia está aún bajo la forma del tiempo, es decir, bajo la ley de la imperfección, del límite y de la muerte.

Recuerda la Eucaristía que el Verbo se ha encarnado en lo cotidiano y que sus discípulos han de asumir, estando aún en el tiempo, la forma de lo cotidiano.

La celebración eucarística es participación del acontecimiento original de la Pascua; la novedad pascual, el pasar de la muerte a

⁶ Teilhard de Chardin, *Le Prêtre*, 1918. Sobre el tema de este apartado puede verse: Férét H. M., *Messe et eschatologie*, en *La Maison-Dieu*, 24 (1950), pp. 46-62; Scheffczyk, L., *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, hg. v. M. Schmaus, München, 1960, pp. 156-178; Smulders P., *La vision de Teilhard de Chardin: Essai de réflexion théologique*, París, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 254-268; Masi R., *Teologia delle realtà materiali alla luce del misterio eucaristico*, en *Studi eucaristici. Atti della settimana internazionale di alti studi teologici e storici. Orvieto 21-26 Sett. 1964*; Orvieto, 1966; págs. 173-200 De Baciochi J., *La doctrine eucharistique du Concile Vatican II*, en *Parole et pain*, n. 21, 1967, pp. 269-284.

la vida se introduce realmente en lo cotidiano convertido en ámbito celebratorio que se apropia la nueva vida. Pero a la vez, la novedad pascual, la nueva dimensión de la vida está amenazada por lo cotidiano, en tanto tendencia de la vida al decaimiento vital, a la muerte.

La nueva dimensión de la vida introducida por la Pascua de Cristo rescata lo cotidiano pero asumiéndolo. De este modo la nueva vida, la "vida pneumática, espiritual", se torna vida expuesta, a la vez puesta y amenazada.

La Eucaristía se inscribe en el orden sacramental como aquel sacramento ordenado a mantener una vida pascual puesta en riesgo por lo cotidiano, o sea, expuesta a recaer en la repetición de lo viejo y a hacer retornar al hombre a su antigua condición. Sacramento de una vida que ha de ser cotidianamente rescatada de lo cotidiano.

4. *Sacramento de la peregrinación*

En correspondencia con su función asume la Eucaristía la forma ritual del pan, del alimento que se come diariamente; asume la forma simbólica del "viaticum" que alimenta en la peregrinación cotidiana.

La introducción de la novedad pascual hace, en efecto, que lo cotidiano se transforme de tiempo errante en tiempo peregrino. Tiempo errante, es decir, que giraba sobre sí mismo, sobre lo mismo, sin obtención de lo nuevo; tiempo peregrino, esto es, tiempo "encaminado". La Eucaristía es pan del caminante.

Es en esta perspectiva que, mientras en el Bautismo se ve el símbolo de aquel acto por el que el hombre es iniciado en la participación de la nueva vida pascual —generatio— y, en la Confirmación el signo de quien llega a la madurez de la vida en Cristo —perfectio—, por el contrario, la Eucaristía es considerada como el símbolo ritual de la "conservación" de la nueva vida adquirida en el Bautismo y madurada en la Confirmación⁷.

La función de la Eucaristía, en la vida cristiana es la *conservación*, el mantenimiento de lo nuevo. Esto tiene evidentemente un carácter cotidiano: mientras que el "nacer" es de un día, y el acceso

⁷ Cfr. S. Tomás, III, 65, 1; 73, 1, corp. et ad lm.

a la madurez se ubica en un determinado momento de la vida, en cambio es cotidiana la tarea de comer y alimentarse, ya que es cotidiano el agotamiento de la vida, el gasto de energías, el descenso del tono vital, la debilidad, la "proximitas mortis".

Habrà que cuidar de no dar a la función conservadora de la Eucaristía una interpretación minimista. El concepto de "conservarse" no ha de ser traducido a la idea de mantenerse en un mínimo vital, débil, pero que, al fin de cuentas, se mantiene. Cuando se quiera captar la intención profunda de este sacramento, habrá que evitar dejarse arrastrar inconscientemente por la imagen de una comunión frecuente, entendida como yuxtaposición rutinaria de actos que, cada día, impedirían que se cortara el débil hilo del que depende nuestra vida espiritual o que, automáticamente, aumentarían cuantitativamente la gracia: esto significaría degradarlo a una forma de cotidianidad, de repetición no vivida e indiferente de lo mismo, que es precisamente aquello de lo que quiere rescatar.

