

MISTERIO MANIFESTADO: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EUCARISTÍA EN SU CONTEXTO LITÚRGICO¹

Mystery manifested: Toward a phenomenology of the Eucharist in its liturgical context

Christina M. Gschwandtner

Departamento de Filosofía, Fordham University, Bronx, New York, USA.

gschwandtner@fordham.edu

TRADUCCIÓN

Francisco Novoa-Rojas (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile).

fnovoa@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

Resumen

Este artículo explora tres análisis fenomenológicos contemporáneos de la Eucaristía realizados por los fenomenólogos franceses Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste y Emmanuel Falque. Se argumenta que sus descripciones son demasiado excesivas e individuales, ya que no tienen en cuenta el contexto litúrgico más amplio para la experiencia eucarística. La segunda parte de la discusión busca desarrollar una explicación fenomenológica alternativa de la experiencia eucarística que tome en serio la Eucaristía como un fenómeno corporal y comunitario que se encuentra dentro de un horizonte litúrgico y que requiere una intencionalidad litúrgica para ser preparada y dirigida hacia ella.

Palabras clave: eucaristía, liturgia, fenomenología, Jean Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Falque.

¹ La referencia a la versión original: Gschwandtner, C. M. (2019). Mystery manifested: Toward a phenomenology of the Eucharist in its liturgical context. *Religions*, 10(5), 315.

Abstract

This article explores three contemporary phenomenological analyses of the Eucharist by the French phenomenologists Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, and Emmanuel Falque, arguing that their descriptions are too excessive and individual, failing to take into account the broader liturgical context for eucharistic experience. The second part of the discussion seeks to develop an alternate phenomenological account of eucharistic experience that takes Eucharist seriously as a corporeal and communal phenomenon that is encountered within a liturgical horizon and which requires a liturgical intentionality to be prepared for and directed toward it.

Keywords: eucharist, liturgy, Phenomenology, Jean-LucMarion, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Falque.

La reflexión filosófica sobre los sacramentos -especialmente la Eucaristía- tiene una larga historia. El Aquinate emplea y altera las categorías aristotélicas de sustancia y accidentes para su exposición de una ontología eucarística; Descartes discute el impacto de los nuevos conocimientos de la física sobre la epistemología de la Eucaristía en varias cartas a Martín de Mersenne; Leibniz intenta reconciliar a luteranos y calvinistas con una interpretación "monádica" de la sustancia eucarística; Hegel emplea una filosofía natural del organismo vivo como argumento para una interpretación luterana de la Eucaristía como realidad sacramental (Alexandrescu 2007; Backus 2011; Fouke 1992; Finn 2015-2016). Tales explicaciones filosóficas de los sacramentos han sido metafísicas, ontológicas, epistemológicas, físicas o biológicas, incluso hermenéuticas. Quizá el enfoque más reciente y seguramente uno de los más fructíferos sea el fenomenológico. Varios filósofos franceses contemporáneos han empleado herramientas fenomenológicas derivadas de Edmund Husserl y Martin Heidegger para articular un relato filosófico de la experiencia religiosa, en el que los análisis del sacramento de la Eucaristía desempeñan un papel destacado.

¿Qué puede aportar la fenomenología a nuestra comprensión y encuentro con los sacramentos? La fenomenología es el estudio de nuestra experiencia de los fenómenos, de sus modos de manifestación y revelación, de las maneras en que los aprehendemos y

experimentamos. A diferencia de los enfoques de las ciencias sociales, la fenomenología no se ocupa principalmente de la experiencia empírica -cómo esta o aquella persona puede experimentar un acontecimiento específico en un momento determinado- sino más bien de las estructuras más amplias de la experiencia con el fin de determinar qué tipo o clase de experiencia es, sus diversos modos de manifestación y cómo revela algo sobre la condición humana. La primera fenomenología filosófica excluía a menudo cualquier consideración sobre la experiencia religiosa, que consideraba demasiado esotérica o trascendente, para centrarse en cuestiones de percepción, imaginación o memoria y en las formas en que se experimentan los fenómenos a través de la temporalidad, la espacialidad, la corporalidad, la afectividad, es decir, las propias estructuras dentro y a través de las cuales se produce la experiencia². Cada vez más, filósofos contemporáneos como Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Falque y otros, han sugerido que un enfoque fenomenológico también podría ser provechoso para analizar la experiencia religiosa, la fe y los sacramentos. En casi todos estos pensadores se encuentran referencias a la Eucaristía en particular.

Esta contribución se centrará en tres de los análisis fenomenológicos más completos de la Eucaristía: el de Marion, el de Lacoste y el de Falque, sugiriendo que cada uno destaca algún aspecto de su fenomenalidad, cómo se da el fenómeno, cómo se recibe el fenómeno y cómo implica e ilumina una noción particular de corporeidad. El artículo expondrá y evaluará críticamente esas propuestas, mostrando que siguen siendo demasiado propensas a considerar la Eucaristía aislada de su contexto litúrgico y ritual. Por esta razón, estos análisis de la fenomenalidad de la Eucaristía tienden a describirla como un fenómeno solitario y excesivo, ignorando las dimensiones corporativa, corporal y comunitaria de la experiencia eucarística dentro de su marco litúrgico. Se propondrá, en cambio, que prestar más atención a cómo se experimenta la Eucaristía en sus dimensiones espacial, temporal, corpórea y afectiva dentro del entorno comunitario y eclesial proporcionará una explicación fenomenológica más completa y adecuada de la misma como experiencia religiosa genuinamente humana. Tal explicación también podría

² Este es el caso de los fenomenólogos filosóficos "clásicos" como Husserl, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty. Otros pensadores, tanto filósofos como Scheler, Stein y Walther o de otros campos como Otto, Eliade, Kristensen y van der Leeuw, se basaron en la fenomenología para analizar los fenómenos religiosos. Véase mi breve estudio e introducción a estos pensadores (Gschwandtner 2019), especialmente la Parte I. (La Parte II se centra en los pensadores franceses, algunos de los cuales se analizan en el presente ensayo). Cabe destacar también el libro de Robert Sokolowski sobre la manifestación eucarística (Sokolowski 1994), que se inspira en la fenomenología de Husserl.

atenuar parte del énfasis en la naturaleza excesiva y extraordinaria de este fenómeno, que a menudo implica que, si los sacramentos no se experimentan de una manera tan intensa, la persona no tiene una creencia genuina o es culpable de alguna manera. Un análisis más amplio del marco litúrgico de la experiencia eucarística revelará no solo cómo se manifiesta su "misterio" a través y dentro de la experiencia "ordinaria" o incluso mundana, sino también cómo dicha experiencia litúrgica orienta hacia la participación eucarística y prepara para ella. Es decir, un análisis fenomenológico de la experiencia eucarística requiere un relato de la intencionalidad litúrgica.

1. Jean-Luc Marion: La Eucaristía como don abundante y abandonado

La Eucaristía es un tema frecuente en los escritos de Marion. Ya en su primer *God without Being* –principalmente un tratado polémico contra un cierto tipo de heideggerianismo en Francia– defiende una *teo*-logía basada en el acontecimiento de la Eucaristía (Marion 1991, pp. 139-58)³. Así pues, el ensayo no se centra necesariamente en la Eucaristía como experiencia religiosa, sino que la emplea para decir algo sobre la actividad de teologizar. Marion propone una ‘hermenéutica eucarística’ que permitiría a Dios pronunciar la interpretación "correcta" a partir de la Palabra revelada en el "momento eucarístico" (Marion 1991, pp. 151, 153)⁴. Insta al teólogo a pasar al "punto de vista de Dios" y a hablar teología solo desde esta perspectiva (esencialmente episcopal) (Marion 1991, pp. 149-52)⁵. En un capítulo posterior del mismo libro, ofrece un análisis de la presencia eucarística que trata de defender un relato particular de la transubstanciación frente a las interpretaciones que se centran en la recepción por parte de la comunidad en el intento de combinar una perspectiva "subjetiva" y otra "objetiva"

³ Véase también su ensayo “*The Gift of a Presence*” (Marion 2002a, pp. 124-52). Este texto analiza los relatos de la ascensión.

⁴O, más detalladamente: "El Verbo interviene en persona en la Eucaristía (en persona, porque sólo entonces manifiesta y realiza su filiación) para realizar así la hermenéutica. Sólo la Eucaristía completa la hermenéutica; la hermenéutica culmina en la Eucaristía: la una asegura a la otra su condición de posibilidad" (1991, p. 150). Explora esto con más detalle en su análisis de la historia de los discípulos de Emaús, que culmina con el reconocimiento de Cristo cuando parte el pan (y desaparece). Aquí, también, Cristo proporciona la interpretación correcta y la "intencionalidad" para lo que la abrumada intuición de los discípulos no puede captar. (Marion 2017, pp. 136-43).

⁵ O, más sucintamente: "Si, en primer lugar, la teología como teología intenta la hermenéutica de las palabras a la vista, por tanto también, desde el punto de vista de la Palabra, si la Eucaristía ofrece el único lugar hermenéutico correcto donde la Palabra puede decirse en persona en la bendición, si finalmente sólo el celebrante recibe autoridad para ir más allá de las palabras hasta la Palabra, porque sólo él se encuentra investido *in persona Christi*, entonces hay que concluir que sólo el obispo merece, en sentido pleno, el título de teólogo" (1991, p. 153; el subrayado es suyo).

(Marion 1991, pp. 161-82)⁶. Estos dos relatos han sido ampliamente criticados, especialmente por su tenor fuertemente jerárquico (por ejemplo, Mackinlay 2004; Wallenfang 2010)⁷. Tras desarrollar mucho más su enfoque fenomenológico en obras como *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness or In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (Marion 2002c), la obra posterior de Marion vuelve al tema de la Eucaristía en varios ensayos mucho más explícitamente fenomenológicos (Marion 2017, especialmente los capítulos 8, 10 y 11)⁸.

Probablemente el relato más completo es su *The Phenomenality of the Sacrament*, que puede decirse que representa su posición madura (Marion 2017, pp. 102-15)⁹. Comienza sosteniendo que la fenomenología es un método apropiado para la teología cristiana y los fenómenos de la experiencia cristiana, porque tanto la fenomenología como el cristianismo parten de la noción central de revelación o manifestación y tratan de desplegar su significado. La Eucaristía reúne lo visible y lo invisible lo invisible manifestándose de algún modo a través de los elementos visibles –de un modo esencialmente fenomenológico¹⁰. Marion explica los modelos tradicionales del sacramento –como sustancia invisible en accidentes visibles, como causa invisible de un efecto visible, o como signo visible de una realidad invisible– y encuentra que su núcleo fenomenológico es el de un don totalmente abandonado: en cada caso, el sacramento "se da a sí mismo sin retirarse hasta el punto del abandono" (Marion 2017, pp. 106-8; la

⁶ El lenguaje de unificación de lo subjetivo y lo objetivo se emplea en la página 181. Curiosamente, este segundo ensayo está "fuera" del texto normal (en un epílogo llamado "*Hors-Texte*"), mientras que el otro ensayo sobre la Eucaristía es el capítulo final "dentro" del texto. Ninguno de los ensayos emplea todavía un lenguaje explícitamente fenomenológico. De hecho, en el segundo ensayo dice claramente que su "tarea aquí sigue siendo teológica" (1991, p. 171).

