

ECCLESIASTICA XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana

Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XX, 2 — 1970

Director:

ALBERTO ARENAS, S. J.

Subdirector:

JOSE ADOLFO GONZALEZ, S. J.

Consejo de Redacción:

PEDRO ORTIZ, S. J.

ROBERTO CARO, S. J.

GERARDO REMOLINA, S. J.

SUMARIO:

**SOBRE LA DISCUSION MODERNA ACERCA DE LA PRESENCIA
REAL Y LA TRANSUSTANCIACION**

Juan Sobrino, S. J.

LA VIOLENCIA

Luis Carlos Bernal, S. J.

EL RELIGIOSO EN UN MUNDO SECULARIZADO

Alvaro Restrepo, S. J.

LOS DIPTICOS HISPANICOS

Santiago Jaramillo, S. J.

**II CURSO PARA FORMADORES DE SEMINARIOS DE
AMERICA LATINA**

XII REUNION ANUAL DE LA SOCIEDAD MARIOLOGICA DE COLOMBIA

LIBROS RECIBIDOS

Al aumentar a dos volúmenes en el año la publicación de nuestra revista,
la suscripción anual es de: \$ 60.00. Para el exterior: U.S. \$ 6.00

Carrera 10ª N° 65-48
Bogotá, 2 D. E., Colombia

SOBRE LA DISCUSION MODERNA ACERCA DE LA PRESENCIA REAL Y LA TRANSUSTANCIACION

JUAN SOBRINO, S. J.

PROLOGO

En las páginas que siguen queremos presentar en una primera parte la discusión sobre la presencia real y la transustanciación tal como ha ocurrido en los últimos cuarenta años. Nos limitamos a los diversos intentos especulativos de interpretación, sin fijarnos en detalle en los problemas exegéticos ni en las interpretaciones patristicas. Estudiaremos, sin embargo, detenidamente el concilio de Trento, pues el punto de partida de la discusión se basó en una interpretación concreta de lo que Trento afirmaba sobre la presencia real y la transustanciación.

En una segunda parte queremos brevemente deducir algunas conclusiones que se desprenden de la moderna discusión en torno a la eucaristía. Queremos tomar esta discusión como un ejemplo de interpretación del dogma e intentamos mostrar cómo se ha de tratar un problema concreto de teología en relación con la filosofía y el resto de la teología. En otras palabras, este trabajo quisiera ser no sólo exposición de la discusión moderna sobre la transustanciación, sino quisiera también iluminar un poco lo que significa la historicidad de la teología. Lo que hoy se llaman las "nuevas" teorías serán algún día las teorías "antiguas". Por eso es interesante comprender cómo se ha llegado a una comprensión novedosa de la eucaristía, descubrir las leyes de ese desarrollo, para que el estudio sobre la historia pasada nos oriente hacia la futura historia de la teología de la eucaristía.

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LA DISCUSION MODERNA SOBRE LA PRESENCIA REAL Y LA TRANSUSTANCIACION

I. EL DOGMA DE TRENTO SOBRE LA TRANSUSTANCIACION Y SU PROBLEMATICA

1. OBSERVACION PRELIMINAR

La teología tiene una historia. Como reflexión humana sobre la fe, la teología ha ido plasmando sus reflexiones en conceptos. Estos conceptos, además de su historia profana, tienen historia teológica. Pero en esa historia de los conceptos teológicos hay un momento crucial: el momento de ser asumidos por el magisterio para ser vehículos de una definición dogmática.

La historia de un concepto dogmático tiene, pues, dos partes bien definidas: antes y después de ser asumidos en un dogma. Antes del dogma, los conceptos tienen una verdadera historia en el sentido de que no son meras deducciones lógicas de enunciados previos (1), han sido creados, al menos en parte, por la conciencia de la Iglesia. El problema que plantea nuestro trabajo es si después de la definición dogmática pueden seguir esos conceptos teniendo una historia y en qué sentido, o si se convierten, como dice Rahner, en "estrellas fijas, inmovibles e incuestionables" (2) que presiden la teología futura, pero

(1) K. Rahner, Reflexiones en torno a la evolución del dogma, Escritos de Teología. IV, Madrid, 1962, p. 34; Sobre el problema de la evolución del dogma, ET I, p. 65s; Zur Geschichtlichkeit der Theologie, Schriften zur Theologie, VIII, Einsiedeln 1967, p. 94. Los escritos de Rahner serán citados: ET I-VIII. Sólo el tomo octavo hace referencia a la edición alemana; los demás se refieren a la edición española.

(2) ET VIII, p. 95.

sustraídos ellos a la historia. Podríamos formular nuestro problema de la siguiente manera: ¿en qué sentido hay que perennizar un concepto consagrado por el magisterio como vehículo de una definición dogmática?

Para responder a esta pregunta recordemos una verdad sencilla y fundamental: "En el dogma se expresa el misterio de fe en conceptos humanos que no bastan para abarcar exhaustivamente el misterio" (3). En el dogma se presenta en primer lugar el aspecto de misterio no-representable de la realidad salvífica, y esa representación, en segundo lugar, es hecha en conceptos asegurados por la Iglesia. De ahí se sigue inmediatamente que todo dogma puede tener una historia futura, y por lo tanto también los conceptos usados en esos dogmas. Por otra parte esa historia no puede pasar por alto la toma de postura del magisterio expresada en conceptos. La teología, pues, tiene la tarea de compaginar los momentos obligatorios del pasado con la novedad que todo presente trae consigo. Para iluminar la esencia de esa tarea hagamos las siguientes observaciones:

α) Todo concepto tiene su validez dentro de un campo de conceptos propios a una época. Es decir, la totalidad representativa de un concepto está dada por el *contenido* de ese concepto "y" por la *posición* de ese concepto dentro de la conceptualidad general de una época. Un concepto está siempre situado y por eso "el núcleo absoluto que es entendido a través del acto de fe está revestido y mezclado con lo que en la psicología de la época está ya presente" (4). Por eso la teología debe aprender a comprender los testimonios de la revelación *históricamente* a partir de la comprensión del ser de cada época (5).

En un dogma hay que distinguir siempre lo que es el objeto intenido por la fe de su revestimiento, pero eso no es tarea fácil en el momento de la definición misma, pues es difícil dentro de la época distinguir claramente entre lo que es "contenido" del concepto dogmático y lo que es "posición", es decir, la relación de ese contenido con la comprensión del ser de esa época (6).

(3) E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz, 1965, p. 221.

(4) *Ibid.* p. 222.

(5) B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie Heute*, en *Gott in Welt I*, Freiburg, 1964, p. 277.

(6) Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 222; *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Madrid,

b) Cuando cambia la conceptualidad general de una época, su comprensión del ser, es más fácil ver que ha habido un revestimiento del dogma, y hasta cierto punto también en qué ha consistido ese revestimiento. Sin embargo, el problema de la explicación del dogma cobra ahora un matiz distinto y complicado. Esto no es más que un caso del problema general de la historicidad del pensamiento humano. Todo cambio epocal de la comprensión del ser no es meramente una explicitación *lógica* posterior de una comprensión del ser anterior. El cambio es verdaderamente *histórico* e inclusive por ello un momento inevitable de novedad indeducible. "Los impulsos e ideas potentes de la historia no han sido diferenciados y acumulados en una línea recta de desarrollo que sigue siempre una dirección" (7).

Dada la discontinuidad en la comprensión del ser de cada época, la comprensión del dogma en una época distinta a aquella en que éste fue formulado no puede consistir sólo en una "explicación" a partir del contexto de pensamiento antiguo, sino que tiene que consistir en una verdadera "traducción" del dogma en otro contexto del pensamiento. Por eso, en la explicación de hoy del dogma tridentino de la transustanciación, por ejemplo, tiene que haber un momento de novedad que haga posible la traducción no sólo del contenido del concepto dogmático, sino también de su posición en una nueva esfera de pensamiento. Ejemplos de verdadera traducción los encontramos en el paso de la teología neotestamentaria a la teología patristica, y de ésta a la alta escolástica.

El programa de "desmitologización" (8) que hoy se pretende también aplicar al dogma es necesario y debe incluir no sólo la comprensión histórica del dogma sino la traducción al pensamiento actual. No intentarlo es traicionar al dogma (9), es no ser fieles a la palabra de la revelación divina (10).

1967, p. 26-28.

(7) Welte, *op. cit.*, p. 277.

(8) "El trabajo que ha valido para investigación crítica y reverente de la Sagrada Escritura tiene también que ser llevado a cabo *mutatis mutandis* con respecto a los documentos eclesiásticos precisamente por reverencia a la Iglesia de Cristo". Piet Fransen, *Oberhinishes Pastoralblatt* 61 (1960), p. 203, citado por Welte, *op. cit.*, 277.

(9) Beinert, *Die Enzyklika "Mysterium Fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie*, Tüb. Th. Q. 147 (1967), p. 170; E. Gutwenger, *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie*, ZThK 88 (1966), p. 195.

(10) Schillebeeckx, *op. cit.* p. 25-26.

c) A pesar de la discontinuidad del pensamiento humano existe en éste también un momento de continuidad. Más claro aún aparece el momento de continuidad en la teología. Esta tiene que volver constantemente a las fuentes de la revelación, y en último término tiene que volver a la radical revelación de Dios en Cristo. Esto presenta inmediatamente el problema de la relación entre Escritura y dogma, concebidos ambos en el sentido tradicional de fuentes de la revelación. Para nuestro problema nos interesa preguntar si hay que hablar propiamente de una traducción del *dogma* o de una traducción de la *Escritura*, si la reflexión humana sobre la fe se hace directamente sobre el dogma o sobre la Escritura, considerando al dogma como un momento cualificado y por tanto necesariamente presente en la traducción contemporánea de la Escritura.

Con esto hemos delineado la problemática que queremos discutir en este trabajo: 1º un estudio *histórico* de Trento para comprender lo que en Trento significaban la presencia real y la transustanciación; 2º el "revestimiento" de Trento, a partir del pensamiento moderno; 3º los intentos de traducción que la teología de nuestro siglo ha intentado llevar a cabo con respecto a la presencia real y la transustanciación; 4º la relación entre Escritura y dogma tridentino en esos intentos modernos de traducción.

2. EL TEXTO DE TRENTO (11)

El fin del concilio de Trento fue dogmático. No trató por tanto de dirimir cuestiones de escuela sobre interpretaciones teológicas, sino de condenar los errores protestantes y definir la fe pura de la Iglesia. Por eso, según el cardenal legado "los argumentos han de ser sacados de la Sagrada Escritura, de las tradiciones apostólicas, de los sagrados concilios aprobados, de las constituciones de los soberanos pontífices y de los santos Padres, y en fin de la opinión unánime de la Iglesia católica" (12). Este programa se cumplió, según Theiner, mejor en Trento, en 1551, que en Bolonia, en 1547 (13).

(11) Para el estudio de las actas de Trento nos basamos en el trabajo citado de Schillebeeckx, pp. 30-42.

(12) Theiner, *Acta genuina* I. p. 489, citado por G. Ghysens, *Présence Réelle eucharistique et transsubstantiation, Irenikon*, 32 (1959), p. 422.

(13) *Ibid.* 422.

Para nuestro trabajo nos interesa estudiar los dos primeros cánones sobre el sacramento de la eucaristía que fueron promulgados el 11 de octubre de 1551. En el c.1 se trata de la presencia de Cristo en la eucaristía; en el c.2 se trata de la "presentización" (conversión aptamente llamada transustanciación) y de la relación entre Cristo presente con el pan y el vino.