La profunda intención de la Eucaristía consiste en mantener un tono vital (pascual) alto, en estado de salud, de fuerte salud. Como dice S. Tomás la Eucaristía está destinada a mantener no solamente la vida, una vida latente, retenida, sino la *virtus*⁸, esto es, el dinamismo vital, actualizándolo. El nivel preciso en que se ubica el efecto de la Eucaristía es el del "acto", no simplemente el del hábito. Busca que el sujeto actúe, que prorrumpe en acto. Según suele decirse intenta aportar un cierto "fervor", un cierto bullir de la vida, un "actuarse" de la vida para que no quede retenida en potencias dormidas, puramente latentes y quietas. El fervor es un cierto rebosar, desbordar vida.

De aquí que el concepto de "conservación" haya de ser traducido a este otro: el de "progresión", esto es, al clásico concepto de "augmentum gratiae", que es una sucesiva y creciente radicación en la vida cristiana y una siempre más intensa actualización de la misma. La Eucaristía recuerda así que la vida cristiana tiene un carácter evolutivo, escatológico, e impone acometerla cotidianamente como un "comienzo", como reviviscencia pascual, esto es, como cotidiana vivencia de la Novedad, que por ser Novedad perenne es inagotable y se ofrece como realidad que ha de ser descubierta cotidiana y progresivamente.

⁸ Cfr. S. Tomás, III, 65, 1.

Otras fórmulas con las que la tradición teológica describe los efectos de la Eucaristía están en conexión con este motivo de la “conservación” de la vida cristiana, entendiendo esa conservación como renovación cotidiana de la vida con el vigor del comienzo, como mantenimiento de la madurez y de cierto confort espiritual.

La conservación, el mantenimiento de la tensión vital es realizado a través de una “fortificación”, o sea, de una especie de aumento y reserva de energías vitales; de allí que el lenguaje eucarístico use estas fórmulas: “roborat spiritualem vitam hominis”⁹; o bien “confirmat”¹⁰; el concepto de “confortar”¹¹ puede significar esto mismo: mantiene un bienestar vital.

Pues conserva, por eso la Eucaristía “preserva”; aquí se ubica este sacramento entendido como medicina y antídoto: “per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus et spiritualis medicina”¹²; al fortalecer, al acumular energías, preserva de la enfermedad y de la debilidad. Desde el punto de vista de una psicología de la vida cristiana y, concretamente, de la vida cotidiana, se debería revisar y reformular la conexión de la Eucaristía con lo que S. Tomás llama la “labilitas”¹³, esa especie de tendencia a “declinar” que trae la sucesión diaria; también con la “tuitio”¹⁴ poniéndola en relación con el aspecto de “tentación” cotidiana y de “insecuritas”, es decir, aquella duda y angustia que tornan la vida cristiana incierta y ausente de sentido; finalmente con el infantilismo que amenaza la vida cristiana: si la Confirmación es el sacramento de la madurez cristiana y la Eucaristía está ordenada a conservar esa madurez, ésta debería ser reflexionada como sacramento que preserva de retornar a una infancia espiritual, entendida como inmadurez.

Si el sujeto pierde energías —y las pierde, pues lo cotidiano trae de sí una pérdida, un desgaste de energías— la Eucaristía, según se expresa nuestro lenguaje tradicional, restituye, reconforta, restaura¹⁵. Con ocasión de este tipo de lenguaje habría también que refor-

⁹ S. Tomás, III, 79, 6.

¹⁰ S. Tomás, ib.

¹¹ Conc. Trident. Sess. XIII, *Decr. de ssma. Eucharistia*, cap. 8, DB. 875, 882.

¹² S. Tomás, III, 79, 6; Cfr. Conc. Trid. loc. cit. 875.

¹³ Cfr. III, 65, 1.

¹⁴ S. Tomás, III, 74, 1.

¹⁵ Cfr. Conc. Trid. loc. cit. DB. 822, 875; S. Tomás, III, 79, 4.

mular la conexión de este sacramento con lo que la teología espiritual ha llamado la "tibiaza"; esa tibiaza que es, sin duda, uno de los aspectos más característicos de lo cotidiano.

Una vida que se conserva en su madurez, que mantiene su dinamismo y una progresividad continua, que supera la dejadez diaria encuentra su coronamiento, indudablemente, en un gozo interior. Las fórmulas clásicas expresan que la Eucaristía está destinada a suscitar en el que la recibe un deleite y una satisfacción; deleita y sacia; su efecto consiste en una "laetitia spiritualis"¹⁶.