⁷ Marion se defiende de algunas de estas críticas en su entrevista con Richard Kearney (Kearney 2004, pp. 15-32, especialmente pp. 21-22). Véase también mi análisis de la *Spirituality of adoration* de Marion (Gschwandtner 2017, pp. 188-217) y el capítulo final de mi *Degrees of Givenness* (Gschwandtner 2014, pp. 170-92).

⁸ Muchas de las piezas incluidas en este texto (2017), así como las de una colección anterior (Marion 2008), fueron originalmente artículos de la revista católica *Communio*. Marion fue el primer coeditor de la edición francófona de *Communio*. Así pues, los ensayos fueron concebidos originalmente como piezas teológicas escritas para un público católico romano.

⁹ Lo que sigue en el resto de este párrafo es un breve resumen de este ensayo. El ensayo se publicó por primera vez en 2001; está confirmado por argumentos similares en 2008 y sus Conferencias en Gifford (aunque centradas en la Trinidad y no en los sacramentos), publicadas como *Givenness and Revelation* en 2016.

¹⁰ Véase también su análisis de *mysterion* y *apokalypsis* en las conferencias de Gifford (Marion 2016, pp. 76-77). (Un crítico anónimo sugirió que podría haber una influencia palamita oculta en la obra de Marion, como que la esencia de Dios sigue siendo totalmente trascendente y misteriosa, mientras que la manifestación se produce a través de las energías divinas. Es cierto que Marion subraya que no tenemos acceso a Dios como tal y que lo divino debe permanecer siempre incomprensible, al tiempo que afirma que Dios se revela y es "efectivo" dentro de la fenomenalidad. Sin embargo, aunque Marion apela a menudo a Dionisio el Areopagita y ocasionalmente a Gregorio de Nisa, no se compromete con la tradición patrística oriental posterior y en ocasiones se muestra bastante desdén con la ortodoxia oriental contemporánea. También rechaza rigurosamente cualquier lenguaje de *ousia*, esencia, sustancia o ser para lo divino y es crítico con el lenguaje aristotélico de *energeia*, especialmente en lo que se refiere a acto y potencia. Jones explora en detalle las fuentes patrísticas del pensamiento de Marion (Jones 2011).

misma frase se reitera tras el análisis de cada modelo). De ahí concluye que "para definir la fenomenalidad del sacramento, hay que ver que en él lo invisible se traduce, se entrega y se abandona a lo visible hasta el punto de aparecer en él como lo invisible que sigue siendo" (2017, p. 108). El don de la revelación puede aparecer en la Eucaristía precisamente porque se entrega tan plenamente que protege su invisibilidad al agotarse kenóticamente en lo visible. Nunca podemos señalar el cuerpo y la sangre de Cristo – permanecen invisibles– precisamente porque se manifiestan totalmente dentro de las especies visibles del pan y el vino. La encarnación se realiza enteramente y en plena inmanencia; no se retiene ningún resto de pura trascendencia, sino que toda ella se da y se entrega.

Esto concuerda con el proyecto fenomenológico más amplio de Marion, que trata de articular una fenomenología en la que el fenómeno toma la iniciativa y su manifestación y significado se despliegan por completo a partir de cómo se da a sí mismo, en lugar de serle impuestos por la conciencia de quien los experimenta. Es decir, algunos fenómenos –como los ricos acontecimientos culturales, las bellas obras de arte, el tacto íntimo de la carne amorosa, el rostro del prójimo humano o la manifestación de lo divino– nos llegan de maneras tan sobrecogedoras que no podemos imponerles categorías o parámetros, sino que los experimentamos tal como se dan a sí mismos de maneras abundantes, sorprendentes e impredecibles, sin poder ejercer control sobre ellos¹¹. Marion llama a tales experiencias "fenómenos saturados", porque "saturan" (es decir, llenan y desbordan por completo) nuestra intuición, en lugar de tener que constituirse a través de la intencionalidad de la conciencia¹². Su proyecto general pretende articular una fenomenología de la donación en la que tales fenómenos intensos, ricos y saturados

¹¹ Lo resume también en el presente ensayo: "Por donación hay que entender aquí la realización última de la fenomenalidad, indubitable porque se reduce perfectamente a la inmanencia, tal que permite calibrar y acomodar todos los grados de la presencia, de la evidencia, de la realidad y de la actualidad, pero sin que ella misma se devuelva a ellos. El fenómeno recupera así la soberanía de su apariencia sólo mientras es fenomenalizado de y por sí mismo, al mostrarse desde sí mismo. Sin embargo, sólo atestigua este ser cuando la apariencia entra en su aparecer. Y entra en el aparecer y se compromete a aparecer sólo si se da a sí misma. Nada se muestra que no se dé primero a sí mismo. Esta regla de la fenomenalidad en general mide la legitimidad y posibilidad para cualquier fenómeno de mostrarse según la medida de lo dado." (2017, pp. 110-11).

¹² Como ocurre en los fenómenos cotidianos o lo que Marion llama "pobres", en los que la intuición sólo suministra algunos elementos (por ejemplo, el anverso de un libro o la cara de un objeto, donde constituimos el fenómeno suministrando el "reverso" o reverso que no se intuye directamente o la constitución de un círculo donde no tenemos intuición alguna de un fenómeno perfectamente circular, al menos vía percepción). Marion sostiene que en estos casos la intención suministra la significación que falta a través de los conceptos, mientras que esto es imposible en el caso de los fenómenos saturados, tanto porque son tan abrumadores que no pueden captarse a través de los conceptos como porque están totalmente dados a la intuición y, por tanto, no hay que suministrar nada para su aprehensión.

puedan aparecer y sus modos de manifestación puedan articularse a través del impacto que tienen en el receptor. El fenómeno se nos da plenamente, enteramente en sus propios términos, efectuando así lo que él llama una 'contraexperiencia', en la que el receptor ya no impone categorías al fenómeno ni dirige su intencionalidad hacia él para constituirlo, sino que lo recibe como un acontecimiento sorprendente, imprevisible, imprevisible, no categorizable¹³. La Eucaristía manifiesta aun más plena y puramente en tanto tal un fenómeno dado completa y totalmente como don (*don/donné*), abandonado (*abandonné*) enteramente a sus receptores sin resto.

De hecho, Marion habla de la Eucaristía más a menudo y fundamentalmente como don¹⁴. Ya en *God without Being* subraya esta dimensión: "La presencia eucarística debe entenderse partiendo ciertamente del presente, pero el presente debe entenderse primero como un don que se da. Hay que medir las dimensiones de la presencia eucarística con la plenitud de este don" (Marion 1991, p. 171)¹⁵. También en otros lugares habla de la Eucaristía como un don amoroso, dado entera y abundantemente por Dios, para ser recibido por nosotros con similar abandono kenótico¹⁶. En la fracción del pan, Cristo "se entrega hasta el punto de abandonarse como se distribuye el pan, abandonándose como el pan, como este pan, puede concentrar toda su presencia en un don, ya sea en un cuerpo carnal o tomando cuerpo del pan, siempre sin reserva alguna" (2002a, p. 133). El reconocimiento de la "gloria insoportable" que se produce en la Eucaristía, acrecentada por la aparente ausencia o retirada de Cristo, que exige que ahora nos convirtamos en modelos de Cristo, desempeñando un "papel trinitario" de "lugar, función y cargo de Cristo" (2002a, pp. 144-45). Cristo se da tan enteramente en el don que se abandona plenamente a él y no permanece aislable de él, hasta el punto de retirarse de la visibilidad directa (como en su desaparición en Emaús). Al igual que el fenómeno saturado, estamos

¹³ Esta idea se desarrolla plenamente en *Being Given*, pero también en varios textos posteriores.

¹⁴ Para sus análisis más amplios del don, véase el "Sketch of a Phenomenological Concept of Gift" (Marion 2008, cap. 5, pp. 80-100), el libro II de *Being Given* (Marion 2002b, pp. 71-118), y los capítulos III y IV de *Negative Certainties* (Marion 2015, pp. 83-154).

¹⁵ Véase también la sección sobre *The Gift of Presence* (2017, pp. 176-78). El mismo título emplea para su ensayo sobre los relatos de la ascensión en *Prolegomena to Charity*.

¹⁶ "La presencia de Cristo, y por tanto también la del Padre, se revela por un don: por eso sólo puede ser reconocida por una bendición. Una presencia, que se da a sí misma por la gracia y se identifica con este don, puede, por tanto, ser vista sólo al ser recibida, y ser recibida sólo al ser bendecida" (2002a, p. 129). Esta se convierte en la tarea suprema de los discípulos, de la Iglesia y, en última instancia, de toda la humanidad (2002a, p. 130).

cegados por la apariencia, debemos reconocerlo oblicuamente (por ejemplo, en la fracción del pan) y responder a él con abandono kenótico.

En *The Recognition of the Gift* sugiere que la Eucaristía constituye la instancia suprema del don o de la donación, porque en ella Cristo se entrega totalmente hasta la muerte, de tal manera que el don puede ser continuamente regenerado en los elementos eucarísticos (Marion 2017, p. 132). La Eucaristía es el don más perfecto porque "la presencia real *desrealiza* de hecho la materia del don, lo que, paradójicamente, a su vez fenomenaliza al adonado y permite que aparezca todo el proceso de donación" (2017, p. 134; énfasis suyo)¹⁷. La Eucaristía muestra así el tipo más pleno de fenomenalidad, uno que puede servir como paradigma para todos los fenómenos (Marion 2017, pp. 133-35). Los fenómenos, como Marion ha intentado mostrar a lo largo de su obra, se nos dan desde sí mismos; tanto más cuanto más abrumadores y saturados son, tanto menos se prestan a predicción o manipulación (o constitución) por parte de quien los experimenta y tanto más abundantemente llegan y desplazan, inquietan, abruma, deslumbran a quien se expone a su llegada. La Eucaristía es el más intenso, el más saturado, el más abrumador, el más deslumbrante de tales fenómenos, hasta el punto de que puede aparecer no ya como un fenómeno saturado (*saturé*), sino como un fenómeno borrado (*raturé*)¹⁸. Se da a sí misma tan plenamente que nada queda de ella.