La historia de estos cánones es larga y complicada. Antes de comenzar el concilio algunos "theologi minores" (peritos conciliares, no obispos) para facilitar las discusiones acerca de la eucaristía redactaron una serie de proposiciones de los reformadores que un católico no podía aceptar. Este *articulus damnandus* fue presentado a discusión en la asamblea plenaria en febrero de 1547. El tenor del texto era el siguiente:

1. "En la eucaristía no está verdaderamente (presente) el cuerpo y la sangre de nuestro Señor, sino como en un símbolo, de la misma manera que en un letrero, ante una taberna, se anuncia que allí se despacha vino (indicándolo con una copa o con alguna otra figura que se dibuja en los carteles que hay a la puerta de las posadas). Tal es el error de Zuinglio, de Ecolampodio y de los sacramentarios".
2. "En la eucaristía está (presente), sí, el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, pero juntamente con la sustancia de pan y vino, de suerte que no hay transustanciación, sino unión hipostática de la humanidad (de Cristo) con la sustancia de pan y vino. En efecto, *Lutero dice...*".

En estos dos artículos aparecen los problemas sobre los cuales quiere tomar postura el Concilio: la presencia real, la transustanciación y la relación de Cristo con el pan y el vino. Estudiemos brevemente cómo se llegó de estos *articuli damnandi* a los cánones promulgados. (Las fechas entre paréntesis corresponden a los diversos esquemas que fueron aprobados sucesivamente. El subrayado de los cánones de Trento es nuestro e indica las palabras sobre las cuales hubo una mayor discusión).

a) *Sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía*. El actual c. 1 (DS 1651) dice:

"Si quis negaverit, in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri *vere, realiter et substantialiter*, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo *ut in signo vel figura, aut virtute*: anathema sit".

Ya en la primera discusión sobre el *articulus dammandus* se condena el *ut in signo vel figura* y se afirma positivamente una presencia de Cristo *revera* (9. 5. 1547). En el esquema siguiente el *re vera* se convierte en *vere et realiter* (25. 5. 1547). Más tarde se recoge una moción del Obispo Martinus Ayala en la que se pide que la presencia de Cristo se caracterice también como "*substantialiter*" para evitar el malentendido de que Cristo está presente sólo *in virtute*. Esto, según Schillebeeckx (14) y contra lo que normalmente se afirma, no va directamente contra Calvino, sino "para condenar más claramente la posición de los herejes" (3. 10. 1551).

b) *Sobre la presentización y la relación de Cristo con el pan y vino*. El actual c. 2 (DS 1652) dice:

Si quis dixerit, in sacrosanto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque *mirabilem illam et singularem conversionem* totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus* panis et vini, quam quidem conversionem *catholicæ Ecclesiæ* optissime transsubstantiationem appellat: an.s."

La historia de este canon es más complicada. Ya en el primer esquema se afirma la *conversio* de toda la sustancia de pan en el cuerpo y de toda la sustancia de vino en la sangre de Cristo. A esta conversión la llamaron (nuncupata est) muy acertadamente *nuestros padres* (alusión a los Padres de la antigua Iglesia y a otros, entre ellos los del Concilio IV de Letrán) *transsubstantiatio* (9. 5. 1547). En la discusión del esquema hubo una interesantísima moción del Obispo Th. Casellus. Pretendía este obispo, en lugar de usar adjetivos exuberantes, pero poco significativos, para describir la conversión eucarística, hablar simplemente de la *conversio sacramentalis*. Sin embargo sólo hubo un voto a favor de esa moción: el de el mismo obispo. Con ello se perdió una oportunidad de acentuar el carácter sacramental de todo

(14) Op. cit., 38.

el acontecimiento eucarístico. En el esquema se mantiene pues la *conversio minabilis et singularis* y se añade *manentibus dumtaxat speciebus* sobre lo cual nada se había dicho antes (25. 5. 1547). La discusión versa ahora sobre si usar la palabra *species* o *accidens*. En la votación hay igualdad de votos, y como la palabra *species* estaba "in possessione" se mantiene ésta. Se condenan las teorías que afirman una permanencia de la sustancia de pan y vino, y la teoría de la *impanatio*. Se añade que *ecclesia catholica universalis* ha llamado *transubstantiatio* a la conversión eucarística (3. 10. 1551). A este esquema se le critica el abordar la teoría de la *impanatio*, pues ni un solo protestante afirmaba tal teoría. Es interesante también el hecho de que se suprima la palabra *universalis* (*ecclesia catholica*) y que se ponga el verbo en presente, *appellat* (9. 10. 1551).

Este breve comentario sobre la elaboración de los dos cánones ilumina ya bastante lo que Trento quiso propiamente definir sobre la presencia eucarística de Trento y la transustanciación y sobre lo que más tarde iba a ser considerado como revestimiento del dogma.

a) Trento afirma claramente y sin discusión la presencia real contra los reformadores: ni el simbolismo de Zuinglio, Ecolampadio y los sacramentarios, ni el dinamismo de Calvino hacen justicia al realismo bíblico y eclesial de la comprensión de la presencia eucarística de Cristo.

b) También se ve en las actas que no hay propiamente una discusión sobre la *conversio* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Para los Padres de Trento es evidente que afirmar la presencia real es afirmar la conversión.

c) En las actas se ve también una relativización del término *transsubstantiatio*, hasta tal punto que aun tres días antes de la promulgación solemne del canon el Obispo de Viena pidió que se aboliese esta expresión. El *appellatur aptissime* designa claramente la conveniencia del vocablo en el momento de la definición, pero *no es en sí ninguna definición dogmática*. (En el caput. DS 1642, se dice *convenienter appellata est*, en pasado. Pero hay que tener en cuenta que estos *capita* no fueron examinados detenidamente por el concilio, y no tienen tampoco un valor dogmático preciso, por contraste con los cánones) (15).

(15) *Ibid.* p. 43-44, nota 35.

¿Cuál es, pues, propiamente el problema de Trento? En el fondo el fin de Trento es mantener el realismo bíblico de la presencia eucarística de Cristo (c. 1). Un indicio de ello (16) es la formulación del cap. 4 (DS 1642):

"Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata".

Es decir lo que se afirma en el c. 2 (conversión, transustanciación) se afirma *porque* hay que mantener el realismo bíblico de la presencia eucarística de Cristo (c. 1). La pregunta surge entonces: ¿qué añade el c. 2 (formulación filosófica) al c. 1 (dato bíblico)? Para responder a esta pregunta hay que considerar una convicción de la teología católica en oposición a la teología protestante: la convicción de que un enunciado dogmático puede tener como ámbito también lo que nos viene a través de la experiencia humana. En oposición a Lutero el dogma católico no admite una discontinuidad absoluta entre los enunciados de la fe y otros enunciados. "Si, por ejemplo, el dogma católico de la eucaristía contiene implicaciones metafísicas, el dogmático católico no tendrá eso nunca como prueba a priori de que ha rebasado las fronteras de un enunciado de fe" (17). El dogma católico no canoniza una metafísica, pero tampoco canoniza la ausencia necesaria de toda metafísica (18). La formulación del c. 2, por lo tanto, a pesar de ser filosófica, puede en la teología católica ser objeto de un enunciado dogmático. El problema bíblico, y el enunciado dogmático basado en una elaboración filosófica.

Según varios autores (Rahner, Schillebeeckx, Baciocchi, Neunheuser) el c. 1 y el c. 2 son, en cuanto al contenido, idénticos, el canon sobre la transustanciación "es una formulación distinta de lo que se ha dicho en el canon primero" (19); "no añade una afirmación verda-

(16) *Ibid.* p. 44.

(17) *ET IV*, p. 370.

(18) *Ibid.* 371.

(19) *Schillebeeckx, op. cit.*, p. 50-51.

deramente nueva a lo que significan las palabras de Cristo en la Cena. Parece formular la única manera posible de poner de acuerdo enteramente la verdad del don eucarístico con el testimonio de los sentidos por una parte y el principio de identidad por otra" (20. Schillebeeckx, argumentando históricamente a partir de las actas del concilio, muestra cómo en la mente de los Padres de Trento el fin de ambos cánones era el mismo (21).

Rahner ha precisado más la relación de igualdad, en cuanto al contenido, entre ambos cánones a partir de la distinción entre explicación *lógica* y *óptica*. Explicación lógica de un enunciado es una explicación a partir de lo mismo que hay que explicar, aumentando así su carácter inequívoco, esclareciéndolo desde sí mismo, sin recurrir a realidades distintas del enunciado por explicar. "La explicación lógica —dicho un poco a bulto— explica precisando, pero para explicar un estado de cosas no expresa otro" (22). La explicación óptica explica un estado de cosas a partir de otro estado de cosas, por ejemplo, dando su causa (23). En otras palabras, la explicación lógica no es propiamente explicación, sino traducción en otro lenguaje. La unión hipostática y la transustanciación no son más que explicaciones lógicas de la constitución de Cristo y de su presencia eucarística. En cuanto al contenido no sabemos más en las declaraciones de Calcedonia y de Trento que lo que está ya en la Escritura. La razón de esto consiste, a nuestro juicio, en que en estos casos se trata de explicar realidades únicas sin paralelo en nuestra experiencia. Por eso no podemos encontrar una experiencia a partir de la cual puedan iluminarse los misterios descritos.

Con esto no se dice que las explicaciones lógicas no sean de importancia ni que no pueden ser asumidas en un dogma. Su importancia reside en *traducir inequívocamente para una época lo que ya está en la Escritura*. Las desviaciones de la fe obligan a utilizar nuevas palabras y éstas se convierten en estandartes de la ortodoxia. Así como el homoousios había sido la bandera bajo la cual se agrupaban los partidarios de la ortodoxia en Calcedonia así lo fue la transsubstantiatio en Trento, precisamente porque Lutero la negaba, y esa nega-

(20) Baciocchi, (*Les Sacraments, actes libres du Seigneur, Nouv. Rev. Theol*) *Présence eucharistique et transsubstantiation, Irenikon* 32 (1959), p. 159.

(21) *Op. cit.*, 49-51.

(22) *ET IV*, 383.

(23) *Ibid.* 384.

ción la interpretaron los padres como una negación de la presencia real eucarística.

Habiendo hecho estas aclaraciones podemos distinguir (con Schillebeeckx, Gutwenger, Beinert y otros) los siguientes planos en las afirmaciones de Trento:

1. *El plano de la fe*: Cristo está presente después de la consagración bajo las especies sacramentales de pan y vino. Esta presencia es profundamente real, no sólo *ut in signo vel figura, aut in virtute*; ni sólo está presente al comulgar, sino antes y después (*ante, post et in usu*).

2a: El plano *ontológico*: la presencia real de Cristo no la puede condos:

2ª: el plano *ontológico*: la presencia real de Cristo no la puede concebir el concilio sino en virtud de una conversión de la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo. Hay pues una conversión ontológica.

2b: el plano *escolástico-aristotélico* en el que de hecho se mueven los Padres del Concilio para comprender la conversión ontológica.

3. *El plano de la terminología*: la conversión es denominada muy acertadamente transustanciación.

3. LO PROPIO DE LA DEFINICION TRIDENTINA

Por la discusión de las actas de Trento ya hemos visto que el plano de la fe (n.1) está definido. También está claro que el plano terminológico (n.3) no está definido. El problema aparece en el plano filosófico. Antes de Trento se podía considerar el (n.1) como dato de fe y el n.2 como mero teologumenon. Pero en Trento también el n.2 se propone como de fe. La pregunta para nosotros es la siguiente: ¿pertenece, y cómo, el plano n.2 a la esencia del dogma? ¿Es el plano filosófico una necesidad intrínseca del dogma o es sólo una necesidad lógica dentro del marco de aquella época?

a) *El plano escolástico-aristotélico*: Hoy en día no se duda de que este plano (2b) es revestimiento del dogma (Schillebeeckx, Scho-

onenberg, Smits, Gutwenger, Beinert, Semmelroth, etc.). Sin embargo es importante ver cómo entendía Trento su relación con el aristotelismo para ver qué es lo que quería afirmar con ese revestimiento, lo cual es de importancia para la fe.