También estas fórmulas deberían ser repensadas y puestas en relación con el concreto sentimiento de la vida que poseemos en la actualidad. Es indudable que el hombre está penetrado en gran parte por una forma de sentir burguesa. Entre los aspectos que ello implica, relacionados por otra parte con el sentimiento "cotidiano" de la existencia, están la inseguridad, la saciedad y la insatisfacción. Los tres aspectos parecen estar ligados con una escasa capacidad de encontrar y poseer la verdad, el sentido de las cosas y de la existencia individual y colectiva. La inseguridad, como incapacidad de radicar la verdad en la subjetividad y, por tanto, en la afectividad profunda; la verdad nos afecta desconfiadamente. La saciedad, como fin de un proceso en que se ha agotado rápidamente la única verdad aceptable, o sea, la verdad cierta y constatable, segura, y, por consiguiente, delimitada, amputada y reducida: como ser, la pequeña verdad de la profesión, del futuro individual intratemporal; proceso concluido consecuentemente en la insatisfacción de un espíritu al que se han puesto límites y que acaba encontrando viejo, muy sabido, sin novedad, sin imprevistos siquiera, su propio "proyecto" vital y su "entorno" mundano profundamente empuñecido.

En este contexto la Eucaristía parece ser un llamado y una presencia activa de Cristo en orden a despertar en el hombre la conciencia de lo ilimitado de la Verdad y el sabor de un sentido al que no se le pueden poner fronteras. Un llamado a vivir la "Palabra" desde una connaturalidad afectiva que suscite una entrega confiada, imposible de controlar, hacia lo Inconstatable. Una persuasión de que no dominamos la Verdad sino que ella se va apoderando progresivamente de nosotros. Una invitación a presentir constantemente el ámbito del Misterio y a suscitar correspondientemente una capacidad de sorpresa, de admiración, esto es, un apasionamiento por la vida cuyo sentido es anunciado y cotidianamente reinterpretado.

¹⁶ S. Tomás, III, 74, 5; cf. 73,6.

tado por la Palabra. Así sería efectivamente este sacramento una contribución a nuestra "laetitia spiritualis", a una satisfacción real por poseer aquello que nunca acabará de ser totalmente descubierto y poseído y que, por consiguiente, no producirá tedio y hartura.

5. *Sacramento de apetencia espiritual*

La Eucaristía, como venimos diciendo, conserva la vida espiritual del individuo. Hay que evitar, no obstante, una visión unilateralmente espiritualista o individualista de la incidencia de este sacramento sobre el hombre.

La Eucaristía conserva en su nivel pascual al alma y al cuerpo, al hombre entero. Solamente entendiéndola en toda su amplitud reproduciríamos aquí la fórmula que describe a este sacramento como "cibus animae", que, por prestarse a equívoco, preferiríamos fuera suprimida de la predicación y la catequesis.

La Eucaristía conserva la vida del cuerpo. Esto no puede entenderse, desde luego, en el sentido que impediría al hombre morir; tampoco en el sentido de que depositara en el cuerpo humano algo que luego le hiciera resucitar. No obstante la Eucaristía, como lo indica el tema patristico y litúrgico, ha de ser vivida y pensada en relación al cuerpo.

Pensamos que esta relación se establece no sólo en orden a la resurrección escatológica del cuerpo, como si dicha resurrección estuviera totalmente desconectada del proceso temporal de la vida cristiana, sino también en orden a la etapa temporal y mortal del hombre, que prepara su resurrección final.

Esta incidencia de la Eucaristía en el cuerpo se verifica, pensamos, por mediación del espíritu humano. Alimentando un espíritu, que está encarnado, la Eucaristía incide en la dimensión corpórea de ese espíritu. Concretamente ello se verifica a través de una profundización que va realizando la conciencia humana de su propia encarnación corpórea; concientización evidentemente iluminada desde el nivel de la fe y de la gracia sacramental correspondiente. Se lleva así a cabo una autocomprensión del propio cuerpo que implica un aspecto unitivo, esto es, de más profundo arraigue del espíritu en el cuerpo y por consiguiente de mayor vitalización del cuerpo. También, para explicitar un aspecto que juzgamos de importancia, pen-

samos que la gracia eucarística está llamada a operar e intensificar una siempre mayor *apetencia* y amor del espíritu hacia el orden corpóreo; apetencia que puede ser tematizada en alguna forma por la conciencia pero que, radicalmente, se ubica en un nivel profundo, “preconsciente” o “supraconsciente”, del espíritu¹⁷. Esta apetencia, esta “voluntad del propio cuerpo” es unitiva, salvadora y vivificante del cuerpo.

Es a través de esta autocomprensión y voluntad del propio cuerpo que la gracia eucarística incide en él. En orden a la resurrección ello significa concebirla como un ejercicio y tarea del mismo hombre, del espíritu humano que, desde su comprensión y apetencia, retoma su cuerpo, uniéndoselo, encarnándose en él definitiva y plenamente.