La Eucaristía, para Marion, se fenomenaliza, así como don, como fenómeno supremamente saturado, es decir, como fenómeno que nos abruma con su entrega, nos sobresalta y nos deslumbra, se presenta como infinitamente más de lo que podemos abarcar, y, sin embargo, al mismo tiempo, se entrega tan totalmente que no retiene nada, que toda la abundancia divina se ofrece en ella. Por tanto, el sacramento nos reorienta, nos hace devotos o entregados a él (*adonné*), ya que recibimos su abandono en la medida en que somos capaces sin ejercer control sobre él, imponiéndole conceptos o determinándolo de alguna manera, todo lo cual sería imposible debido a su carácter abrumador. Sin embargo, su carácter deslumbrante y abundante no siempre es visible, tanto porque esta abundancia invisible está oculta dentro o detrás de lo visible como porque no siempre somos capaces de soportarla. Solo podemos recibir –y, por tanto,

¹⁷ También reitera aquí la idea de que debemos ver el don desde el punto de vista del dador, Dios, aplicando así "la decisión hermenéutica adecuada", es decir, "la hermenéutica de lo dado" (2017, p. 135).

¹⁸ También lo afirma del orgasmo y del fenómeno erótico en general (Marion 2007, pp. 138, 144, 153).

permitir que se manifieste como fenómeno— lo que podemos soportar o somos capaces de ver. En este sentido, aunque el fenómeno de la revelación se ofrezca por entero y no podamos imponerle parámetros ni controlar su manifestación, sigue necesitando un receptor que sirva de pantalla de la manifestación, alguien que responda a la Eucaristía con asombro y adoración, por tanto, que la "fenomenalice". Marion nos ofrece una fenomenología de la Eucaristía que se centra casi exclusivamente en cómo se nos da el fenómeno, es decir, como un don saturado, abrumador, deslumbrante y abundante, al que estamos llamados a entregarnos por entero.

2. Jean-Yves Lacoste: La Eucaristía como anticipación escatológica

Lacoste también ha vuelto varias veces sobre el tema de la Eucaristía. Basándose en gran medida en Heidegger para sus parámetros y presupuestos fenomenológicos, Lacoste se centra en varias dimensiones de la experiencia eucarística, como el estatus fenomenológico de los elementos, la afectividad (*Befindlichkeit*) implicada en la experiencia, cómo actúa la intuición en la aprehensión sacramental y la 'lógica' del sacramento como algo que trasciende la muerte y desafía la 'lógica' del mundo. El proyecto general de Lacoste se postula como una fenomenología de la 'liturgia', pero no se refiere al ritual o al culto (es decir, lo que se entiende por liturgia en teología), sino que designa un 'ser' fenomenológico más amplio ante el Absoluto¹⁹. Se trata esencialmente de un análisis de la experiencia ascética como totalmente kenótica, definida por la abnegación radical, la liminalidad y la desposesión. En todo momento, Lacoste se basa en gran medida en Heidegger, tomando su análisis del *Dasein* o *ser-en-el-mundo* como el punto de partida 'secular' o neutral de la condición humana e imaginando una confrontación con lo divino desde esa base, al tiempo que sugiere que tal encuentro con lo Absoluto puede conducir al desplazamiento o reorientación del ser *humano-en-el-mundo* y de nuestro *ser-hacia-la-muerte*. La Eucaristía es una experiencia límite que nos resitúa frente al mundo y la vida cotidiana.

¹⁹ "El lector que haya visto el término [liturgia] aparecer en el índice de este trabajo debe, por lo tanto, ser advertido: lo que 'liturgia' designa en estas páginas es, de hecho, como la convención lo tendría, la lógica que preside el encuentro entre el hombre y Dios en gran medida. No niego que este encuentro también esté atestiguado en el culto, o que el culto tenga un orden y que este orden esté regido por normas. Pero los límites de lo que entiendo aquí por 'liturgia' superan los límites del culto". (Lacoste 2004, p. 2).

En uno de sus primeros ensayos, Lacoste explora de hecho la liturgia no solo como existencia *coram Deo*, sino que se refiere más explícitamente a los elementos litúrgicos eclesiales (Lacoste 2005, pp. 93-103). Sostiene que en la liturgia no hay sujetos ni objetos; las cosas de la liturgia "aparecen rechazando su objetivación"; "aparecen en un juego que excluye toda captación, ya sea en el modo de la representación o de la toma de posesión" (2005, p. 97). No son objetos ni herramientas, porque rompen con nuestra experiencia habitual del mundo²⁰. No hay 'conciencia representacional' en la liturgia. Así, coincide con Marion en que los modos fenomenológicos tradicionales de experimentar los fenómenos no se aplican a nuestro ser ante Dios: los fenómenos de la liturgia no pueden constituirse a través de nuestra intencionalidad o como representaciones dentro de la conciencia. Debemos descalificar la manipulación objetivadora y la conciencia representacional, y en su lugar acercarnos a los fenómenos litúrgicos con "vigilancia y respeto" (2005, p. 98). Basándose de nuevo en Heidegger, Lacoste también defiende una experiencia coafectiva del 'nosotros' (*Mitbefindlichkeit*) en la liturgia²¹. Heidegger subrayó que siempre nos encontramos en el mundo ya entre y con otros. La liturgia, en opinión de Lacoste, descalifica estos "modos 'cotidianos' del 'con'", pero en su lugar puede proponer un tipo diferente de experiencia compartida del afecto, al menos por anticipación, en términos de "deseo de comunión" (2005, pp. 99-100). Aunque Lacoste no hace un análisis específico de la eucaristía en este ensayo, ya está claro que no considera los elementos eucarísticos como objetos o incluso herramientas. Los experimentamos de otro modo y debemos acercarnos a ellos con otro tipo de afectividad, es decir, acercarnos a ellos con temor y veneración, quizá incluso con alegría.

Aborda la experiencia sacramental más explícitamente en otros contextos, todos los cuales subrayan que la experiencia eucarística atraviesa nuestro campo de experiencia y apunta a una existencia que no sería ni mortal ni existencial, deshaciendo así nuestra condición de *ser-en-el-mundo* y *ser-hacia-la-muerte* en el sentido heideggeriano (Lacoste 2011, p. 301). Lacoste reitera repetidamente que la experiencia sacramental, aunque de carácter 'parusial', se limita a este mundo; no se necesitan sacramentos en la otra vida porque estaremos inmediatamente en presencia de Dios. Aunque haya que

²⁰ "Las cosas en general, y las de la liturgia en particular, son tales en virtud de una ruptura o una separación" (2005, p. 97). En cambio, como el arte, "son signos y símbolos" (2005, p. 97).

²¹ "Y acerca de los hombres que desean asociarse litúrgicamente con las alabanzas angélicas, debe concederse que son un poco más que simplemente estar juntos" (2005, p. 99).

hablar del sacramento en términos de presencia, esta presencia rompe la clausura del mundo y deshace la lógica del objeto (Lacoste 2011, p. 302)²². Sin embargo, esta presencia sacramental no se intuye; no se trata de una teofanía, sino de una revelación 'críptica'. La presencia se intuye dentro de los límites del presente, como las especies de pan y vino, pero no puede aprehenderse realmente allí con seguridad. La alegría por este don abundante sería siempre parcial y solo anticipada²³. Nuestras respuestas afectivas a lo infinito siguen siendo limitadas y el fenómeno debe inquietarnos (más que consolarnos) de algún modo²⁴.

Para Lacoste, se trata siempre de trastocar el orden del mundo y de deshacer su lógica, apuntando a un más allá del mundo, y más allá del tiempo²⁵. Así,

el sacramento sanciona nuestra finitud, pues solo hay sacramentos para los seres mortales. Sin embargo, en el mundo de la vida, para el que lo reconoce, el sacramento abre un espacio en el que esta finitud, ya sea en la incertidumbre o en las alegrías de la quietud, se inicia en una duración que no se define como *ser-hacia-la- muerte*. Esta puesta entre paréntesis del ser-hacia-la-muerte en la experiencia del sacramento es tan frágil como puede serlo. (2011, pp. 306-307)

Dado que la fenomenología solo se ocupa de la aparición de lo visible dentro del mundo y la historia, nunca puede revelar lo invisible o lo que está más allá del mundo y la historia. El sacramento abre un camino para "trascender nuestro *ser-en-el-mundo* y nuestra historicidad", pero solo en el más tentativo de los sentidos²⁶. Para Lacoste, la vida siempre está "atrapada entre la quietud y la inquietud", por lo que "los límites de la experiencia 'espiritual' siempre se nos escapan" (2011, p. 311). En última instancia, la experiencia sacramental es una no-experiencia, porque no puede ser sentida o articulada dentro de los parámetros terrenales de la emoción, el afecto, la objetividad, el lugar, el tiempo u otras condiciones de la experiencia²⁷.

²² Por ejemplo, "donde hay sacramento, ya no hay objeto" (2011, p. 302).

²³ "No más que un saber absoluto, no hay una afectividad absoluta" (2011, p. 303).

²⁴ "La debilidad de las afecciones hacia lo infinito, que solo puede captar parcialmente, ciertamente no da lugar (o no puede dar lugar) a un desastre de la conciencia creyente. Aun así, da lugar a una especie de inquietud (y deberíamos preocuparnos si no fuera así): nos encontramos aquí con un fenómeno en su realidad más ejemplar" (2011, p. 304).

²⁵ "Sin embargo, dentro del mundo de la vida, señala la irrupción de un más allá del mundo y, si limitamos la vida a su mundo, un más allá de la vida" (2011, p. 304).

²⁶ "Aun así, podemos hacerlo mejor y respetar lo que se da en el sacramento a la doble experiencia de la afectividad y el pensamiento. Y hacerlo mejor significaría admitir que el sacramento y todo lo que participa en su lógica nos permite trascender nuestro ser-en-el-mundo y nuestra historicidad" (2011, p. 308).

²⁷ La idea de la no-experiencia (incluyendo el no-lugar y no-tiempo de la liturgia) se desarrolla más completamente en el capítulo 3 de *Experience and the Absolute* (Lacoste 2004).

La exposición más completa de Lacoste sobre la Eucaristía se encuentra en un ensayo sobre la "intuición sacramental" (Lacoste 2015, pp. 59-95). Este ensayo explora lo que él llama explícitamente "la fenomenalidad del sacramento" (2015, p. 71). Al igual que Marion, emplea la idea tradicional de lo visible referido a una realidad invisible, es decir, la apariencia o manifestación es aquí en realidad una cuestión de desaparición o de lo que no aparece visiblemente. Aunque el pan y el vino son claramente fenómenos que pueden verse, tocarse y saborearse, como Eucaristía deben aparecer siempre como algo más u otro que ellos mismos. No son simples objetos; una fenomenología del sacramento tiene que ir más allá tanto del lenguaje ontológico (o epistemológico), como de la lógica del sacrificio o de la ofrenda. Mientras que el pan y el vino aparecen "dentro del mundo", el sacramento apunta más allá del mundo y de su lógica (2015, p. 76). El orden sacramental y el corporal están vinculados, pero el sacramento "pertenece a una economía de lo provisional" (2015, p. 79). No tenemos una afectividad directa o sensación o 'sentimiento' en la experiencia fenomenológica de la sacramentalidad, sino más bien un 'pre-sentimiento' o anticipación. No hay nada necesariamente 'sentido' directamente en nuestra experiencia del sacramento, pero algo se anticipa a través de la fe (2015, pp. 80-81). El sacramento instaura un juego constante entre presencia y ausencia, aparición y desaparición, historia y escatón, mundo y parusía.