Sobre la relación entre Trento y el aristotelismo hay tres teorías que Schoonenberg (24) ha presentado como tesis, antítesis y síntesis. La primera supone un *distanciamiento* consciente del aristotelismo (Ghysen) (25). Las razones que se aducen en favor de este distanciamiento son el hecho de que los Padres de Trento en varias ocasiones declaran que su intención es sólo condenar los errores protestantes y afirmar la fe católica, y el evitar la palabra *accidens*. La segunda teoría supone una *sanción del aristotelismo*, por lo menos indirecta, por parte de los padres de Trento (Gutwenger) (26). Trento se fundamenta en Constanza, donde la condena de Wicleff se formuló claramente en términos aristotélicos. En esta teoría Trento habría sancionado indirectamente la doctrina aristotélica de sustancia y accidentes como una implicación ontológica inevitable de la concepción católica del dogma acerca de la presencia eucarística. La tercera teoría supone que el aristotelismo es un *revestimiento inconsciente, pero inevitable*, del dogma tridentino (Schillebeeckx) (27). En primer lugar el uso de la palabra *species* no es prueba de lo contrario, pues en las votaciones ambos términos (*species* y *accidens*) obtuvieron los mismos votos, y se aceptó el término *species* por estar "in possessione". Los padres si son conscientes de la diferencia entre filosofía y fe, pero "de numerosos factores se deduce, sin lugar a ninguna duda, que no había ni un solo padre conciliar que no concibiese el dogma en términos aristotélicos... Para poner en claro la peculiaridad de la comprensión católica de la presencia eucarística los padres no pueden menos de formularlo todo en expresiones contemporáneas, es decir, aristotélico-escolásticas, en cuanto tal formulación es necesaria para salvaguardar el dogma" (28). El caso de Wicleff muestra que dentro del marco medieval del pensamiento aristotélico la única manera de salvaguardar la peculiaridad católica de la presencia de Cristo en la eucaristía era afirmar la transustanciación en sentido aristotélico. Aunque Trento es más sobrio en sus expresiones que el concilio de Constanza, al condenar los errores de Wicleff,

(24) Concilium, 3 (1967), p. 299-304.

(25) Art. cit.

(26) Substanz and Akzidenz in der Eucharistielehre, ZkTh 83 (1961).

(27) Op. cit., p. 68.

(28) Ibid. p. 63.

sin embargo las formulaciones aristotélicas más intensamente acentuadas en Constanza están bien presentes en la mente de todos los padres tridentinos cuando condenan la concepción protestante acerca de la presencia eucarística.

Por lo tanto, según Schillebeeckx, el aristotelismo en Trento es más que un revestimiento para los padres de Trento. En la historia anterior a Trento la transustanciación se había afirmado ya sin el aristotelismo en el Símbolo de Roma en 1079 (DS 700), en el Laterano IV (DS 802), en el segundo concilio de Lión en 1274 (DS 860). Pero con la entrada del aristotelismo en la teología medieval a través de Tomás de Aquino se condiciona el ambiente intelectual para la "necesidad temporal" del aristotelismo como vehículo explicativo de la transustanciación. Hoy podemos reconocer el aristotelismo como revestimiento del dogma; en Trento, no.

Resumiendo: el plano aristotélico-escolástico (2b) no está definido porque Trento, sencillamente no tomó postura sobre él, y no pudo tomarla, porque en aquella época esa era la única manera de defender la verdad católica (29).

b) *El plano ontológico*: El haber mostrado que el aristotelismo es revestimiento del dogma no resuelve sin más si el plano ontológico de la conversión real pertenece o no al dogma, porque precisamente el aristotelismo se usó para defender "algo". El investigar qué es ese algo es de importancia decisiva no sólo para comprender a Trento, sino también para orientarnos en la problemática actual. Ese algo es lo que hemos llamado el ontologismo (realismo) de la conversión. ¿Es ese realismo definido en Trento?

Antes de que en Occidente penetrara la doctrina aristotélica estricta los teólogos y la Iglesia habían hablado ya de una conversión sustancial (DS 700, 784, 802). Los padres griegos, Ambrosio y la teología carolingia piensan que la concepción católica acerca de la eucaristía no puede mantenerse sin una conversión real del pan. Si la palabra "transsubstantiatio" no fue usada en el Occidente hasta me-

(29) Quizás sea éste el lugar indicado para hacer observar que la historicidad de la teología se muestra, entre otras cosas, en su relación con el revestimiento de su época, revestimiento que puede ser también erróneo. "¿Por qué", se pregunta Rahner, "es el dogma de la transustanciación verdadero (la que nadie dudará) aunque no hay ninguna *substantia panis*, como esa sustancia era pensada ciertamente cuando el dogma fue formulado?" ET VIII, p. 106.

diados del S. XII, por Orlando Bandinelli, los padres griegos habían hablado ya de una "meta-stoicheiosis" (transelementatio). Los padres de Trento aluden a Tertuliano, Ambrosio, Jerónimo, Cipriano, Gregorio de Nyssa, Gregorio de Nazianzo, Basilio, Agustín, Ireneo y otros, y concluyen: "Aunque la palabra (transsubstantiatio) es de fecha reciente, sin embargo objetivamente la fe (fides et res) es muy antigua" (30). Los padres latinos usan los términos: transformare, transfigurare, transfundere, transmutare; los padres orientales usan los términos: metapoieisthai, metaballesthai, metarrythmizesthai, metastoicheuousthai. Baste un ejemplo. Teodoro de Mopsuestia dice: "Dominus enim non dixit: Hoc est symbolum corporis mei, et hoc symbolum sanguinis mei, sed: Hoc est corpus meum et sanguis meus, docens nos non attendere naturam rei propositae, sed eam per gratiarum actionem in carnem et sanguinem transmutari" (31).

Yace aquí, pues, una convicción de la conversión real del pan y del vino. Sin embargo la Iglesia antigua no se representaba esta conversión en categorías aristotélicas, principalmente porque el marco de su pensamiento estaba orientado hacia la cultura antigua. "La concepción de las cosas es más dinámica. Las cosas materiales están dominadas por poderes; la conversión de una cosa significa que ha caído en manos de otros poderes que ahora le poseen" (32). Dentro del contexto eucarístico "ser convertido" significaría que Cristo toma posesión del pan y del vino, los convierte en su cuerpo y su sangre, se apropia de ellos como su cuerpo y su sangre. La eucaristía sería vista en la línea de la encarnación, una encarnación cúllica y sacramental. Esto significa: "Las cosas han perdido, en cuanto cosas de la naturaleza (pan y vino), su independencia natural; han sido sustraídas a sí mismas, han sido privadas del subsistir en sí mismas (de-substantiatio) y han entrado en posesión del Logos, han sido acogidas en el cuerpo del Logos (transsubstantiatio)" (33).

La intuición básica de los padres estaba en la misma línea que la de Trento, pero en aquellos no hay ninguna alusión a una sustancia en sentido aristotélico. Esto muestra que "la conversión tridentina esta pensada, sí, en términos aristotélicos, pero designa una realidad que pertenecía a la convicción de la antigua Iglesia" (34).

(30) Schillebeeckx, op. cit., p. 72.

(31) Fragmenta in Mt., 26, citado en *Mysterium Fidei*, A.A.S. 57 (1965).

(32) Schillebeeckx, op. cit., p. 74.

(33) Ibid. p. 75.

(34) Ibid. p. 76.

Por lo demás el término "substantia" fue usado antes de la alta escolástica no en sentido aristotélico, sino como sinónimo de *realidad* (35). En la literatura cristiana primitiva, en la teología carolingia y en la escolástica incipiente, *substantia panis* significaba sencillamente la realidad del pan.

Todo esto parece indicar que el plano ontológico (2α) sugiere una realidad de nuestra fe. Independientemente de todo aristotelismo la Iglesia había afirmado antes de Trento el realismo de la conversión. Por lo tanto el plano ontológico pertenece al dogma; más aún, según Schillebeeckx, "la afirmación de una conversión real del pan y del vino... es precisamente el contenido de la afirmación dogmática: el dogma tridentino, propiamente tal, como afirmación de realidad" (36).

4. EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACION DE TRENTO.

Decíamos antes que todo concepto tiene un contenido y una posición dentro de la mentalidad de una época. Trento pretendía al usar el término transustanciación salvar el sentido *real* de la conversión eucarística, y así salvar la presencia *real* de Cristo en la eucaristía. Pero precisamente porque el término transustanciación estaba situado en un contexto en el que predominaba la filosofía de la naturaleza, tenía que tener un intenso matiz físico (37). Se pretendía justificadamente salvar el realismo salvífico de la eucaristía, pero en un contexto metafísico-cosmológico, fuera del contexto sacramental.

En el intento de traducir el dogma tridentino en la mentalidad de hoy hay que dar respuesta a las siguientes preguntas:

a) ¿Qué concepto se elige hoy para dar un sentido realista a la conversión eucarística? Es decir, ¿qué concepto de hoy —contenido y posición— puede dar el equivalente a la *transsubstantiatio* de Trento?

b) Al tratar de contestar a esa pregunta surge enseguida la pregunta fundamental: ¿qué es la realidad? Y surge también otra pregunta emparentada con ella: ¿puede una filosofía (un concepto) de-

(35) Cfr. Schoonenberg, *art. cit.*

(36) Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 83.

(37) *Ibid.* 102.

finir adecuadamente la realidad, o hay que afirmar, más bien, que la realidad es tan compleja que sólo un conjunto de conceptos pueden asintóticamente dar el equivalente intelectual de lo que es la realidad?

c) Dado que la conversión eucarística no es sólo un caso de una ley general de conversión de X en Y, sino un caso concreto y delimitado: la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, que se nos entrega a nosotros en un contexto litúrgico y sacramental, ¿qué punto de partida, qué modelo intelectual es hoy el más apropiado para explicar la conversión eucarística, precisamente en cuanto *eucarística*? ¿Qué punto de partida incluye ya el aspecto sacramental del cambio eucarístico?

Estos son los problemas que se presentan hoy al tratar de traducir el dogma tridentino. Por una parte hay que mantenerse fieles al contenido definido; por otra parte hay que traducirlo a una mentalidad distinta de la tridentina. Las teorías que a continuación vamos a exponer son todas ellas esfuerzos de traducción de Trento. Dividiremos la discusión moderna en cinco períodos según los diversos enfoques intelectuales. Estos períodos se suceden unos a unos cronológicamente, aunque en algunos casos hay una superposición de enfoques en una misma época.

II. Primer período: *Hilemorfismo y física moderna* (38).

En los años siguientes a la primera guerra mundial se hizo notar ya que el dogma eucarístico necesitaba una nueva interpretación. La ocasión de ese malestar sobre la comprensión del dogma eucarístico fue la irrupción de la física moderna. Esto no es de extrañar a priori, pues la física es la ciencia más emparentada con la cosmología, que era el contexto en que se expresaba el realismo de la transustanciación.

En los comienzos el debate es propiamente sobre la relación entre la física moderna y el hilemorfismo. En 1928 Marc de Munynck (39), polemizando contra la física moderna, advierte que no es ésta

(38) El breve análisis de los autores de este período lo hemos basado en los estudios de E. Gutwenger, art. cit., 1961; J. T. Clark, *Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology, Theol. Stud.* 12 (1951), pp. 24-51.

(39) *L'Hylémorphisme dans la pensée contemporaine*, Divus Thomas, Freiburg, VI (1928), pp. 154-176.

la que tiene la última palabra sobre la composición esencial de los cuerpos materiales. La experiencia prefísica es suficiente para justificar la composición hilemórfica de los cuerpos. Apela a la seguridad del dogma eucarístico como defensa del hilemorfismo.

Albert Mitterer (40) en 1929 tomó una postura contraria. La ciencia moderna ha denunciado la falsedad de la concepción hilemórfica de los cuerpos materiales. En lugar del hilemorfismo hay que afirmar el hilesistemismo. La materia y la forma aparecen como la saturación electromagnética y el equilibrio de un sistema de constelación de partículas.

En medio de esta discusión aparece en 1932 la famosa obra de J. Maritain "Distinguir pour unir" (41) en la que se distingue teóricamente entre la física moderna y la antigua cosmología. Ambas ciencias son complementarias, pero irreducibles entre sí. Esta postura será defendida después por B. Krempel (42), J. Ternus (43), y H. M. Braun (44).