Esta incidencia de la Eucaristía en el cuerpo se verifica ya ahora, “mientras peregrinamos en el cuerpo”; fórmula ésta de corte dualista, que ha de ser corregida por la idea que peregrinamos “hacia nuestro cuerpo”. En cierto modo “fuera del cuerpo”, esto es, divididos por diversas formas de muerte y separación, nuestro dinamismo espiritual se encamina hacia una más profunda unidad y recíproca transparencia entre cuerpo y espíritu, hacia aquella forma de existencia en la que el espíritu pueda retener su propia encarnación.

Podemos añadir que ya ahora el espíritu humano busca y se esfuerza por enraizar más su propia encarnación corpórea, ensayando, con formas todavía lejanas tal vez pero anticipantes, la resurrección final. Hemos de decir, por lo menos, que la gracia eucarística está ordenada a que el espíritu, a través de esta historia temporal, haga la profunda experiencia de su cuerpo y ahonde, aun a través de las mismas formas de angustia mortal, la apetencia hacia su carne. Bajo esta perspectiva la muerte es, posiblemente, la última y más honda experiencia temporal del cuerpo, a través de su pérdida y de una intensificación al máximo del deseo y eficacia del espíritu en orden a la resurrección. Dar, entregar para recobrar: la muerte se torna así en experiencia mística de la vida.

No está de más agregar, para que el tema no quede simplemente implícito, que el concepto de “cuerpo” va más allá de lo que sugiere la simple individualidad corpórea; va también más allá de la idea de “substancia corpórea”. A este concepto de “cuerpo” van anudados

¹⁷ Tomo las fórmulas de J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Desclée de Brouwer, 1967, págs. 50-52.

el cosmos material, el trabajo como acción del espíritu encarnado sobre el cosmos, y, por lo tanto, una cierta experiencia escatológica de los valores materiales temporales; también la comunicación de las conciencias a través de la expresión corpórea; la capacidad de una lectura simbólica del mundo material a través de una afinación de la captación de la estructura análoga de la realidad, es decir, de las profundas e invisibles “correspondencias” del orden corpóreo con el orden del espíritu humano y aun del Logos revelado.

Dentro de este contexto puede inscribirse la fórmula que califica a la Eucaristía de “cibus animae”, o de “pan espiritual”: “alma”, “espiritual”, lejos de excluir, incluyen aquí positivamente todo el orden corpóreo.



La Eucaristía actúa a nivel del amor, de la “caritas”, de la apetencia del hombre. Esto explica que este sacramento esté puesto en conexión con el amor al prójimo por toda la tradición cristiana. La Eucaristía conserva (fortalece, preserva, restaura, da una “laetitia”) en el nivel de la relación al “otro”. No es éste un tema que nos corresponde desarrollar. Sin embargo, a este respecto, queremos hacer tres breves observaciones.

La primera de ellas se refiere al carácter dinámico, expansivo, o sea, comunicativo y progresivo de esa “caridad” dada como efecto de la recepción de este sacramento. La Eucaristía construye la comunidad eclesial: no sólo ni principalmente porque en torno a ella se reúne visiblemente la asamblea cristiana, sino también porque reúne las conciencias, las intercomunica y mueve a salir al encuentro de nuevas conciencias a quienes se comunique la experiencia de la Buena Nueva, la experiencia de la “Palabra”, de la “Sapientia”, y a ahondar en común, a través de la historia, el sentido que hay que ir construyendo con una acción que exige ser decidida desde la caridad. Habría que releer y reflexionar aquí diversos textos del Concilio Vaticano II.

La Eucaristía se ordena a conservar y preservar la búsqueda y experiencia cristiana del “otro” realizada desde la caridad, lo cual implica poner en juego no solamente la afectividad, sino la eficacia; no sólo la palabra, sino también la acción; una acción que

busca actuar sobre el mundo, sobre la sociedad y la historia, para construir un Reino en que todos realicen la experiencia de la fraternidad. Esto presupone una vocación de martirio, una disposición a entregar la propia vida por Dios o por aquel que en esta tierra lo representa como "imagen": el hombre. Solamente por Dios o por el hombre (y ambas fórmulas coinciden profundamente) es lícito dar la propia vida, como indica nuestra fe; pero, como también dice nuestra fe, por Dios y por el hombre, se ha de dar la vida. Rehaciendo un amor que, en virtud de lo cotidiano, tiende a debilitarse, la Eucaristía busca mantenernos en una relación al otro que supera el orden de la simple justicia y se nos presenta como invitación a la entrega y al martirio. La gracia eucarística pone en nosotros esta vocación y exigencia y así nos enfrenta nuevamente a la muerte desde otro ángulo, pero con la misma intención: la de construir el "Cuerpo de Cristo" a través de la integración del orden corporal y cósmico en el centro espiritual de la conciencia, a través también de la integración de las conciencias intercomunicadas, recíprocamente dedicadas unas a otras, bajo Aquel que es Cabeza del Cuerpo.

LUCIO GERA