En este punto, Lacoste difiere de Marion: aunque está de acuerdo en que la experiencia sacramental es difícil de fenomenalizar, no es porque sea tan abrumadora, sino porque va más allá de cualquier experiencia de estar en el mundo. No es que se dé demasiada intuición que nuestra intencionalidad no pueda captar o constituir, sino que no hay intuición alguna, que la intencionalidad es totalmente incapaz de aprehender lo Absoluto (2015, p. 86). No es que Dios se dé tan plenamente que nos sintamos demasiado abrumados para soportar esta revelación, sino que el Absoluto está tan kenóticamente ausente que ninguna experiencia puede aparecer en absoluto en nuestro mundo presente. Tendríamos que cruzar la línea liminal hacia el *eschaton* y eso solo puede anticiparse de la forma más elusiva. Exigiría una reorientación y desintegración radicales de todos nuestros parámetros actuales de percepción o aprehensión. Por ello, Lacoste insiste en un contexto de fe para una experiencia de la Eucaristía; "la experiencia sacramental presupone un mundo en el que el hombre existe ya ante Dios", que no es el mundo actual. Así, le parece una perogrullada que "la intuición sacramental no puede ser nuestra primera

experiencia de Dios" (2015, p. 87). Debemos creer en el "mundo de la fe" para que la experiencia sacramental "suceda"; la fe debe prepararnos; no existe una "posición sacramental primordial" (2015, p. 89)²⁸. Insiste una y otra vez en que la intuición sacramental siempre atraviesa el mundo y lo pone en cuestión: La intuición sacramental es la "de un límite y de nuestra imposibilidad de atravesarlo aquí y ahora" (2015, p. 92). Así, para Lacoste, se trata de una fenomenalidad del creer más que del experimentar (2015, p. 93).

Para Lacoste, la experiencia de la Eucaristía o del sacramento está en consonancia con su análisis fenomenológico más amplio del ser ante Dios o lo Absoluto. No puede experimentarse ni describirse dentro de los parámetros tradicionales (en este caso, principalmente heideggerianos), porque lo Absoluto nunca aparece ni se experimenta dentro del tiempo y el lugar, los objetos o la percepción sensorial 'normales'. Más bien, ese encuentro siempre supone un desafío a nuestra forma habitual de ser y la desestabiliza radicalmente. Deshace la muerte en la anticipación de la vida escatológica, deshace el tiempo a través de la parusía, deshace el lugar y la lógica del mundo apuntando a otro lugar. La 'no-experiencia' ascética, kenótica o eucarística proporciona un tentador indicio de esta anticipación, aunque nunca puede experimentarse o encontrarse realmente en esta vida presente dentro de este mundo, sino que permanece totalmente misteriosa.

Aunque para Lacoste la experiencia de la 'liturgia' o sacramento es siempre una no-experiencia o una experiencia de abnegación o desposesión, en lugar de una de plenitud, exceso o saturación como en Marion, en última instancia sus relatos de respuesta al fenómeno son bastante parecidos: Para ambos, el receptor eucarístico (o ascético) debe entregarse al Absoluto en total abandono kenótico, y ninguno de los dos admite la intencionalidad o los procesos de constitución en relación con el fenómeno eucarístico.

En efecto, Lacoste utiliza a veces un lenguaje del don, del exceso y de la presencia ambivalente que se asemeja a las descripciones de Marion. Sin embargo, exagera la tensión entre lo visible y lo invisible aún más que Marion; casi todo se aplaza al *eschaton* y a la parusía, aunque allí no habrá eucaristía ni sacramentos. Así pues, puede decirse que el análisis de Lacoste se centra casi exclusivamente en la recepción eucarística: el modo

²⁸ Aunque no puedo explorar esto más a fondo en el contexto actual, diría en cambio que la liturgia puede preparar y cultivar la fe y, por lo tanto, puede funcionar de maneras primordiales.

en que es una experiencia totalmente liminal que desafía nuestras formas ordinarias de ser y nos llama a una existencia totalmente kenótica de abnegación total, aunque no se pueda vivir aquí y ahora, siempre se insinúa de la manera más elusiva. En última instancia, para Lacoste no puede haber realmente una fenomenalidad de la Eucaristía, sino solo un deshacer de la fenomenalidad por la Eucaristía, un desplazamiento anticipatorio o disolución de nuestra experiencia y sus parámetros fenomenológicos.

3. Emmanuel Falque: La Eucaristía como participación e incorporación erótica

De muchas maneras, puede decirse que Falque responde a estos relatos más bien extremos y liminales de la experiencia religiosa, intentando moderar su exceso y recuperar un sentido más fuerte de la inmanencia de la experiencia cristiana como fundamentalmente encarnacional, especialmente en lo que se refiere al sacramento de la Eucaristía²⁹. También considera el contexto litúrgico (católico romano) más plenamente, incluso citando explícitamente de los textos litúrgicos para la liturgia eucarística de la Misa. En general, la Filosofía (como fenomenología) y la Teología están mucho más vinculadas en los escritos de Falque; incluso sugiere que "cuanto más teologizamos, mejor filosofamos" (y al revés) (Falque 2016, p. 148)³⁰. Dos textos son especialmente importantes aquí. Su ensayo *This is my Body* se centra explícitamente en desarrollar una 'Filosofía de la Eucaristía', que vincula un análisis de la 'incorporación' eucarística con los del cuerpo erótico y sufriente "extendido" (como en una cama) (Falque 2015a, pp. 279-94). En su libro *Wedding Feast of the Lamb* desarrolla una fenomenología del cuerpo que culmina en una teología del matrimonio cristiano y un análisis teológico-fenomenológico de la Eucaristía (Falque 2015b).

Su discusión eucarística considera cuatro aspectos de la experiencia, lo que él llama su herencia (el cordero), su contenido (el cuerpo), su modalidad (*eros*) y su objetivo (inmanente)³¹. Sugiere que esta experiencia solo puede expresarse cuestionando y

²⁹ Su respuesta más explícita a una variedad de pensadores fenomenológicos se encuentra en su obra *Loving Struggle* (Falque 2018).

³⁰ En cierto sentido, esta es la tesis central de todo el libro.

³¹ "Por lo tanto, es aconsejable cuestionar la totalidad de la experiencia humana, todo lo involucrado en la Eucaristía, para ser transformados por Dios: la animalidad (herencia eucarística [la figura del cordero]), el cuerpo (contenido eucarístico [este es mi cuerpo]), el eros (modalidad eucarística [un cuerpo entregado]), y finalmente la permanencia (objetivo eucarístico [permanece en mí y yo en ti])" (Falque 2015a, p. 280).

superando los límites de la filosofía, manteniendo unidas filosofía y teología o incluso transgrediendo las fronteras entre ambas. Critica a la tradición fenomenológica francesa precedente por haber separado ‘cuerpo’ y ‘carne’ de tal modo que reinstaura la distinción entre cuerpo y alma que pretendían superar en un principio, atribuyendo simplemente a la carne lo que tradicionalmente se predicaba del alma. Para superar esta dicotomía, desarrolla la noción de *corps épandu*, es decir, el cuerpo ‘extendido’ o ‘desplegado’. Se trata de una noción del cuerpo que tiene en cuenta tanto su dimensión orgánica como su dimensión vivida, ni cuerpo ‘extendido’ (*corps étendu*) en el sentido de Descartes, ni ‘cuerpo vivido’ (*corps vécu*, *Leib*, traducido a menudo al francés como *chair*/carne) en el sentido de Husserl. No debemos privilegiar la experiencia vivida del cuerpo sobre la organicidad del cuerpo, como ha hecho la filosofía reciente.

Falque sugiere que el cuerpo extendido en la cruz es fenomenológicamente paralelo al cuerpo extendido en el lecho de enfermo o al cuerpo extendido en el lecho nupcial³². Están conectados a través de lo que él llama nuestra ‘animalidad’, nuestra experiencia plenamente encarnada de las subestructuras químicas y orgánicas del cuerpo, el "caos" psicológico de pasiones, impulsos y emociones, y nuestra fisicalidad biológica, especialmente en su descomposición de enfermedad, envejecimiento y muerte. En la Eucaristía, afirma, no es que Dios se convierta en un animal (cf. la prohibición de representar a Cristo como un animal en el *Concilio in Trullo*), sino que afirma que Dios entra en nuestra animalidad, como modo de acceso a la corporalidad humana (2015a, pp. 282-83). Cristo asume todo el ‘caos’ de nuestras pasiones e impulsos (2015a, p. 283). Falque distingue esta animalidad (como organicidad) de la bestialidad (un descenso al pecado) y de una transformación en una humanidad plena o incluso divinidad a través de la resurrección. Hay que volver a una afirmación plena del cuerpo de Cristo y de su materialidad real; asegura que esto no conduce ni al canibalismo ni a una interpretación puramente simbólica (2015a, pp. 286-87). Así, esta afirmación de la corporeidad de Cristo en la Eucaristía puede asemejarse a la experiencia del cuerpo en la enfermedad o dentro de la experiencia erótica. En estos casos, hay un intercambio de fuerzas, en el que dos

³² Debe notarse que el eros, tal como ocurre dentro del matrimonio y solo a través de una unión heterosexual tradicional, es central en su análisis de tales nupcias. Esto implica para él una interpretación particular de la diferencia sexual como complementariedad que permite a las mujeres ser más plenamente "femeninas" y a los hombres más plenamente "masculinos".

cuerpos se convierten en una sola carne a través de la unión conyugal o la diferencia sexual, que prefiguran la Eucaristía (2015a, pp. 290-93).