En 1934 H. Meyer (45) afirma que Tomás de Aquino no distinguió entre la ciencia física, atada a lo fenomenológico, y la filosofía de la naturaleza, atada al ser. De ahí deduce Mitterer que su posición ya la había defendido Tomás: la física estudia la estructura de los cuerpos naturales, no la metafísica.

En 1935 Krempel (46) entra en la discusión relacionándola con la eucaristía. Además de separar dos niveles en la ciencia de la naturaleza, afirma que el hilemorfismo tiene que ser mantenido, y usa como prueba de su afirmación las 24 tesis de Pío X y la doctrina de la transustanciación. Filosóficamente distingue entre partículas visibles per accidens (partes integrantes) con las que tiene que ver la física y las partes sustanciales no captables por los sentidos (partes sustanciales), sobre las que trata la cosmología (forma substantialis, ma-

(40) Einführung in der Philosophie, Brixen, 1929.

(41) París, 1932.

(42) Widerstreit die Elektronlehre dem Hylomorphismus? Divus Thomas (1935), pp. 219-233.

(43) Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarsakrament, Stimmen der Zeit 132 (1937), pp. 220-230.

(44) Hylsistemismus oder Hylomorphysmus? Divus Thomas 16 (1938), pp. 420-58

(45) Die Wissenschaftlehre des Thomas von Aquin, Fulda, 1934.

(46) Art. cit.

tertia prima). Una de las razones para esta distinción es la transustanciación, en la que la forma substantialis y la materia prima son cambiadas, mientras que permanecen las apariciones sensibles.

Mitterer (47) ataca duramente la postura de Krempel. La teología no es la criada de la ciencia natural, y por ello no puede ser tampoco fuente de conocimiento para ésta. Más bien el problema es el opuesto: ¿cómo se puede explicar teológicamente la transustanciación en un mundo en el que ha cambiado la comprensión de la naturaleza?

A esta pregunta intenta responder F. Unterkircher (48), que defiende con Mitterer el hilesistemismo en lugar del hilemorfismo. Presentamos en resumen cómo intenta "traducir" el dogma de la transustanciación en el contexto de la física moderna. Este ensayo hará sonreír al lector contemporáneo, pero no carece de interés para comprender la mentalidad de la época y la reacción posterior. Afirma Unterkircher: Las partículas básicas de la materia son los hylons, cada uno de los cuales es una substantia materialis, pero todavía no una substantia corporalis. Esta es la diferencia básica entre hilemorfismo e hilesistemismo. Tales hylons son muy probablemente puntos-fuerza inextensos, los cuales, cuando son empacados densamente en constelaciones, constituyen una substantia corporalis por razón de la extensión resultante. Para Tomás la substantia corporalis es la causa originativa de donde proceden la cantidad y la cualidad como accidentes. En la realidad sucede lo contrario. Cantidad y cualidad son los constitutivos intrínsecos de la substantia corporalis. En la eucaristía, por lo tanto, no es ya tarea divina sustituir por actividad eficiente la causalidad natural sustentante de la sustancia material. El hecho es más bien que Dios preserva en existencia continuada después de la consagración las causas constitutivas de un cuerpo: cantidad y cualidad, pero milagrosamente obstruye su efecto secundario, que no es tanto las apariencias sensibles de un cuerpo físico, sino su existencia actual como unidad sustancial. Esta interpretación no va contra Trento. Es verdad que los hylons permanecen a través del cambio, pero en el terminus ad quem, por una suspensión divina de su efecto connatural, no constituyen realmente una sustancia corpórea y están privados de su identidad como sustancias estrictamente corporales.

(47) Glaubensungefährlichkeit und Wahrheit des physikalischen Hylomorphismus, Theol.-prakt. Quartalschrift, 117 (1936), pp. 457-465.

(48) Zu einigen Problemen der Eucaristielehre, Innsbruck, 1938.

L. Baudimet (49). mantiene el hylemorfismo, pero usa los conocimientos de las ciencias naturales para aclarar la transustanciación. Puesto que hoy es imposible hablar de una sustancia de pan, en la transustanciación acontecen varias conversiones, tantas como sustancias hay en el pan. La transustanciación produce una pluralidad de presencias de Cristo.

A. H. Maltha (50) continúa la discusión comenzada por Baudimet. Hay que afirmar que hay tantas transustanciaciones y presencias de Cristo en la hostia, cuantas sustancias de pan hay en la hostia. Para determinar lo que es la sustancia de pan no basta la *aestimatio communis*, sino que es necesaria la investigación científica de lo que es pan y lo que es vino.

* * *

Reflexionando sobre la polémica descrita se nota en seguida las tristes consecuencias que ha tenido la escolástica posttridentina en cuanto sistema cerrado y unitario. Se llega a querer defender el hylemorfismo con la transustanciación. Se invoca la autoridad de Tomás de Aquino como criterio prácticamente decisivo. Sobre la relación entre filosofía y teología, por una parte, y la física moderna, por otra, se dividen los campos. Los que intentan integrar los dos tipos de conocimientos (Mitterer, Meyer, Unterkircher) y los que separan ambos planos claramente (de Munninck, Krempel, Maritain, Baudimet y Terno). Los primeros quieren una nueva traducción del dogma; los segundos prefieren dejar las cosas como están.

La respuesta a las tres preguntas hechas más arriba va en la siguiente dirección:

1. El concepto que se busca para traducir a Trento sigue siendo el de transustanciación, pero entendida (por el primer grupo) según las nuevas teorías de la física moderna sobre la sustancia. El punto de partida es pues de hecho cosmológico.

2. A la pregunta sobre qué es la realidad se responde de hecho en el campo cosmológico. El realismo de la transustanciación se defiende explicando el cambio físico.

(49) *Notre Seigneur, n'est-Il présent qu'une fois dans l'hostie?*, *Revue apologetique*, 65 (1937), pp. 546-561.

(50) *Cosmologica circa transsubstantiationem*, *Angelicum* 16 (1939), pp. 305-34.

3. En la discusión se ignora que se trata en la transustanciación de un cambio concreto: Cristo que al darse sustituye a la sustancia del pan. Las explicaciones aducidas sólo explican formalmente cómo es posible que X se convierta en Y. No hay ninguna mención de la Escritura ni del contexto sacramental de la transustanciación. De aquí que la problemática propiamente teológica sobre la Eucaristía se reduzca en este estadio al estudio del número de transustanciaciones y presencias de Cristo en la hostia consagrada. El único punto de contacto de esta discusión con el aspecto sacramental de la transustanciación (sacramental = simbólico = relativo a alguien) aparece en la problemática de si la *aestimatio communis* (es decir, el pan en cuanto dice algo al hombre como hombre, y no como físico) ha de juzgar la realidad del pan, o si lo debe hacer la investigación física. Ante esta pregunta la física tiene de hecho la última palabra.

Ante este estado de cosas es totalmente comprensible la reacción posterior. Hay una especie de argumentación humana, que se da también en la teología, que consiste en afirmar sencillamente: así no puede ser (51). Por eso la teología buscó salirse de esa visión cosmológica a otra más antropológica, pero antes pasó por el período que podemos describir como el período metafísico-cosista.

III. SEGUNDO PERIODO: COSMOLOGIA O METAFISICA?

Un artículo de Selvaggi publicado en 1949 desencadenó una famosa polémica entre el autor y el también teólogo italiano Colombo. La polémica, que resumimos a continuación versa sobre si la transustanciación hay que estudiarla en un contexto físico o metafísico (52).

Primer artículo de Selvaggi (53). El problema que se plantea Selvaggi es si hay que considerar las expresiones de Trento en sentido físico o metafísico. ¿Es la transustanciación una conversión que tiene lugar entre entidades físicas o no? Puesto que la sustancia del pan se convierte totalmente en el cuerpo de Cristo, ¿podemos identificar esa

(51) Cfr. ET IV, 117.

(52) Para el estudio de los autores de este período nos basamos en el art. cit. de E. Gutwenger y en C. Vollert, *The Eucharist: Controversy on Transubstantiation*, *Theol. Stud.* 21, (1961), pp. 391-425.

(53) *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*, *Gregorianum*, XXX (1949), pp. 7-45.

sustancia con alguna entidad aprehendida por la física moderna, y si es así, ¿cuál es esa realidad?

Salvaggi responde que, en primer lugar, ni física ni filosóficamente se puede hablar de la sustancia de pan. ¿Qué es, pues, lo que cambia en el pan? "Estamos obligados a afirmar que cuando en la transustanciación por la palabra de Cristo toda la sustancia del pan y del vino es cambiada en el cuerpo y la sangre divina de Cristo, entonces los protones, neutrones y electrones, los iones, los compuestos moleculares, los microcristales, en suma, toda la totalidad de sustancias que constituyen el pan y el vino cesan de existir y son cambiadas en el cuerpo y sangre de Cristo. En su lugar permanecen los accidentes que pertenecieron a todas esas sustancias, extensión, masa, cargas eléctricas, energías cinéticas que se derivan de ellas, y consecuentemente todos los efectos ópticos, acústicos, termodinámicos, electromagnéticos que todas esas fuerzas son capaces de producir. Todo esto junto es lo que constituye la especie sacramental, la suma total de apariencias directamente perceptibles" (54).

La transustanciación es un cambio físico en cuanto es un cambio real de dos realidades físicas. No lo es en cuanto que el cambio no es ocasionado por una serie de operaciones físicas.

Primer artículo de Colombo (55). Colombo polemiza con Salvaggi. Es cierto que el dogma de Trento no define lo que son sustancia y accidentes, por eso varias interpretaciones son posibles y la solución de Salvaggi no contradice al dogma. Sin embargo Colombo busca la solución a la transustanciación no en la física moderna sino en el estudio de la tradición. Esta nos dirá si la sustancia, tal como se entendió en Trento, es algo físico o no. En Trento, sustancia no es lo que se entendía en el siglo XIII, sino lo que significó en Florencia, Constanza, el Laterano IV, lo que entendieron Inocencio III y los teólogos opuestos a Berengario. Sustancia es la naturaleza, la realidad íntima del pan y del vino. Ningún elemento de la ciencia o de la filosofía entra en la comprensión de sustancia en los momentos arriba indicados. Los únicos conceptos empíricos usados son los que corresponden a la experiencia universal humana: una realidad que es pan, y una realidad que es el cuerpo de Cristo. Según Colombo, todos los Padres ven en

(54) loc. cit. p. 43.

(55) *Teología filosofía e física nella dottrina della transustanziazione*, Scuola cattolica, 83 (1955), pp. 89-124.

la transustanciación un cambio transfísico. Por lo tanto es un error romper la línea de pensamiento de la tradición y es vano el intento de unir la comprensión de la transustanciación a una determinada teoría física, pues toda teoría física es superable.

Colombo intenta terminar con el fisicismo. Naturalmente, el pan puede ser objeto de un estudio físico y filosófico, pero Jesús tomó el pan en el sentido precientífico y prefilosófico; bajo este aspecto familiar lo eligió para ser el sujeto de la conversión en orden a realizar y expresar su presencia sacramental. De ahí que la sustancia de pan se cambia en la sustancia de Cristo siempre que sea capaz de significarla; no hay ninguna razón aparente para multiplicar la presencia real según el número de elementos físico-químicos que componen el agregado. La realidad física no es cambiada en absoluto por la transustanciación. El cambio tiene lugar entre realidades que están más allá de la investigación científica.

Segundo artículo de Selvaggi (56). Está de acuerdo con Colombo en el terminus ad quem de la transustanciación: el cuerpo de Cristo. Jesús tomó el pan en su aspecto ordinario de alimento común; la hostia es una cosa; no hay razón por lo tanto para afirmar muchas presencias de Cristo en una hostia, aunque ésta sea un agregado.

El desacuerdo está en el terminus a quo. Selvaggi defiende que el objeto de la ciencia no es sólo lo sensible en cuanto sensible, sino lo real en cuanto sensible (sensible per accidens). La realidad que es el pan, considerada metafísicamente de modo abstracto, es la misma realidad, que es convertida en el cuerpo de Cristo, y que es considerada por la física.