Falque lleva esto más lejos en el tercer libro de su trilogía sobre el Triduo Pascual, *The Wedding Feast of the Lamb*, en el que equipara la "modalidad del eros" con la "modalidad del cuerpo eucaristizado"; de hecho, el eros surge como una forma de sacrificio eucarístico (Falque 2015b, pp. 47-49). Reitera que la Eucaristía transforma nuestra corporeidad de mera animalidad a plena humanidad (2015b, p. 199). Aferrándose a la noción de transubstanciación como dando cuenta de la presencia real, sugiere que debe haber una conversión real del pan/cuerpo: "Esto es mi cuerpo apunta sobre todo a un cuerpo hecho de carne y sangre que es el cuerpo del Verbo encarnado, uno que está en otro modo (no localizado sino transubstanciado) y tiene otra presencia (del Cristo resucitado y no simplemente del Jesús histórico). Comulgar es participar de la vida del Resucitado, no compartir fragmentos de una carne que estaría prohibido masticar" (2015b, p. 201). Para él, es significativo que el cuerpo de Cristo sea dado como pan, es decir, como alimento³³. Así, Falque sugiere que aquí se produce una inversión: "el hacerse carne del cuerpo (Resurrección)" corresponde al "hacerse cuerpo de la carne (Eucaristía)" (2015b, p. 203). Comemos a Cristo y somos comidos por Dios en lo que él llama una fenomenología de "anti-digestión" e "ingurgitación", en la medida en que funciona para asimilarnos e incorporarnos a la vida divina sin perder sus connotaciones físicas y viscerales de masticar y digerir³⁴.

Explícitamente califica este relato de fenomenológico y sostiene que la fenomenología puede ayudar a aclarar lo que podríamos entender por incorporación³⁵:

Al presentarme para la comunión, y esta vez en el modo de incorporación y no simplemente de asimilación, no apporto simplemente mis propias preocupaciones y los sufrimientos de mi carne; él aporta su modo divino de ser en su cuerpo, a través del cual abraza y se responsabiliza de todos los sufrimientos de nuestra carne. (2015b, p. 208)

³³ "Al hacer de su cuerpo un esto, el Cristo entregado por nosotros, en su humildad o como su humus (tierra), toma el camino de la cosa, justo como el pan que se nos da sirve como alimento para fortalecernos" (2015b, p. 202; trad. ligeramente modificada por la autora).

³⁴ "Nadie simplemente come a Dios, pero siempre, en cierto modo, somos comidos por él" (2015b, p. 205). "Aquello que es asimilado por nosotros, en el caso único del cuerpo de Cristo, es lo que nos asimila; o más bien, paradójicamente, nos incorpora incluso en Cristo—allí a quien comemos" (2015b, p. 206).

³⁵ "Podemos decir que lo que vale para la intencionalidad fenomenológica también se aplica a la incorporación eucarística" (2015b, p. 207).

Debemos ser "integrados y transformados en Dios" a través de un doble movimiento,

aquel por el que la Palabra es incorporada o asimilada al pan en su kénosis (genitivo subjetivo), y aquel por el que nosotros mismos somos atrapados en este acto de integración y transformación (genitivo objetivo). el sacrificio eucarístico garantiza que seamos nosotros mismos ofrecidos, en lugar de que la consumamos. (2015b, p. 209)

Concluye subrayando de nuevo que la Eucaristía es capaz de transformar nuestra animalidad en una humanidad más plena:

transubstanciación, incorporación y consagración constituyen tres etapas de un este es mi cuerpo capaz de asumir y transformar nuestra humanidad, y de hecho también nuestra animalidad, en la espera de una adoración que pueda devolvernos a nuestra naturaleza de humanos creados y que nos integre en una filiación definitiva y radical. (2015b, p. 209)

Así pues, hemos pasado significativamente de la afirmación inicial de la organicidad y la animalidad como humanidad plena (aunque secular) a una distinción importante en la que solo la experiencia cristiana y explícitamente eucarística (incluido el sufrimiento y la resurrección) constituye la verdadera humanidad; la experiencia "atea" sigue siendo solo una "animalidad" menor. Este tipo de deslizamiento se da con frecuencia en la obra de Falque, que siempre quiere partir de lo "humano en cuanto tal" (*l'homme tout court*) como base filosófica compartida y, sin embargo, con frecuencia piensa en la experiencia cristiana como más plenamente fenomenológica y más plenamente humana.

En cualquier caso, sostiene que la Eucaristía reactualiza el misterio como fenómeno cada vez que participamos en ella:

Como participamos en la Misa conscientemente, o, mejor dicho, a través de nuestra conciencia, nos inclinamos a olvidar la experiencia silenciosa del cuerpo a cuerpo [refiriéndose al combate cuerpo a cuerpo, como en la lucha de Jacob con el ángel] de humano y Dios que debería guiarnos aquí. (2015b, p. 210)

Todo nuestro cuerpo debe participar en esto³⁶. Falque subraya que esto implica no solo comer el cuerpo, sino también ver y amar a Dios a través de él para lograr la

³⁶ "La memoria eucarística entonces no puede permanecer indiferente al cuerpo, a su peso y sus heridas que son incesantemente reactualizadas; de lo contrario, corre el riesgo de ser sostenida y conservada simplemente por la conciencia, como la memoria de un pasado que ha sido superado. Todo está inscrito en nuestros cuerpos, y nada ha sido olvidado del cuerpo del Resucitado en el total de los cuerpos eucaristizados. Al comer su cuerpo y beber su sangre, no

"incorruptibilidad"³⁷. Aquí hemos vuelto a un análisis teológico, ya que presumiblemente la fenomenología no tiene acceso a una experiencia de incorruptibilidad. Al mismo tiempo, Falque sigue insistiendo en las dimensiones sensoriales de la experiencia: "En la Adoración eucarística, ninguno de nuestros sentidos, hasta el de la vista inclusive, será olvidado mientras tratamos de llegar a la comprensión de Aquel que, por el acto de la manducación, será gustado" (2015b, p. 213). Sin embargo, siempre se asimilan rápidamente a afirmaciones teológicas:

Después de todo, cuando lo veo, en su cuerpo y bajo la forma estable de la especie del pan, pienso –no, creo– que él me ve a mí: a mí, en mi cuerpo que vive y comparte con él esa experiencia muda de un cuerpo a cuerpo, donde mi sentido y mi Caos interior emergerán para que yo me responsabilice de ellos y sean cambiados. (2015b, p. 215)

También aquí termina superponiendo su relato de la Eucaristía a un relato del matrimonio o de la diferencia sexual y a referencias a la enfermedad (2015b, p. 223)³⁸.

Así, aunque la discusión de Falque está mucho más atenta a la instanciación eclesial concreta de la Eucaristía (citando los textos de la Misa Romana) y a su herencia teológica (con frecuentes referencias a las controversias teológicas, a los textos patrísticos y medievales y a las diferentes posiciones eucarísticas históricas), y subraya también su fenomenalidad sensorial y afectiva mucho más que Marion o Lacoste (a través del análisis de la organicidad y la animalidad), la fusión constante de estas dos dimensiones es problemática, porque hace que el argumento sea una asimilación o incluso una fusión total de afirmaciones fenomenológicas y teológicas, en lugar de mostrar cómo estas dimensiones son realmente paralelas o están vinculadas. Nos deslizamos de la corporeidad o animalidad fenomenológica a la transformación teológica en incorruptibilidad con demasiada suavidad, de un modo que ciertamente no puede sostenerse en términos puramente fenomenológicos. Los parámetros fenomenológicos se emplean aquí para justificar posiciones esencialmente teológicas sin más descripción fenomenológica de la Eucaristía tal como se encuentra o se vive en la experiencia humana.

celebramos simplemente la memoria de un evento, incluso si ese evento fue fundacional para toda la humanidad. Bebemos la sangre de su vida que fluye hasta nuestras venas, y comemos la carne de su cuerpo que nos alimenta incluso en nuestros órganos más internos" (2015b, p. 212).

³⁷ "No es suficiente comerlo para participar en este modo de incorruptibilidad. Todavía podemos, y deberíamos, llevarnos a verlo y amarlo como la fuerza de transformación" (2015b, p. 213).

³⁸ Estas superposiciones o confusiones también reaparecen en un ensayo sobre cuidados paliativos: (Falque 2019, pp. 91–116).

Las afirmaciones teológicas sobre el significado de la Eucaristía son simplemente asumidas y superpuestas a la interpretación fenomenológica de la corporeidad. A veces ocurre lo contrario, los supuestos fenomenológicos sobre la corporeidad humana se imponen al acontecimiento teológico y simplemente se consideran presentes y aplicables allí sin mostrar de ninguna manera sustantiva cómo podría ser ese el caso. Si bien es cierto que aquí se cruza el ‘Rubicón’ entre filosofía y teología, puede que dicho cruce haya sido demasiado precipitado.

La superposición de experiencias eróticas y paliativas en la Eucaristía parece especialmente problemática. ¿Funciona realmente el cuerpo ‘extendido en la cama del hospital’ como el cuerpo en la experiencia erótica y pueden ambos asemejarse a lo que el cuerpo significa fenomenológicamente o a cómo se experimenta el cuerpo cuando se participa en la Eucaristía? Eso parece muy cuestionable. El cuerpo hospitalizado no se experimenta como un cuerpo erotizado; de hecho, sería bastante problemático que así fuera. Aunque pueden compartir un tipo de vulnerabilidad que no puede expresarse ni en términos de extensión ni de carne puramente afectiva, no se ha demostrado que esta vulnerabilidad se experimente de la misma manera o sea fenomenológicamente del mismo tipo. Tampoco se experimenta el ‘cuerpo’ de Cristo (o el pan) como hospitalizado (como el cuerpo enfermo o moribundo) o erotizado (como el cuerpo del amado). ¿‘Intencionamos’ estos cuerpos de la misma manera, nos dirigimos hacia ellos como fenómenos de forma paralela? ¿O son sus experiencias intuitivas significativamente parecidas? Sin duda, nuestra experiencia de masticar el pan –incluso en toda su visceralidad física– es muy distinta de nuestra experiencia de tocar o vendar las heridas de alguien o de nuestra experiencia de acariciar o copular con la carne amada. Estos fenómenos no son del mismo tipo (*Wesen*), ni se experimentan de manera similar en cuanto a su fenomenalidad, ya sea en términos de intuición o de intencionalidad. Hay aquí poca similitud significativa que pueda discernirse fenomenológicamente dentro de los horizontes de la experiencia. Así, aunque la fenomenología eucarística de Falque ciertamente enfatiza sus dimensiones corpóreas mucho más de lo que lo hacen Marion o Lacoste, esta corporeidad viene con suposiciones problemáticas que combinan diferentes tipos de experiencia corpórea de una manera que no necesariamente ilumina cómo la corporeidad está en juego en la experiencia eucarística específicamente. ¿De qué otra manera, entonces, podría proceder un análisis fenomenológico?