Los Padres no distinguen entre realidad física y metafísica. En la escolástica la sustancia material puede ser concebida metafísicamente, en abstracto, como un compuesto de materia y forma; pero en concreto, la sustancia material es la cosa física, obtenible experimentalmente. Esta realidad concreta, empírica, física y metafísica es convertida completamente en el cuerpo de Cristo.

Segundo artículo de Colombo (57). Sigue en desacuerdo con Sel-

(56) *Realtà fisica e sostanza sensibile della dottrina eucaristica*, Gregorianum, 37 (1956), pp. 16-33.

(57) *Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna*, Scuola cattolica, 84 (1956), pp. 263-288.

vaggi. Según éste no hay una distinción real entre la sustancia que es el objeto de la investigación física y la sustancia que investiga la metafísica. Para aclarar el status quaestionis distingue Colombo tres problemas: 1) el problema teológico: ¿es la sustancia, en cuanto concebida por la teología, algo físico o metafísico?; 2) el problema filosófico: ¿qué es la realidad física en la ciencia moderna?; 3) el problema teológico-filosófico: ¿puede la transustanciación ser explicada en términos de la ciencia moderna?

ad 1): los teólogos han visto siempre la sustancia como algo metafísico, en el sentido que esa palabra tiene en el lenguaje común. El desarrollo del dogma exige que persista esa continuidad entre la metafísica espontánea y la metafísica científica.

ad 2) este problema sólo tiene interés en cuanto da origen a diversas nociones sobre la transustanciación. Si Selvaggi mantiene la identidad entre sustancia metafísica y sustancia física, no puede mantener la transustanciación sino es con un cambio de la sustancia física.

ad 3): la doctrina de la transustanciación no puede ser interpretada y expuesta en términos de la física moderna. Todo lo que ésta estudia está en el nivel de los accidentes, incluidos los electrones, protones, etc. Por eso la doctrina de Selvaggi es un error teológico.

Tercer artículo de Selvaggi (58). Repite sus tesis fundamentales. Según Tomás la sustancia material no es conocida en sí misma, sino a través de los accidentes. Se equivoca Colombo cuando afirma que en Tomás la sustancia corpórea no es cognoscible experimentalmente; más aún, sólo es conocida experimentalmente, a través del conocimiento sensible de las propiedades accidentales. Es cierto que la doctrina de Tomás ha sido deformada a través de los siglos: la sustancia ya no sería la cosa existente que se manifiesta a través de los accidentes, sino algo escondido, fundamento de los accidentes. Los accidentes serían, entonces, la realidad física, y la sustancia la realidad metafísica. El objeto de la ciencia es la realidad material en la totalidad de sustancia y accidentes. En la transustanciación, los electrones, protones, etc., se convierten en el cuerpo de Cristo, mientras que los accidentes (masa, extensión, etc.), permanecen inmutados.

(58) Ancora intorno ai concetti di sostanza sensibile e realtà fisica, *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 503-514.

Tercer artículo de Colombo (59). Repite sus tesis fundamentales. El concepto de sustancia es teológico, su significado tiene que ser comprendido a partir de la tradición, no de la física. Los padres lo comprendieron a partir de una metafísica elemental; la escolástica, a partir de una metafísica refinada. Por lo tanto sustituir el concepto metafísico por el concepto moderno de sustancia es un error: rompe la línea de desarrollo homogéneo de la tradición; más aún, es peligroso: expone la comprensión del dogma a la fluctuación de las ciencias físicas.

Al margen de la polémica con Selvaggi es interesante notar la reacción de Colombo ante un artículo de Baciocchi publicado por entonces (60). Colombo afirma que el experimento de Baciocchi de explicar la transustanciación en un lenguaje ajeno a la escolástica es difícil de comprender, y no está del todo convencido de su ortodoxia, pues parece terminar con un cambio real de realidades metafísicas.

En la polémica entre Selvaggi y Colombo interviene también, aunque secundariamente, R. Masi. En un primer artículo (61) se reconoce parcialmente de acuerdo con Colombo, pero recalca que las ciencias experimentales tienen relaciones vitales con el dogma cristiano. En un segundo artículo (62) vuelve a repetir la importancia de la física para el dogma, pues no todas las cualidades de los cuerpos son adecuadamente consideradas por el sentido común. Existe una continuidad entre el conocimiento ordinario, el conocimiento científico y el conocimiento metafísico (Colombo mantenía una continuidad entre la observación no científica y la experimentación física, entre la reflexión metafísica filosófica, pero no admite la continuidad entre la ciencia natural y la metafísica). Contra Colombo y Selvaggi afirma la multiplicidad de transustanciaciones y de presencias en el pan consagrado, pues el pan es un conglomerado de sustancias. Esta multiplicidad de presencias hay que admitirla para mantener una transustanciación real y no meramente simbólica. En un tercer artículo (63) vuelve a repetir que en cada partícula individual está presente Cristo todo entero; lo contrario es considerado como herejía.

(59) *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica*, Scuola cattolica, 88 (1960), pp. 23-55.

(60-61) *Teología eucarística e física contemporanea*, Doctor Communis, 8 (1955) pp. 31-51.

(62) *L'eucaristia e le scienze*, en Piolanti (ed), *Eucaristia: Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma, 1957, pp. 743-777.

(63) *La sostanza materiale ed i suoi accidenti. La conversione eucaristica*, Studia Pataviana 4 (1957), pp. 125-142.

A la discusión de esos años contribuyeron también varios teólogos españoles. J.M. Alonso (64) trata el problema de la multipresencia de Cristo en las diversas hostias consagradas. Poco satisfecho con las teorías escolásticas y cartesianas busca la solución en la glorificación del cuerpo de Cristo espiritualizado. A ese cuerpo Dios puede comunicar su propio atributo de omnipresencia, y puede Cristo hacerse presente en cualquier lugar. Antonio Dúe (65), defiende a Selvaggi contra Colombo: no se puede afirmar que todo lo que percibe la física moderna permanece después de la consagración. J. Colomina Torner está también de acuerdo con Selvaggi (66). Desarrolla una curiosa teoría para hacer comprensible una transustanciación cosmológica.

* * *

Podríamos resumir la polémica descrita de la siguiente manera:

1. El concepto fundamental usado para defender el realismo de la fórmula de Trento sigue siendo la transustanciación; el cambio del "en-sí" del pan en el en-sí" del cuerpo de Cristo. Colombo afirma que ese "en-sí" es metafísico, mientras que Selvaggi lo ve también en el nivel físico.

2. La realidad, sea analizada física o metafísicamente, es comprendida en un marco cosista, no integrada en la antropología.

3. Tanto Colombo como Selvaggi tratan de explicar la conversión, cosmológica o metafísicamente, al margen del contexto simbólico eucarístico, tal como aparece en la Escritura. Es aleccionadora a este respecto la reserva de Colombo hacia el artículo de Bacciocchi, que tiene ya en cuenta la Escritura y el contexto sacramental-simbólico.

En general, en los dos períodos que hemos estudiado no aparece una relación decidida de estos teólogos con la Escritura. El estudio teológico (con el momento filosófico que implica) es visto como una aclaración al dogma de Trento sin ninguna relación apreciable con la Escritura. La actitud de estos teólogos es propiamente traducir a Trento, a partir de Trento mismo, con la ayuda de una filosofía. Al no estar presente la Escritura en esos intentos de traducción, las explicaciones de la transustanciación se hacen unilaterales y se empobrecen.

(64) *Ecce ego vobiscum sum*, Presencia metafísica y eucarística, Revista española de teología, 14 (1954), pp. 583-588.

(65) *Las especies eucarísticas y las teorías modernas*, Pensamiento, 13 (1957), pp. 347-352.

(66) ¿Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transustanciación eucarística? Revista española de teología, 18 (1958), pp. 167-186

IV. TERCER PERIODO: ECUMENISMO Y NUEVOS ENFOQUES

Si la polémica Selvaggi-Colombo se movía en un ambiente de luchas de escuela, en las que reinaba en general una concepción consista de la metafísica, ya a mediados de los años cincuenta el ambiente teológico había cambiado en otros sectores. Por una parte, desde fuera se deja sentir el influjo del pensamiento protestante bíblico; por otra parte, el desarrollo de la cristología, la gracia, la sacramentalidad en la teología católica ofrecía nuevas perspectivas a la comprensión del dogma eucarístico.

En 1955 aparece un libro del teólogo calvinista *F. J. Leenhardt* (67) que iba a tener gran repercusión en la historia del debate sobre la transustanciación. Escrito en espíritu ecuménico deplora tanto la obsesión protestante contra toda romanización como la actitud católica de ciega obediencia. Ya al comienzo del libro confiesa su punto de partida francamente escriturístico. "Aun las reflexiones que tienen un aspecto filosófico no quieren ser más que una elaboración cercana a lo que se puede llamar la metafísica de la Biblia, y el sustancialismo de Aristóteles no tiene en verdad nada que ver con esto" (68).

En el capítulo dedicado a la transustanciación Leenhardt toca cuatro puntos importantes que vamos a resumir: filosofía del lenguaje hebreo, análisis de la realidad, transustanciación y simbolismo eucarístico.

Lo primero que hay que tener en cuenta para comprender la transustanciación son las características del lenguaje hebreo en que fueron pronunciadas las palabras de Cristo sobre el pan y el vino. El lenguaje griego es un análisis lógico, expresa el objeto. El lenguaje hebreo, por el contrario, no expresa el objeto, sino el sujeto; la posición del sujeto entre las cosas, el dominio que él ejerce sobre ellas imponiéndose a ellas; no considera las cosas que están en el mundo por lo que ellas son, sino por lo que son llamadas a ser, las relaciona a su fin, las inserta en un movimiento, en una historia. El lenguaje del griego es lógico, el del hebreo escatológico (69). Cuando Cristo toma el pan y sobre él dice: Esto es mi cuerpo, no hay que tomar

(67) *Ceci est mon corps*, Paris-Neuchatel, 1955.

(68) *Ibid.* p. 5.

(69) *Ibid.* pp. 27-28.

(70) *Ibid.* pp. 30-31.

esa declaración en sentido lógico. Lógicamente el pan es pan, pero para un israelita las palabras de Cristo significan que ahora el pan está relacionado con un fin que le trasciende.

La peculiaridad del lenguaje hebreo se basa en la concepción hebrea de la realidad. Por la fe en Jahvé el hebreo ve las cosas de la vida diaria sustentadas por una realidad más profunda: la voluntad de Dios, su creador y ordenador. "La realidad última de las cosas les viene de su relación con Dios. La observación describe su manera de ser; pero para conocerlas completamente hay que atender a su razón de ser... La verdadera realidad de las cosas se encuentra en lo que Dios quiere que ellas sean para la creatura" (70). Las cosas son instrumento de la voluntad divina. El pan que toma Cristo en sus manos sigue siendo pan. No hay ninguna transmutación de la materia, pero ahora es el instrumento de la presencia de Cristo. Cristo "inserta ese pan en esta intención fundamental suya (asegurar la permanencia de los actos redentores de Dios)... hace que ese pan no tenga ya su última razón de ser en la alimentación del cuerpo... La sustancia de ese pan para la fe es el cuerpo de Jesucristo, como él mismo dijo al distribuirlo" (71).

Para expresar el cambio operado la palabra transustanciación es apropiada. "Es útil porque retiene dos afirmaciones esenciales para la fe, en las que se puede resumir todo: 1) la sustancia de las cosas no está en los datos empíricos, sino en la voluntad de Dios que las sostiene; y 2) Jesucristo afirma en el cenáculo, de modo soberano, la voluntad de que el pan sea su cuerpo; transforma la sustancia de ese pan" (72).