4. La fenomenalidad de la experiencia eucarística en su contexto litúrgico

¿Cómo sería posible describir la experiencia de la Eucaristía en términos puramente filosóficos, es decir, en términos de cómo aparece a la conciencia humana? ¿Puede discernirse y describirse filosóficamente una fenomenalidad religiosa como la de la experiencia sacramental? El análisis podría realizarse en tres etapas. En primer lugar, la Eucaristía es un fenómeno plenamente corpóreo, sensorial y afectivo que ocurre dentro de dimensiones temporales y espaciales específicas de la experiencia humana, normalmente en el contexto de un entorno "religioso" (normalmente eclesial). En segundo lugar, de un modo ignorado por casi todos los relatos filosóficos (y a veces incluso por los teológicos), la Eucaristía casi siempre ocurre dentro de los ritos específicos de diversas tradiciones litúrgicas cristianas, por tanto, dentro de un contexto más amplio de experiencia litúrgica, lo que podríamos llamar fenomenológicamente su horizonte de experiencia. En tercer lugar, este contexto u horizonte litúrgico da lugar, o al menos trata de dar forma, a un tipo particular de intencionalidad que se dirige hacia el fenómeno de la Eucaristía de maneras específicas. ¿Qué utilidad puede tener un análisis y una descripción de este tipo? Un análisis fenomenológico de las dimensiones humanas de la participación en este ritual religioso puede permitirnos, por un lado, comprender mejor porqué los seres humanos participan en tales rituales, es decir, enriquecer nuestra comprensión filosófica del significado de la experiencia humana. Por otro lado, también puede proporcionar herramientas metodológicas para una interpretación teológica de la Eucaristía (aunque esa implicación no se persigue en el presente ensayo, sino que se deja al teólogo la tarea de explorarla más a fondo). Tomemos cada una de las tres dimensiones (interrelacionadas) por separado y, a continuación, extraigamos algunas implicaciones filosóficas preliminares.

4.1. La eucaristía como fenómeno

¿Cómo se presenta a nuestra conciencia el fenómeno de la participación eucarística? ¿Cómo lo sentimos, percibimos, experimentamos o aprehendemos? ¿Cómo experimentamos los elementos? ¿Cómo los vemos, tocamos o saboreamos, de qué manera

influyen en nuestra percepción o aprehensión? ¿Cuáles son los parámetros concretos en los que esta experiencia sacramental aparece como Eucaristía? En su sentido más mundano, la Eucaristía se experimenta en primer lugar como un fenómeno concreto dentro del mundo que tiene dimensiones táctiles, sensoriales: el plato y el cáliz se ven; los textos institucionales o la anáfora se oyen; el pan y el vino se saborean, incluso se huelen; según la tradición, se tocan diversos elementos (la hostia, el cáliz, una cuchara) con las manos o con los labios. Estos elementos sensoriales pueden observarse y describirse; pueden compararse con otras experiencias sensoriales, táctiles y gustativas, y distinguirse de ellas mediante una variación imaginativa, examinando cómo aparecen ante la conciencia de forma similar o diferente. En cada caso, no se trataría de una descripción principalmente de una experiencia puramente subjetiva del sacramento en un momento concreto, sino de un análisis de cómo aparece en general o habitualmente, cómo se experimenta dentro de los parámetros que hacen que sea el tipo de experiencia que se manifiesta de formas reconocibles.

La experiencia sensorial suscita también emociones y afectos. Los participantes ‘sienten’ el pan y el vino eucarísticos no sólo en un sentido puramente táctil, sino también en términos de su afectividad. A menudo la experiencia se vive con asombro y veneración, a veces genera alegría o paz, casi siempre se experimenta con otras personas y, por tanto, como un acontecimiento comunitario en el que el afecto está determinado en gran medida por lo que ocurre dentro del grupo participante y no sólo individualmente. La Eucaristía también se experimenta siempre en un momento y lugar concretos, incluso cuando se lleva al hospital o a la enfermería en lugar de consumirla en la Iglesia. Especialmente el tiempo y el lugar eclesiales funcionan para situar la experiencia de la Eucaristía; contra Lacoste, nunca es una experiencia incorpórea, atemporal, a-espacial, sino que siempre implica dejar de lado el tiempo, llegar a un lugar, así como el movimiento corporal y el gesto. Esta dimensión corpórea es inmensamente importante: los participantes se inclinan o arrodillan, cruzan las manos o las abren para recibirlas, se acercan, se persignan o cruzan las manos sobre el pecho, se arrodillan ante la baranda del altar y, por último, vuelven a sus asientos o a su lugar de pie, abandonando finalmente el templo, aunque tal vez con el sabor del vino y del pan todavía en los labios. Así pues, la Eucaristía implica nuestros cuerpos, cómo nos movemos y nos colocamos, los gestos con los que celebramos y recibimos y, obviamente, las actividades de recibir físicamente: masticar, beber, tragar.

Además, los elementos eucarísticos no se contemplan simplemente (excepto en la práctica católica romana de la adoración eucarística), se comen y se consumen, se ingieren en nuestro cuerpo, por lo que pasan a formar parte de nosotros de alguna manera.

Así pues, es evidente que estos ‘elementos’ no aparecen simplemente como objetos que pueden desplazarse o manipularse a voluntad (en este sentido, Lacoste tiene toda la razón). Tampoco se manifiestan primordialmente como herramientas utilizables o útiles de un modo utilitario. Pero no se nos ‘echan encima’ ni caen sobre nosotros. Más bien, nuestra experiencia de ellas se manifiesta en la forma en que las tratamos: los procesamos, los veneramos, nos acercamos a ellos con temor o reverencia, los tocamos con una mezcla de reticencia y avidez. Tampoco las dejamos como están, sino que pronunciamos palabras significativas sobre ellas, las rompemos y las derramamos, y finalmente las consumimos. Los compartimos; la Eucaristía es una experiencia esencialmente plural y comunitaria. La corporeidad de los elementos es claramente significativa (subrayada por algunos de los textos litúrgicos utilizados para el rito en varias tradiciones); de lo contrario, no los trataríamos de esta manera. Falque tiene razón al subrayar la dimensión corpórea; la Eucaristía no es una experiencia puramente ‘espiritual’, sino que implica pan y vino físicos: comer y beber. La Eucaristía se manifiesta a la conciencia de forma física, visceral, material, pero al mismo tiempo transmite un significado dentro de la experiencia que sugiere que no se trata de mera fisicalidad, sino que lo físico transmite un significado más amplio que su ‘objetividad’ o materialidad. Estas dos dimensiones no pueden separarse en la experiencia eucarística: no es que exista lo ‘visible’ y físico por un lado (pan y vino) y lo ‘invisible’ o espiritual por otro (cuerpo y sangre de Cristo), sino que es precisamente lo físico o material lo que significa como algo más que sí mismo. La materialidad significa de algún modo ‘sagrado’ (es decir, apartado) y esto se transmite dentro y a través de la experiencia concreta (aunque no puramente subjetiva).

Este análisis del fenómeno puede profundizarse examinando cómo se presenta a la memoria, la anticipación o la imaginación, y no sólo a la percepción sensorial concreta. Es decir, la Eucaristía significa no sólo a través del momento en que se consume y la dimensión táctil de esa experiencia, sino también a través de las formas en que esa experiencia se prepara mediante el recuerdo de la participación eucarística anterior y la

anticipación de la participación futura. Más concretamente, el momento de tocar y saborear se informa a través de la retención en la memoria de la anáfora o narración de la institución que se acaba de proclamar, la resonancia del Padre Nuestro que a menudo se acaba de rezar, el recuerdo persistente del intercambio de la paz, el roce de las manos o el abrazo. La anticipación de la participación, cuando uno espera en fila a que otros beban del mismo cáliz, es también una parte significativa de la experiencia de la Eucaristía en muchas tradiciones cristianas. El ‘momento’ de la participación eucarística se amplía así a través de la memoria y la anticipación. Todas estas dimensiones, y seguramente muchas otras, pueden representarse y desarrollarse con mucho más detalle y describirse como parte del fenómeno de la experiencia eucarística.

4.2. El horizonte litúrgico

Sin embargo, lo que quizá sea aún más significativo, la Eucaristía siempre se experimenta dentro y contra un horizonte litúrgico más amplio. El momento de la participación eucarística rara vez se produce de forma aislada; tiene lugar en el punto culminante de toda una ceremonia, que a su vez forma parte de una experiencia litúrgica más amplia que abarca todo el año litúrgico con todas sus fiestas y ayunos y celebraciones variadas. La Eucaristía puede vivirse de manera diferente un día laborable que un domingo, durante el Adviento que en la Vigilia Pascual. Parte de su significado cambia a través del significado que le da el contexto litúrgico específico³⁹. Más fundamentalmente, la Eucaristía, tal y como se experimenta en la liturgia, requiere entrar en un edificio ‘sagrado’, es decir, un edificio reservado para este uso y a menudo decorado y preparado de forma fastuosa; implica posicionarse de determinadas maneras, cultivar una actitud particular que puede analizarse en términos de apertura, de contrición, de celebración, etc. Todas las dimensiones fenomenológicas que acabamos de mencionar para la Eucaristía son diferentes. Todas las dimensiones fenomenológicas que se acaban de

³⁹ Al mismo tiempo, vale la pena señalar que, en la mayoría de las tradiciones cristianas, la liturgia eucarística en sí misma experimenta los menores cambios y, por lo tanto, tiene la significación más estable. Por ejemplo, las vísperas y las completas (o vigilia) en la tradición ortodoxa tienen muchos más elementos ‘movibles’ que difieren según la ocasión que la ‘divina liturgia’ eucarística. Y aunque incluso los ritos occidentales más guionizados (por ejemplo, católico romano o anglicano) ahora han adoptado una variedad de antífonas eucarísticas y alternan entre ellas, estas siguen siendo bastante estables. Sin embargo, la experiencia de la Eucaristía claramente no es totalmente idéntica en cada ocasión, sino que está influenciada por la temporalidad del año eclesiástico e incluso por su espacialidad (por ejemplo, en una ceremonia celebrada al aire libre).

mencionar para el momento específico de la experiencia eucarística son también elementos importantes del contexto litúrgico más amplio.

La espacialidad y la temporalidad son incluso mucho más significativas aquí o, al menos, emergen más plenamente. Por ejemplo, la tensión entre la anamnesis y la expectación escatológica, tal como se expresan en diversas anáforas eucarísticas, reflejan una temporalidad particular dentro de la experiencia litúrgica en sentido más amplio, al igual que el ciclo entre fiestas y ayunos a lo largo del calendario litúrgico. Las idas y venidas entre la celebración y la contrición, los modos de repetición litúrgica, las formas en que el pasado recordado y el futuro anticipado se incorporan a la experiencia presente conforman el horizonte en el que se fenomenaliza la Eucaristía (y, de hecho, otros sacramentos). No son instantes aislados congelados en el tiempo, sino momentos extendidos y repetidos dentro de una temporalidad litúrgica más amplia que da sentido a la experiencia particular. Del mismo modo, el ‘espacio sagrado’ en el que se experimenta la Eucaristía proporciona un marco litúrgico. No nos limitamos a comer pan de manera superficial o fortuita, sino que lo consumimos después de entrar en un espacio reservado para la reunión litúrgica, un espacio que ha sido deliberadamente planificado, organizado y decorado a lo largo de siglos de tradición, dotándolo así de una experiencia de espacialidad que difiere de otras experiencias de la comida.