Ese pan es signo, no en el sentido débil (signo y lo significado son heterogéneos), sino en el sentido fuerte (el signo es lo significado, como el hombre es su cuerpo). Para el creyente la realidad del pan consagrado y la realidad de la presencia de Cristo no son heterogéneas(73). El pan no es sólo un signo estático, sino que es signo al ser dado. "La intención de Cristo no es declarar que hay allí, reposando sobre la mesa, inerte, una cosa sobre la cual él afirma que es su cuerpo. Su intención es hacer comprender que el gesto que él hace al dar ese pan, realiza la misma intención que todo su ministerio, la inten-

(71) *Ibid.* pp. 32-33.

(72) *Ibid.* p. 33.

(73) *Ibid.* p. 36.

ción fundamental que resume su palabra: el Hijo del hombre ha venido para dar su vida" (74).

* * *

En este breve resumen aparecen ya las características que va a tener la discusión católica sobre la transustanciación, tanto en sus aportes positivos como en sus limitaciones. En primer lugar Leenhardt parte de la Escritura, tanto en los datos sobre la eucaristía como en la manera de pensar bíblica, en oposición a la helénica. No interpreta pues a Trento, sino a la Escritura. Con eso rompe con el marco en que estaba encerrada la teología católica: no se trata de explicar "un" cambio, sino "el" cambio de que habla la Escritura. En segundo lugar la terminología de Leenhardt, que responde naturalmente a una visión de la realidad, apunta ya a lo que más adelante se va a llamar transignificación y transfinalización: habla de la razón de ser de las cosas, de lo que éstas son para el hombre. En tercer lugar para explicar lo que hay de "milagroso" o "misterioso" en la transustanciación no apela a la omnipotencia, atributo divino que la filosofía atribuye a Dios, sino al Dios de la Biblia que usa las cosas salvíficamente. Finalmente desarrolla el contexto simbólico de la transustanciación. El pan consagrado y la acción de ser entregado no son sólo el telón que cubren la realidad del cuerpo de Cristo, sino que expresan un simbolismo que hay que tener en cuenta para comprender la eucaristía.

También las limitaciones de la explicación de Leenhardt se van a dejar sentir en las discusiones posteriores. Benoît, en una recensión sobre el libro de Leenhardt (75), apuntaba ya el peligro de nominalismo y voluntarismo en la concepción de realidad. Schillebeeckx critica el extrinsecismo de la palabra creadora de Dios. En la comprensión católica, la palabra de Dios no sólo da sentido a las cosas, sino que las hace ser, de manera absoluta e intrínseca lo que son (76). En Leenhardt está ya presente el problema de la relación entre transustanciación y transfinalización, de la relación del "en-sí" y del "para-otro", de integrar, brevemente, lo positivo de la metafísica helénica con lo positivo de la fenomenología existencial. A pesar de estas deficiencias, sin embargo, la teología católica no puede menos de ale-

(74) *Ibid.* p. 39.

(75) *Rev. Bibl.* 63 (1956), p. 579.

(76) Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 86-87.

grarse de que Leenhardt haya planteado el problema de la transustanciación desde el punto de vista bíblico.

Las investigaciones del calvinista Leenhardt fueron continuadas del lado católico por el teólogo francés *J. de Baciocchi* en dos importantes artículos (77). Reconociendo su deuda a un primer libro de Leenhardt (78) presenta la eucaristía como prolongación de la pascua judía (79). Con ello intenta romper el esquema tradicional de los tratados sobre la eucaristía: el problema de la presencia real y de la transustanciación no debe preceder sino seguir al estudio del acto sacrificial de la misa (80). La presencia de Cristo está implicada en el realismo del don que Jesús hace de su cuerpo al Padre y a nosotros, y no a la inversa (81).

Baciocchi explana esta tesis en cuatro enunciados:

1. *El contexto cristológico y eclesiológico*: "En la acción eucarística, Cristo en persona se da a la Iglesia como Esposo a la Esposa, como La Cabeza al Cuerpo" (82). La pascua de Cristo tiene un aspecto dialogal. Muriendo y resucitando Jesús no se contenta con pasar de la vida de la carne al estado de gloria, sino que hace pasar también a sus discípulos del estado de una comunidad judía al estado de unidad cristiana. Cabeza y miembros cambian el plano de existencia: Cristo *dándose* y la Iglesia *aceptando* ese don. "Esa estructura de la pascua histórica de Cristo se va a encontrar también en el memorial sacramental del acto redentor" (83).

2. *El contexto simbólico de la entrega y la aceptación*: "Si la acción de dar el pan y el vino significa y actualiza el acto de Cristo al darse, cuerpo y sangre, a la Iglesia, el pan y el vino dados en la celebración son signos y medios de la presencia del Cristo dado, cuerpo y sangre, a la Iglesia" (84). Por medio del pan y del vino se efec-

(77) *Le Mystere eucharistique dans les perspectives de la Bible*, Nouv. Re. Theol 77 (1955), 561-580; *Présence eucharistique et transubstantiation*, Irenikon, 32 (1959, pp. 139-161.

(78) *Le sacrement de la Sainte Cene*, Neuchatel, 1948.

(79) art. cit. 1959, p. 139.

(80) art. cit. 1955, p. 562.

(81) art. cit. 1959, p. 141.

(82) *Ibid.* p. 141.

(83) *Ibid.* p. 143.

(84) *Ibid.* p. 144.

túa la entrega y aceptación entre Cristo y la Iglesia, se efectúa la unidad. "Comunicando con el cuerpo inmoldado nos hacemos uno con Cristo, y por él, con el Padre, entre hermanos en una santa comunión" (85). Por medio de los signos de pan y vino, hay presencia mutua de Cristo y la Iglesia. ¿En qué sentido se puede decir que Cristo está en esos signos? Ciertamente no en un sentido local. "Lo que está puesto sobre la mesa eucarística son los signos sacramentales, no es el Cristo glorioso... Pero los signos que "están ahí" son realmente el medio por el cual se expresa y se lleva a cabo el don total y verdadero, personal y corporal del Señor en la Iglesia" (86). La cuestión no es, pues, si y cómo un cuerpo glorioso se puede localizar simultáneamente en varios sitios distintos o comprimirse en un espacio mínimo. "La única pregunta que tiene por objeto la manera en que el pan y el vino se convierten en signos eficaces del don real... ¿Permanecen ellos pan y vino significando el cuerpo y la sangre de Cristo, o se hacen verdaderamente este cuerpo y esta sangre, como indican las palabras de la Cena?" (87).

3. *La "conversio" eucarística:* "La realidad empírica de pan y vino no cambia, más la palabra de Cristo los hace signos reales del cuerpo y sangre, y por este hecho lo que era pan se convierte en el cuerpo, y lo que era vino se convierte en la sangre de Cristo" (88). Dios da sus dones por medio de signos. Si el pan y el vino son dones de Dios para mantener la cohesión temporal de los hombres, "la palabra de Cristo, sin alterar esos dones en su tenor empírico, cambia totalmente su destinación social y religiosa" (89). El pan y el vino son signos e instrumentos del don de Cristo. A través del pan y del vino Dios ofrece ahora a su Hijo encarnado.

Esto no significa que el pan y el vino han cambiado sólo para el creyente, que esta conversión pueda reducirse a un hecho subjetivo. Esto no es así porque "el último sentido de las cosas no viene dado por la ciencia o la filosofía, sino que consiste en el valor que Cristo da a las cosas, la función esencial que reciben en la misión del Hijo de Dios" (90).

(85) *Ibid.* pp. 144-145.

(86) *Ibid.* p. 148.

(87) *Ibid.* p. 148.

(88) *Ibid.* p. 149.

(89) *Ibid.* p. 150.

(90) *Ibid.* pp. 150-151.

Junto a esta "transignificación", inspirada en Leenhardt, Baciocchi defiende el realismo católico: "En la Eucaristía pan y vino se hacen cuerpo y sangre de Cristo porque Cristo los *da como tales* a la Iglesia... Este es un cambio objetivo y fundamental: es el ser mismo el que cambia no sólo uno de sus aspectos ni cambia sólo —y especialmente— un punto de vista extrínseco al ser" (91).

4. *La transustanciación*: "El cambio operado por el Espíritu Santo y la palabra de Cristo sobre el pan y el vino merece el nombre de transustanciación" (92). Baciocchi interpreta así la sustancia: "el ser dotado de unidad y consistencia, considerado en el plano donde la inteligencia lo aprende y afirma su realidad" (93). A partir de ese concepto de sustancia Baciocchi rechaza cuatro interpretaciones de transustanciación que también rechaza el magisterio: a) la transmutación química; b) la mera transfinalización; c) la consubstanciación; d) la transustanciación que consistiría en pensar la sustancia como un núcleo cubierto de una película de accidentes.

Al discutir la segunda teoría Baciocchi defiende el realismo tradicional católico. La "mera" transfinalización se da cuando se adjudica a un objeto un fin distinto al que tenía hasta entonces, pero *dentro de sus posibilidades* (ej. un periódico es para ser leído pero puede ser usado también para envolver un objeto por sus mismas propiedades). En la transustanciación no ocurre lo mismo: no está dentro de las posibilidades naturales del pan el significar la presencia de Cristo. Si ahora tiene ese significado es porque "desde fuera" (desde Dios) se le da ese nuevo fin y significado. Hay por lo tanto una conversión no sólo desde el punto de vista del observador, sino una conversión en la cosa misma. Lo que dice positivamente el dogma de la transustanciación es sencillamente esto: "Lo que era pan y vino, y que permanecen como tales en el orden empírico, se convierte en realidad, objetivamente, fundamentalmente en otra cosa: el cuerpo y la sangre de Cristo" (94).

Otra manera de comprender lo peculiar de la transustanciación sería compararla con los demás sacramentos. En el bautismo y en la confirmación, por ejemplo, tiene lugar un lavado y una unción por

(91) *Ibid.* p. 152.

(92) *Ibid.* p. 154.

(93) *Ibid.* p. 155.

(94) *Ibid.* p. 158.

medio del agua y del aceite. Es decir, hay una acción de Cristo por medio de signos cuyo fruto estable sólo permanece en el beneficiario, sin afectar a los signos en sí mismos. En la eucaristía, sin embargo, hay sí una acción, pero el contenido de esa acción es precisamente la entrega del cuerpo de Cristo. Por el hecho de ser entregados el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo. En los otros sacramentos la presencia de Cristo es dinámica y espiritual; en la eucaristía es presencia total y corporal. En los otros sacramentos actúa Cristo como sujeto agente, pero no como cuerpo y sangre entregados (95).

Resumiendo, la comprensión de la transustanciación gira sobre esta pregunta: "¿Es o no el mundo en primer lugar por y para Cristo? Si lo es, el señorío de Cristo y su aplicación a la Eucaristía no pueden ser para cualquier realidad una relación accidental" (96). "Sólo Cristo puede transustanciar los seres porque él sólo es, en su ser de Hombre-Dios, en su libertad de Señor, el centro de referencia de toda existencia creada. Las creaturas, antes de ser por ellas y para ellas mismas, son por él y para él" (97). Cristo puede, al cambiar la significación y la función de una cosa, cambiar la cosa misma (98).

Este ensayo de Baciocchi es el primer intento de parte católica que sobre pasa la interpretación puramente ontológica y sitúa la presencia eucarística en la presencia sacramental. Intenta una síntesis entre el "realismo" de Trento y el simbolismo sacramental. "La transustanciación está lejos de oponerse al simbolismo sacramental: se funda en él" (99). Con esto se da el paso de una comprensión de la eucaristía cosmológica o metafísico-cosista a una comprensión antropológica o metafísico-personalista.

En 1959 entra en escena otro autor protestante, de la comunidad de Taizé de marcado carácter ecuménico. *Max Thurian en su libro L'Eucharistie* (100) acentúa el carácter de memorial de la Eucaristía. En la línea de Leenhardt ve en la Eucaristía no sólo una recordación, sino una celebración. Así como Dios se hacía presente en las cele-

(95) *Ibid.* p. 158.

(96) *Ibid.* p. 156.

(97) *Ibid.* p. 160.

(98) *Ibid.* p. 160.

(99) *art. cit.* 1955, p. 578.