Lo mismo ocurre con las dimensiones corporal, sensorial y afectiva. El contexto litúrgico ilumina cómo manejamos, tratamos y nos acercamos a los elementos, nos prepara para su recepción. Los cuerpos de los participantes no se materializan de repente de la nada cuando suben a recibir el pan y el vino, sino que han estado de pie, sentados o arrodillados a lo largo de todo un rito que los ha preparado para la recepción del sacramento y les proporciona un contexto para ello. A lo largo de la liturgia se han realizado movimientos, posturas y gestos particulares de manera significativa. Tales posturas y gestos nos orientan hacia el santuario, expresan nuestra veneración o nuestra penitencia, preparan nuestro cuerpo inscribiendo en él los movimientos litúrgicos, a menudo hasta el punto de que se vuelven casi automáticos y nos penetran profundamente. Experimentamos nuestros cuerpos orientados hacia el acontecimiento eucarístico y preparados al escuchar la música, las oraciones, la homilía, así como las campanas y otros sonidos, al ver velas encendidas, cálices hermosos, ornamentos coloridos y otros

utensilios, al oler el incienso y, en última instancia, al tocar y saborear los elementos eucarísticos. Del mismo modo, la experiencia del afecto no se limita al momento de la Eucaristía en sí, sino que el contexto litúrgico más amplio prepara nuestra afectividad de manera múltiple y reconocible; algunas emociones son generadas explícitamente por el rito (o al menos el rito parece orientado a generar ese afecto), otras están implicadas de manera más subjetiva. Levantamos las manos con asombro, nos inclinamos en veneración, cantamos con júbilo, meditamos con reflexión; todo esto y mucho más interviene en la experiencia litúrgica y eucarística. Aislar el momento eucarístico del contexto litúrgico más amplio supone no tomar en serio las formas en que la conciencia está preparada para experiencia o aprehensión, cómo se orienta hacia la revelación o manifestación, cómo se convierte en el contexto mismo de dicha manifestación.

También cabe señalar aquí que tales dimensiones sensoriales o afectivas rara vez tienen el carácter totalmente abrumador descrito por Marion; la liturgia no nos deslumbra por completo, no nos arrastra por completo, sino que a menudo tiene un carácter mucho más mundano. Los participantes habituales en la liturgia se habitúan a ella; sus modos de repetición funcionan para inscribirla en sus cuerpos, generando emociones o estados de ánimo de expectación constantes. De este modo, el contexto litúrgico más amplio forma una disposición litúrgica que está marcada de manera sensorial, afectiva y corpórea. Nuestros cuerpos y emociones se preparan para la liturgia y la Eucaristía a través de los ciclos de repetición y la habituación que engendran. De hecho, la experiencia puede ser más ‘saturada’, ciertamente más rica y significativa, cuando se prepara y anticipa cuidadosamente, cuando los participantes saben lo que están haciendo y cómo orientarse hacia la experiencia. El aburrimiento –como Lacoste insiste a menudo en que debe existir porque aún no estamos en el *eschaton*– tampoco está necesariamente presente solo o principalmente porque estamos demasiado atados al mundo y no lo hemos deshecho, aniquilado o suspendido. Puede ser cierto que la lógica de algunos aspectos de la experiencia religiosa, incluida la Eucaristía, cuestione aspectos de la ‘lógica’ del ‘mundo’, pero no puede aniquilarlo por completo, porque de lo contrario no sería posible ninguna experiencia⁴⁰.

⁴⁰ En efecto, desde un punto de vista teológico, esto sería maniqueísta y negaría que el mundo es creado bueno.

Tanto en lo que se refiere al momento (prolongado, no puntual) de la Eucaristía en sí como al contexto litúrgico más amplio, la experiencia es casi siempre comunitaria: se participa con otros, en la mayoría de las tradiciones cristianas todos beben del mismo cáliz y comparten el mismo pan; la comunidad se ha reunido y ha cantado y escuchado y venerado junta. Si teológicamente afirmamos que tanto la Eucaristía como la Iglesia constituyen de algún modo el ‘cuerpo de Cristo’, esto queda sugerido a cierto nivel incluso por la propia experiencia, en la medida en que se produce dentro de la comunidad, se recibe y se transmite a los demás, reúne a la congregación y, de manera visual, auditiva e incluso táctil, nos vincula a los demás, da forma a una experiencia que, al menos durante un breve espacio de tiempo, nos une como uno solo. La Eucaristía rara vez (y la liturgia aún menos) se vive como un acontecimiento puramente individual, sino que su propia experiencia está determinada por el contexto comunitario en el que se produce. Al igual que el banquete, su experiencia requiere la dimensión comunitaria de la participación plural para funcionar como experiencia de la Eucaristía. Su orientación y dirección, incluso su temporalidad y espacialidad, apuntan a la pluralidad de la comunión⁴¹: la dimensión comunitaria es importante incluso para el funcionamiento del afecto: la música tiene un impacto diferente cuando la cantan muchas voces; reunirse, abrazar o darse la paz, todo ello configura y proporciona un contexto para la experiencia de la liturgia y los sacramentos. Evidentemente, estos parámetros y contextos litúrgicos también necesitan una elaboración mucho más exhaustiva, pero esta breve descripción proporciona al menos una idea del horizonte fenomenológico en el que la experiencia eucarística puede aparecer y cobrar sentido⁴².

4.3. Intencionalidad litúrgica

En tercer lugar, la fenomenalidad de la experiencia eucarística, preparada y contextualizada por el horizonte litúrgico más amplio, configura una intencionalidad litúrgica y eucarística. En contra de Marion, que quiere borrar la intencionalidad de la fenomenalidad religiosa porque aparentemente impone condiciones, convierte al receptor

⁴¹ De nuevo, eso no quiere decir que una persona en particular pueda sentirse incómoda o incluso excluida durante un rito, sino describir cómo se manifiesta la experiencia estructuralmente, es decir, a través de los parámetros asumidos, organizados y transmitidos por el rito.

⁴² He intentado ofrecer una explicación más completa de cómo se manifiesta la experiencia litúrgica específicamente en la tradición Ortodoxa Oriental (Gschwandtner 2020).

de la revelación en un sujeto cartesiano que constituye el fenómeno, o hace que el fenómeno de la revelación sea demasiado predecible, la intencionalidad está muy en juego y comprometida en dicha experiencia. La liturgia forma una disposición y una expectativa, es decir, una intencionalidad que prepara la conciencia para intencionar y recibir la Eucaristía de modos particulares. Podemos prepararnos para la liturgia y la Eucaristía, de hecho, debemos prepararnos para ellas, pero eso no implica que le imponamos conceptos arbitrariamente o que ejerzamos un control total sobre ella. Tal ejercicio de control se ve en parte impedido por el hecho de que, experiencialmente, hablando claro, la liturgia siempre nos precede, a menudo está escrita para nosotros y se experimenta como algo en lo que entramos y no como algo que fabricamos. Formar una disposición que permita la recepción no equivale a formar un sujeto cartesiano con un control total de los objetos que encuentra⁴³. El contexto litúrgico determina cómo se dirige la conciencia hacia el fenómeno.

Todo en la experiencia litúrgica demuestra la importancia y la necesidad de dicha preparación: las asambleas se reúnen a horas determinadas, en espacios elaboradamente preparados, participan en complicados rituales desarrollados y revisados durante largos periodos, a menudo interpretados por líderes cuidadosamente formados, y lo hacen una y otra vez, a menudo con ligeras variaciones. Los rituales, ya sean sacramentales o litúrgicos, significan precisamente por el peso de su historia; un ritual inventado recientemente significa algo muy distinto y, aunque alguien que tropiece sin saberlo con un ritual nunca visto pueda tener una experiencia sobrecogedora, es cuestionable que signifique de manera significativa. Los fenómenos religiosos requieren preparación: física, corporal, mental, emocional y espiritual. Obviamente, no hay garantía de que la preparación ‘funcione’ siempre; incluso un ritual preparado con esmero y minuciosidad puede fallar. Pero la preparación está inscrita en la fenomenalidad misma de la liturgia, incluso a través de la tensión antes mencionada en la que mantiene la anamnesis y la anticipación.

Volviendo más concretamente a la Eucaristía: la oración de la anáfora en la liturgia de San Basilio en el rito bizantino reza para ‘mostrar’ y manifestar el pan como el cuerpo

⁴³ En efecto, eso probablemente es incluso una caricatura de lo que propone Descartes, como ha demostrado Marion en varios lugares.

de Cristo⁴⁴. Aquí tenemos algo mucho más cercano a una afirmación fenomenológica que a una metafísica u ontológica. El rito litúrgico orienta a sus participantes hacia la Eucaristía como cuerpo y sangre de Cristo; nuestra intencionalidad se moldea litúrgicamente de tal modo que la recibimos como cuerpo y sangre de Cristo. Fenomenológicamente hablando, podríamos decir que no se trata de explicar algún cambio metafísico mágico en los elementos, sino de ver cómo todo lo litúrgico nos orienta a un cierto tipo de recepción, a modelar la conciencia para que pueda recibir la Eucaristía como don de Cristo. Esto también requiere preparación; no puede suceder automáticamente o por sí solo. Toda la liturgia es necesaria para preparar nuestras mentes, corazones, cuerpos, afectos y disposiciones para la participación eucarística. No es que este trozo de pan o este sorbo de vino nos den de repente la percepción sensorial de estar en la Jerusalén del siglo I, junto a la cruz –de hecho, ni siquiera las interpretaciones teológicas más literales implican tal viaje en el tiempo o un nuevo sacrificio literal de Cristo–, sino que todo el horizonte hermenéutico y fenomenológico de la liturgia configura una intencionalidad que espera la presencia de Dios, se orienta hacia lo divino en contrición y veneración, configura una actitud de espera y receptividad de los dones. Significan, es decir, tienen sentido y pueden ser recibidos intuitivamente, dentro de ese horizonte preparado e intencional de la liturgia.

4.4. Implicaciones fenomenológicas

Entonces, ¿qué debemos hacer con estos aspectos tan (aunque no del todo) mundanos de la experiencia: comer, moverse, sostener, gesticular, abrazar? En primer lugar, esto implica que la Eucaristía, en contra de Lacoste, es también (o al menos) una actividad sensorial totalmente humana, material y física⁴⁵. Sin embargo, incluso dentro del análisis ordinario, puramente humano, de la conciencia, ya podemos detectar que esta experiencia está apartada de alguna forma: no nos acercamos al altar con nuestro paso habitual, no cogemos el pan sin más, sino que lo recibimos de otra persona, solemos dispensarlo en copones o cálices ornamentados reservados para un uso especial, nos

⁴⁴ En lugar de orar por una transformación de los elementos en cuerpo y sangre de Cristo, como lo hace la liturgia de San Juan Crisóstomo y muchos ritos eucarísticos occidentales.