(100) Traducción española, *La Eucaristía*, Salamanca, 1965²

braciones del Antiguo Testamento, renovando la alianza con su pueblo, así Cristo se hace presente en el único sacrificio del Nuevo Testamento, pero de manera única.

En este marco el autor trata el problema de la transustanciación. La Iglesia no puede sondear ni explicar este misterio, pero debe afirmar la presencia real de Cristo: "en ausencia de Cristo el memorial sería un juego simbólico, emocionante quizá, pero sin realidad ontológica" (101). La presencia real no es considerada como un problema sino como algo obvio y exigido por la acción eucarística, el memorial de acción de gracias y de intercesión, la unión con el único sacrificio y con la intercesión permanente del Hijo ante el Padre (102).

En el capítulo sobre la Presencia Real Thurian presenta ocho tesis, que pueden ser consideradas como el comentario a los 11 cánones de Trento sobre el sacramento de la eucaristía. "El cuerpo y la sangre de Cristo, toda su humanidad y toda su divinidad están verdadera, real y sustancialmente presentes en la eucaristía" (103). El "substantialiter" de Trento no está unido en Thurian a ninguna filosofía; no significa ninguna presencia material sino sencillamente "la realidad profunda del cuerpo y de la sangre de Cristo crucificado y glorificado" (104). La presencia real no es una localización limitada de Cristo en las especies de pan y vino, pero "obviamente el pan y el vino de la eucaristía constituyen un lugar privilegiado, donde nos es dado encontrar y recibir concretamente a Cristo mismo, en su humanidad y divinidad" (105). Cómo pueda acaecer esto no lo sabe la Iglesia, pero "Cristo glorioso, por el poder que posee de someter todo, actúa por el Espíritu Santo y su palabra sobre el pan y el vino" (106) y los hace signos de su presencia.

El pan y el vino no han cambiado para la observación química, pero sí para la fe. Tomados y asumidos por Cristo en la plenitud de su humanidad y su divinidad "se convierten verdadera, real y sustancialmente en su cuerpo y su sangre, según el Evangelio" (107).

(101) *Ibid.* pp. 281-282.

(102) *Cfr.* Walter Dürig, *Münch. Theol. Zeits.* 15 (1964), p. 173.

(103) *Eucaristía*, p. 296.

(104) *Ibid.* p. 296.

(105) *Ibid.* p. 297.

(106) *Ibid.* p. 297.

(107) *Ibid.* p. 297.

La presencia real no es algo estático; la eucaristía no es un objeto sagrado, es acción y comunión. "La presencia corporal debe contemplarse y recibirse durante la acción litúrgica, en la que Cristo actúa con y por nosotros y se da a nosotros por la comunión" (108). A los enfermos impedidos se les puede llevar la comunión como prolongación de la celebración. De todos modos no se puede separar la eucaristía del simbolismo de la entrega de Cristo a nosotros. La relación real entre Cristo y las especies eucarísticas restantes después de la celebración es un misterio que tenemos que respetar. Thurian no se pronuncia ni en favor de la perduración de la presencia real, ni en favor de su desaparición.

Resumiendo, Thurian afirma la presencia real y la conversión real. Más aún las expresa con las mismas palabras de Trento. No presenta ningún modelo intelectual para comprender la transustanciación, sino más bien rechaza el intentarlo. No es fácil de aquilatar en qué sentido concibe el realismo eucarístico. Parece defender un sentido de "realidad" que procede del sentido común, de la fe en el señorío de Cristo sobre la realidad y del realismo de la acción litúrgica.

En este ambiente ecunémico cabe destacar también la obra de K. Rahner (109) dirigida no tanto al diálogo con los calvinistas, sino con los luteranos. Es cierto que la importancia de la obra de Rahner para nuestro problema consiste más en el estudio de los prolegómenos al problema que en su aportación a la discusión sobre la transustanciación misma. Como veremos más adelante, su cristología, su concepción marcadamente personalista de la gracia, su estudio de la sacramentalidad y los sacramentos han sido, entre otros factores, una de las razones del cambio de la visión cosmológica a la visión antropológica sobre la eucaristía.

Su cooperación a la discusión como tal aparece en una conferencia tenida ante teólogos católicos y protestantes y en dos artículos sobre la acción de gracias después de la comunión (110). Mencionemos algunos puntos de importancia para nuestro problema.

(108) *Ibid.* p. 298.

(109) *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, ET IV, pp. 367-396.

(110) *Dansagung nach der Heiligen Messe, Sendung und Gnade*, pp. 198-214; *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión*, ET IV, pp. 397-407.

Como ya queda dicho Rahner afirma que la transustanciación es sólo una explicación lógica, no óptica, del dogma sobre la presencia real. Esto quiere decir en último término que Rahner para la comprensión de lo que significa sustancia y transustanciación remite a la Escritura. La explicación de sustancia no debe buscarse "después" del dogma, sino en la fuente del dogma: la Escritura. Es decir, hay que filosofar dentro de la Escritura. De ahí concluye la definición de sustancia en el contexto eucarístico: "Sustancia es aquello que en un decir adecuado, abarcadoramente válido, de la realidad —o sea, un decir en el que Dios habla o al hombre, por sí sólo, le cabe el derecho de hablar—, hace objetivamente que algo determinado, manifiesto y ofrecido, sea verdaderamente pan y sólo eso, o no pan, sino el cuerpo de Cristo. Especie es la empírica imagen patente de una cosa tal y como dicha imagen se presenta a nuestro conocimiento experiencial no depurado por la crítica del punto de vista superior, más abarcador y "más verdadero" (111). Rahner no elabora una concepción de sustancia a partir de ese punto de vista "más verdadero", pero como en tantas ocasiones pone el marco adecuado para esa elaboración: la sustancia de Trento no puede ser entendida fuera del marco de las palabras de Cristo en la Cena.

Otra pequeña aportación a la discusión consiste en su concepción antropológica del pan. Si se desarrollan las virtualidades de esa concepción aparece en seguida que el "ser" del pan no puede ser separado del "sentido que el pan tiene para el hombre". Rahner no desarrolla esta idea en la línea de la transignificación, pero la usa para resolver el problema de la duración de la presencia de Cristo en la hostia consagrada. El pan masticado ya no es antropológicamente pan, y por eso en el pan masticado ya no está Cristo presente. Después de la comunión Cristo ya no está presente en el pan; su presencia se ha hecho pneumática (112).

En el mismo contexto insinúa cómo concibe él el simbolismo eucarístico. "La recepción del cuerpo del Señor y no el haberlo recibido el gesto de la comida y no el acto de digestión son el signo sacramental" (113). Es un simbolismo dinámico y personalista.

En dos observaciones finales en su conferencia ante católicos y

(111) ET IV, 388.

(112) Ibid. 402-405.

(113) Ibid. p. 405.

protestantes presenta todo un programa (que en parte ya había sido realizado por Leenhardt y Baciocchi) sobre la comprensión de la presencia real: a) hay que buscar una comprensión de la presencia real no anterior sino posterior al sacrificio de Cristo; b) de ahí que la comprensión de presencia tiene que ser llevada a cabo a partir de sí misma, como presencia del sacrificio y del manjar; c) el punto de partida de un estudio de la eucaristía es el acontecimiento; d) no hay que separar realismo y simbolismo.

Ya hemos indicado que Rahner no ha participado directamente en la discusión moderna sobre la transustanciación. Sin embargo, su teología de la "palabra" puede ofrecer también un punto de partida teológico, no filosófico, como modelo intelectual para comprender la transustanciación. La palabra de Dios no es sólo informativa, sino eficaz y exhibitiva. Palabra, en sentido teológico, es siempre presencia en signo. La eficacia "presentizadora" de esa palabra tiene diversos grados. En la palabra de la predicación, de la Escritura, de los sacramentos, hay siempre presencia de Dios. La transustanciación es el caso límite y de máxima eficacia de la palabra. Es la palabra más densa, que presentiza literalmente lo que dice: el cuerpo y la sangre de Cristo. El análisis fenomenológico y sobre todo teológico-bíblico de la palabra puede ser un punto de partida para comprender la transustanciación (114).

Por el mismo tiempo tuvo lugar en Alemania un symposium sobre la eucaristía. Entre las diversas ponencias destaca la de B. Welte (115), que por primera vez bosqueja una comprensión antropológica de la presencia real y de la transustanciación, fundamentada en un realismo filosófico. Propone una síntesis entre realismo y antropología, como ya la había intentado Baciocchi en un marco teológico, pero a partir de un novedoso y sugerente modelo intelectual filosófico.

Welte presenta una hipótesis de trabajo, no una tesis definitiva, para comprender la conversión real. En una primera parte procura precisar cómo se describe el cambio en la Escritura. Decir simplemente "Cristo se hace alimento" es unilateral y no reproduce la riqueza de la Escritura. En lugar de "Cristo", palabra neutral que sugiere más

(114) Palabra y Eucaristía, ET IV, pp. 323-365; Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, ET VIII, pp. 403-405.

(115) Zum Verständnis der Eucharistie, en Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1960, pp. 459-467.

bien una dimensión estática, hay que afirmar "la muerte del Señor". En lugar de "alimento" prefiere "banquete", pues el alimento, en cuanto humano, sólo se entiende a partir del banquete. Por lo tanto la conversión que hay que explicar vendría dada por la frase: "La muerte de Cristo se hace presente en el sacramento como banquete" (116).

Para comprender cómo se lleva a cabo la presentización de la muerte del Señor realista y al mismo tiempo sacramentalmente (simbolístamente) propone Welte el siguiente modelo intelectual. Según la metafísica tradicional *ens, verum et bonum convertuntur*. El *ens* designa la cosa en-sí, mientras que el *verum* y el *bonum* designan las relaciones transcendentales que la cosa en-sí tiene para con un *cognoscente* y un *apetente*. Sin esas relaciones del en-sí para-el-otro la cosa sencillamente no puede existir. Es decir, a la cosa en sí le pertenece transcendentamente el ser-para-otro. Esa relacionabilidad de las cosas no son algo extrínseco a ellas.

Toda cosa en-sí tiene una relación de sentido, y la cosa singular es constituida por esa relación de sentido. Una mutación del cambio de sentido (*bonum*) es un cambio de la cosa en-sí (*ens*), pues esa relación de sentido le es intrínseca. El cambio de relación de sentido puede venir de varios factores: utilitarios, históricos o jurídicos. Estos cambios no se realizan sin el hombre, pero no dependen sólo del hombre, ni están sujetos a su arbitrariedad (117).

Aplicado a la eucaristía esto significa: Dios ha creado una nueva relación de sentido que obligatoriamente determina la realidad del pan y del vino. El que, por no ser creyente, no lo ve así se coloca al margen de la realidad que existe objetivamente; está al margen del orden óntico. No hace falta pensar en un cambio físico del pan y del vino, que en el fondo sería menos radical que un cambio en la relación de sentido (118).

* * *

Resumiendo este período podríamos decir:

1. En el nivel terminológico se conserva todavía el término "transustanciación", aunque Bacciocchi no lo cree ya apropiado desde un

(116) Ibid. p. 460.

(117) Ibid. pp. 464-467.

(118) Ibid. p. 468.

punto de vista, dijéramos, pastoral. Sin embargo la realidad que se quiere expresar con ese término es muy distinta a la de los períodos anteriores. En Leenhardt se da una translogización, a partir de su comprensión bíblica de la realidad; Baciocchi habla de hecho de transignificación, pero manteniendo el realismo fundamentado en su cristocentrismo; Thurian expone una presentización litúrgica; Welte, una transignificación ontológica, apoyada en el poder de Dios y elaborada filosóficamente; Rahner habla de transustanciación pero con puntos de partida claramente antropológicos.

2. Se nota también la insuficiencia de "un" punto de partida para describir la totalidad de la realidad, que ya no es una cosmología o metafísica cosista, un estudio del en-sí de las cosas. Con Leenhardt aparece el pensamiento hebreo, en oposición al helénico, subyacente en todas las discusiones anteriores; Baciocchi usa el cristocentrismo teológico como normativo para comprender la realidad; Thurian recalca el aspecto dinámico, de acontecimiento ("litúrgico") de la realidad; en Rahner y Welte está presente la metafísica tradicional, pero matizada ya en una metafísica antropológica: la realidad no es meramente el en-sí, sino también lo para-otro. El modelo intelectual para comprender la transustanciación no es ya sólo el cambio de lo en-sí sino también el cambio para-otro.