⁴⁵ Cirilo de Jerusalén ya enfatiza este elemento sensorial en una instrucción frecuentemente citada para que los participantes eucarísticos toquen sus labios aún húmedos de la Eucaristía y unjan sus otros sentidos (Cirilo de Jerusalén 2017, V. 22, p. 135).

inclinamos o arrodillamos durante algunas partes del rito litúrgico, a veces incluso nos abrazamos, y realizamos todos estos gestos y movimientos de forma muy deliberada y programada. Por tanto, incluso desde un punto de vista puramente filosófico, algo puede ‘leerse’ de nuestra experiencia aquí y, de hecho, de cómo se estructura esta experiencia, qué forma ‘suele’ adoptar, qué forma ha determinado la tradición que ‘debería’ adoptar (aunque esas tradiciones sean plurales y obviamente sufren cambios con el tiempo)⁴⁶. La experiencia se prepara y se figura de ciertas maneras deliberadas para producir afecto, sensación corpórea, disposición. Si se pretende que la liturgia nos transforme, tiene que significar una transformación –aunque no eliminación ni deshecho– de nuestra experiencia humana ordinaria, de nuestra conciencia, de nuestra percepción, de nuestra disposición y orientación. Evidentemente, no se trata de algo puramente mental (la conciencia en fenomenología no se refiere simplemente a lo mental), sino emocional, afectivo, corpóreo, sensorial, del corazón, etc. La conciencia en el sentido fenomenológico es el lugar de cualquier tipo de experiencia, no solo la sede de la inteligencia. Hablamos aquí también de una experiencia del corazón y de las emociones (Steinbock 2014). La Eucaristía apela y se compromete con todas ellas, y un relato completo debe hacer justicia a esto.

En términos más generales, también hay que concluir que, fenomenológicamente hablando, la experiencia religiosa no es simplemente una cuestión de intuición abrumadora que nos impone un fenómeno deslumbrante de revelación, sino que implica una importante dimensión de formación de disposiciones e intencionalidad. La experiencia religiosa, al menos la litúrgica y específicamente la eucarística, surge como una dirección muy deliberada e intencional hacia el fenómeno, como una elaborada preparación y formación de la intencionalidad, como la inculcación de hábitos y disposiciones que permiten la receptividad. La experiencia religiosa, litúrgica o eucarística no surge de la nada, sino que tiene sentido precisamente porque la anticipamos, nos preparamos para ella, nos orientamos hacia ella, nos comprometemos en ella repetida y habitualmente, y lo hacemos dentro de una comunidad que nos precede,

⁴⁶ Hablar de ‘usualmente’ o ‘general’ aquí y arriba no implica, fenomenológicamente, algún tipo de ‘mínimo común denominador’ o ‘promedio’ de la experiencia empírica, sino que intenta captar el carácter (o *Wesen*) del fenómeno, el tipo de fenómeno que manifiesta, incluso cuando una instancia empírica particular puede desviarse. Eso, sin embargo, no lo convierte inmediatamente en una afirmación normativa sobre cómo debería aparecer la Eucaristía (o un fenómeno religioso) ‘debería’ o cómo un rito debería ser estructurado u organizado, sino que sigue siendo una afirmación descriptiva.

nos abraza y nos sigue. Además, la experiencia eucarística, tal vez la mayor parte de la experiencia religiosa es una experiencia plural, no singular o aislada, como han tendido a sugerir la mayoría de los análisis filosóficos de la religión.

Esto también podría sugerir que una forma de ‘proteger’ el ‘misterio’ de la Eucaristía (como *mysterion*) no tiene porqué tomar un camino totalmente apofático en el que el fenómeno sea tan abrumador que no pueda percibirse, como en Marion, o tan kenótico que se convierta en una no-experiencia prácticamente vacía, como en Lacoste. Tampoco hay que confundirlo (¿catafáticamente?) con otras experiencias humanas (de *eros* o de enfermedad) para resaltar su carácter corpóreo, como pretende hacer Falque. Es precisamente la fenomenalidad del horizonte litúrgico más amplio y de la intencionalidad que actúa dentro de la experiencia litúrgica lo que insinúa la manifestación del misterio: la sensación de que ninguna preparación –por muy elaborada, bella y perfectamente realizada que sea– es suficiente, de que ningún nivel de contrición –por muy rastrero o transparente que sea– nos hará jamás totalmente ‘dignos’ de ella, de que ninguna intensidad de fiesta –por muy entusiasta y eufórica que sea– nos transportará jamás al *eschaton*. Incluso el acontecimiento litúrgico más cuidadosamente guionizado conserva elementos de misterio; de hecho, a menudo es precisamente este guion elaborado y complicado el que transmite el tenor de misterio e insondabilidad. Hay que mencionar que la Eucaristía o la liturgia se viven siempre dentro de las dimensiones temporales y espaciales de este mundo, que se experimentan de forma plenamente corpórea, sensorial y afectiva, no borra ningún rastro de misterio, no niega la trascendencia divina que se invoca en ellas, sino que, por el contrario, les abre las dimensiones humanas terrenales, morales y finitas. Llevamos a la liturgia nuestra finitud, nuestra vulnerabilidad, nuestra precariedad y hacemos de ellas una ofrenda a quien esperamos que nos cure, nos alimente, nos consuele, nos encuentre, pero nunca del todo, nunca de tal manera que hayamos terminado y ya no necesitemos volver. Aunque un análisis puramente fenomenológico no puede identificar lo divino, ni nombrar a un Dios que se revela, sin duda puede describir cómo las dimensiones de lo misterioso marcan las estructuras de lo manifiesto.

Todo esto también puede ayudar al filósofo a comprender mejor por qué la experiencia ritual ha sido un elemento tan importante de la cultura humana durante la mayor parte de la historia de la humanidad, y tal vez por qué busca otros lugares, como

el deporte o la política, para expresarse cuando lo religioso se ha abandonado o ya no se experimenta como algo significativo. Los seres humanos parecen necesitar los rituales, por un lado, por su carácter significativo y, por otro, por su valor social.

Por un lado, por su dimensión comunitaria –muchos rituales son plurales y públicos, nos elevan más allá de nosotros mismos, nos permiten participar en algo más grande que nosotros mismos, nos dan un significado que trasciende nuestra experiencia meramente personal y subjetiva. Y un análisis fenomenológico de este tipo puede, en última instancia, proporcionar también recursos metodológicos para una reflexión más explícitamente teológica, sin depender ella misma de presupuestos o supuestos teológicos. De este modo, la fenomenología puede ser útil al teólogo, permaneciendo fiel a su compromiso de explorar aspectos importantes de la condición humana, tal como se manifiestan en la experiencia humana.

Referencias

- Alexandrescu, V. (2007). Descartes and Pascal on the Eucharist. *Perspective on Science*, 15, 434–449.
- Backus, I. (2011). Leibniz's Concept of Substance and his Reception of John Calvin's Doctrine of the Eucharist. *British Journal of the History of Philosophy*, 19, 917–933.
- Cyril of Jerusalem. (2017). *Lectures on the Christian Sacraments*. (M. E. Johnson, Trans.). St. Vladimir's Seminary Press.
- Falque, E. (2015a). This is my Body: Contribution to a Philosophy of the Eucharist. In R. Kearney & B. Treanor (Eds.), *Carnal Hermeneutics*. Fordham University Press.
- Falque, E. (2015b). *The Wedding Feast of the Lamb: Eros, the Body, and the Eucharist*. (G. Hughes, Trans.). Fordham University Press.
- Falque, E. (2016). *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology*. (R. Shank, Trans.). Fordham University Press.

- Falque, E. (2018). *The Loving Struggle: Phenomenological and Theological Debates*. (B. B. Onishi & L. McCracken, Trans.). Rowman & Littlefield.
- Falque, E. (2019). Toward an Ethics of the Spread Body. In S. Horton et al. (Eds.), *Somatic Desire: Recovering Corporeality in Contemporary Thought*. Lexington.
- Finn, D. (2015–2016). Spiritual Consumption: Eating and the Christian Eucharist in Hegel. *The Owl of Minerva*, 47, 109–167.
- Fouke, D. C. (1992). Metaphysics and the Eucharist in the Early Leibniz. *Studia Leibnitiana*, 24, 145–159.
- Gschwandtner, C. M. (2014). *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana University Press.
- Gschwandtner, C. M. (2017). Jean-Luc Marion's Spirituality of Adoration and its Implications for a Phenomenology of Religion. In S. Lofts & A. Calcagno (Eds.), *Breached Horizons: The Philosophy of Jean-Luc Marion*. Rowman and Littlefield.
- Gschwandtner, C. M. (2019). What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena. *Philosophy Compass*, 14(2). <https://doi.org/10.1111/phc3.12566>
- Gschwandtner, C. M. (2020). *Welcoming Finitude: Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy*. Fordham University Press.
- Jones, T. (2011). *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*. Indiana University Press.
- Kearney, R. (Ed.). (2004). *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. Fordham University Press.
- Lacoste, J.-Y. (2004). *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. (M. Raftery-Skeban, Trans.). Fordham University Press.
- Lacoste, J.-Y. (2005). Liturgy and Coaction. In K. Hart & B. Wall (Eds.), *The Experience of God: A Postmodern Response*. Fordham University Press.
- Lacoste, J.-Y. (2011). *Être en danger*. Cerf.

- Lacoste, J.-Y. (2015). *L'intuition sacramentelle et autres essais*. Ad Solem.
- Mackinlay, S. (2004). Eyes Wide Shut: A Response to Marion's Account of the Journey to Emmaus. *Modern Theology*, 20, 447–456.
- Marion, J.-L. (1991). *God without Being*. (T. A. Carlson, Trans.). University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002a). *Prolegomena to Charity*. (S. E. Lewis, Trans.). Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2002b). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. (J. L. Kosky, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Marion, J.-L. (2002c). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. (R. Horner & V. Berraud, Trans.). New York, NY: Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2007). *The Erotic Phenomenon*. (S. E. Lewis, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2008). *The Visible and the Revealed*. New York, NY: Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2015). *Negative Certainties*. (S. E. Lewis, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2016). *Givenness and Revelation*. (S. E. Lewis, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Marion, J.-L. (2017). *Believing in Order to See*. New York, NY: Fordham University Press.
- Sokolowski, R. (1994). *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Steinbock, A. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Wallenfang, D. W. (2010). Sacramental Givenness: The Notion of Givenness in Husserl, Heidegger, and Marion, and Its Import for Interpreting the Phenomenality of the Eucharist. *Philosophy and Theology*, 22, 131–154.