3. La transustanciación es tratada como problema teológico-eucarístico, y no sólo como el cambio de "una" cosa en "otra". En esto hay gran riqueza de pensamiento: aparece la cristología en el problema eucarístico: la eucaristía tiene que ser estudiada *dentro* y *desde* la persona y la vida de Cristo. Aparece la eclesiología como polo indisolublemente unido a la acción de Cristo: Cristo está presente para la Iglesia. Aparece la sacramentalidad: Cristo está presente en el acontecimiento litúrgico bajo unos signos cuyo simbolismo entra a formar parte de la comprensión de la presencia eucarística y de la transustanciación. Aparece la historia salvífica al relacionar la presencia eucarística de Cristo con la presencia de Dios en el Antiguo Testamento.

En resumen: la presencia eucarística y la transustanciación pasan del plano estático y cosista al plano de acontecimiento y personal. Esto es debido, en nuestra opinión, a que el punto de partida real de la discusión no es ya sólo el dogma de Trento, sino la Escritura misma. Trento es integrado, al menos por los autores católicos, como momento de la comprensión de la Escritura, pero no como punto de partida suficiente e independiente de aquella, como había sido el caso en los períodos anteriores.

V. CUARTO PERIODO: LA DISCUSION EN LOS PAISES BAJOS (119)

Las discusiones que hemos presentado hasta ahora tuvieron lugar en un nivel teológico entre profesionales. En los Países Bajos, sin embargo, la discusión fue llevada a gran público, gracias sobre todo a los trabajos de Schoonenberg y Smits aparecidos en revistas catequéticas. Esa publicidad y las frecuentes intervenciones de la jerarquía (120) contribuyeron a que se llegase a hablar de la "crisis holandesa".

Dada la literatura inabarcable intentaremos aquí resumir brevemente los puntos de partida comunes a estos teólogos y analizaremos la obra de tres de ellos, como ejemplos de aplicación de la fenomenología existencial a la presencia real y transustanciación.

Los fundamentos comunes a estos teólogos podrían bosquejarse así:

1. La concepción del dogma de la transustanciación en la teología antigua no deja ver claramente que la consagración es un acontecimiento salvífico: más bien parece un fin que un medio para nuestra salvación. Por eso se preguntan por su significado (*signum*) y su finalidad (*finis*). El análisis de *signum* y *finis* es llevado a cabo en un nivel profundo de modo que ambos términos se hacen sinónimos con la antigua sustancia. Reconocen el mérito de la doctrina de la transustanciación, pero la rechazan directa o indirectamente, pues en Trento no existían las categorías adecuadas para sacar a luz su profundo sentido. Las categorías adecuadas para hoy están tomadas en general de la fenomenología existencial de Heidegger y sobre todo de Merleau-Ponty.

2. Se recalca la personalidad *existencial* de la presencia del Señor contra el cosismo escolástico: Cristo está presente como don, y en ese don se hace presente.

3. El pan y el vino son transfinalizados y transignificados: ya no son alimento normal sino la presencia del Señor.

(119) Sobre las teorías de los teólogos holandeses véanse: Schillebeeckx, *op. cit.*, pp. 134-146; Beinert, *op. cit.*, pp. 168-176; J.M. Powers, *Eucharistic Theology*, New York, 1967, pp. 116-153 (con bibliografía); Von L.v. Hout, *Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden*, *Catholica*, 2º (1966), pp. 179-199 (con bibliografía).

(120) *Cfr. Catholica*, 1966, pp. 181-182.

4. La transustanciación es un cambio esencial, pero no físico o químico, sino metafísico. Los signos de pan y vino son cambiados en una intensidad y profundidad que sólo es posible a Dios, de modo que son el cuerpo y la sangre del Señor.

5. Sobre el "fieri": la realidad física y química del pan permanece. Pero el pan se hace signo en el que el Señor se da como alimento. Si el pan no fuese ya comestible, entonces ya no estaría Cristo ahí como el que se da como comida y bebida.

Podemos estudiar la importancia de la fenomenología en tres autores, que presentan tres tipos de "modelo intelectual". Schoonenberg: fenomenología de la presencia; Smits: fenomenología del regalo; Möller: fenomenología del instrumento. El uso de la fenomenología, en lo que tiene de positivo, está doblemente justificado: *teológicamente*, porque pone de relieve el para de la Cena; *filosóficamente*, porque el hombre de hoy no vive ya en una comprensión estático-cosista de las cosas, sino en una comprensión dinámica relacional. Presencia, regalo, instrumentos son conceptos, cuya riqueza no puede ser agotada, sino se interpretan antropológicamente.

Digamos también cuál es el problema general que suya a estos enfoques, tal como nosotros la vemos. En cuanto modelos antropológicos, éstos tienen un sentido para el hombre. Pero en la eucaristía hay un momento de misterio que no puede ser mediado por ningún modelo intelectual; hay un momento de *discontinuidad* que sólo puede ser mediado por la fe. Es importante, pues, ver dónde ponen y cómo explican los nuevos enfoques ese momento de discontinuidad.

Schoonenberg (121) distingue dos tipos de presencia: local y personal. Toda presencia, aun entre objetos, es siempre comunicación. En la presencia personal, la comunicación es causa y no consecuencia de la presencia. Por la espiritualidad del hombre, conocimiento y voluntad, puede existir la presencia espiritual sin la corporal. La presencia personal es transmitida corporalmente, es realizada visiblemente en señales. De este modo "los efectos materiales de los cuerpos humanos... adquieren una nueva dimensión: se convierten en *señales de personales*" (122).

(121) *De tegenwoordigheid van Christus, Verbum*, 26 (1959); *Christus'tegenwoordigheid voor uns, Verbum*, 31 (1964), pp. 393-415.

(122) art. cit. 1964, p. 405.

Hay dos grados de presencia personal: la presencia únicamente ofrecida y la presencia aceptada como don. La primera es incompleta y se orienta hacia la segunda. El ofrecimiento de la presencia puede efectuarse no sólo a través del cuerpo humano, sino también a través de un objeto: una carta, fotografía, regalo, etc. Estos objetos se convierten entonces en señales. "Tienen un ser nuevo y más profundo: el de señal que comunica la presencia personal. Casi podríamos decir: están transustanciados" (123).

Aplicando este análisis a la eucaristía hay que afirmar, en primer lugar, que Cristo está presente personalmente en muchos grados: en su palabra, en las acciones sacramentales y en grado sumo en la eucaristía. La eucaristía presupone ya la presencia de Cristo en la comunidad. Las señales de pan y vino contienen su presencia como oferta: son medios de una presencia personal, la presencia del donante en el regalo. Esta presencia ofrecida está orientada a hacerse presencia aceptada. "La hostia hacia de mediadora entre el Señor (que está en la Iglesia) y yo (que estoy en la misma Iglesia). Yo me arrodillo, pero no ante Cristo que estuviese condenado en la hostia, sino ante el Señor mismo que por medio de la hostia me ofrece su realidad, su cuerpo" (124).

Los dones de pan y vino, en cuanto dones, no son cambiados física o químicamente, sino que son cambiados en cuanto que significan el don de Cristo de sí mismo. "Lo que acontece es un cambio de señales" (125). La transustanciación es transfinalización o transignificación (modelo intelectual), pero en una profundidad que sólo Cristo alcanza en su autoentrega real (momento de discontinuidad).

L. Smits (126) parte de los datos de la Escritura, los cuales trata de interpretar con ayuda de la fenomenología. ¿Qué significan los textos eucarísticos de Pablo, Lucas, Marcos y Mateo? "Cuerpo" significa para un israelita toda la persona, bajo el aspecto de su aparición corporal. "Sangre" significa toda la persona, bajo el aspecto de la vida. La mención de la sangre apunta a la pasión como sacrificio de una alianza.

(123) Ibid. p. 407.

(124) Ibid. p. 414.

(125) Ibid. p. 415.

(126) *Vragen rond de eucharistie, Roermond-Maaseik, 1965.*

Así como el pueblo judío en la celebración anual de la pascua hacía realidad su elección por parte de Jahvé, la repetición de la cena del Señor es hacer realidad la nueva alianza. Esta alianza crea un lazo de unión entre el Señor y su Iglesia y en ella con todos los creyentes. En esta alianza se da el Señor totalmente a su Iglesia y a todo hombre. Aunque Cristo no está ya físicamente entre nosotros, está en la posición de darse totalmente. El contenido de la alianza es que él se nos entrega no sólo con su cuerpo, en sentido cristotético, sino con toda su persona. Nuestra respuesta adecuada es la nuestra entrega al Señor, de modo que nos hacemos pueblo de Dios.

Acontece aquí en el nivel de la relación con Dios, lo que experimentamos cada día al nivel de las relaciones humanas. Jesús tomó un acontecimiento humano normal, la creación de una amistad, y lo elevó a sacramento. En este momento introduce Smits el análisis fenomenológico del regalo. El vino, por ejemplo, cuando está en la tienda es un artículo de consumo; en la bodega de una casa, es una bebida; pero cuando viene un amigo y se le quiere hacer ver que es bienvenido, se le ofrece un buen vino. Este vino es ahora un complemento de nuestra propia corporeidad. En este vino se expresa nuestro "yo". El vino no tiene sólo una función biológica nutritiva, sino que es expresión de las relaciones interhumanas. El "alimento" se hace signo de unión personal; ese signo es la encarnación de lo que significa.

En la eucaristía el Señor encarna su amor y su entrega en pan y vino. Esto no es todavía lo que significa la transustanciación, pues sólo hemos considerado un aspecto meramente humano de Jesús. Pero en la eucaristía Cristo no sólo expresa lo que vive en su interior humano, sino lo que está en Dios.

Esto no significa naturalmente que Dios se hace pan, Dios se hizo sólo hombre. Aquí Smits se sirve de la doctrina de la unión hipostática. Así como en Cristo el hombre se hace Dios y lo humano ya no existe en su propia autonomía, sino que es elevado a una forma de existencia más alta, así el pan y el vino eucarísticos son elevados a la forma de existencia de Jesucristo. El pan no es por lo tanto el cuerpo de Cristo en sentido estricto, sino que es siempre pan tomado por la mano del Señor y repartido de la mano del Señor. Este "Tomar en la mano" y "dar" opera precisamente la identificación de Cristo y sus dones. (El modelo intelectual para Smits es por lo tanto la transignificación del pan en las manos del Señor; el momento de discontinuidad está precisamente en que el regalo no está en la mano de cualquier hombre, sino en la mano del Señor).

B. W. Möller (127) intenta una síntesis entre la escolástica y la fenomenología. Según Tomás, la materia sólo tiene sentido a través del espíritu humano; el pan y el vino sólo tienen un sentido antropológico en cuanto alimentos para el hombre. No tienen pues sustancialidad en sí —sólo los seres espirituales son sustancias en sentido estricto—, sino sólo en tanto les es dada por la *aestimatio communis* de los hombres. Por eso cuando el pan cambia hasta el punto de no ser ya comestible se puede hablar de un verdadero cambio sustancial.

En la consagración la sustancia del pan y del vino se convierten en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Mientras el cuerpo y la sangre de Cristo son verdaderamente sustancias, el pan y el vino no lo son en sí, sino sólo para el hombre. Transustanciación significa entonces que lo que en la estimación común es pan se hace ahora realmente Cristo.

¿Cómo se explica esto? Möller introduce aquí la fenomenología del instrumento. El hombre usa —y tiene que usar— instrumentos. En manos del hombre éstos poseen una virtud humana, se hacen prolongación del cuerpo del hombre. En una palabra, los instrumentos se subjetivizan. Esto ocurre análogamente en la transustanciación. La eucaristía es un sacramento, y por definición los sacramentos son instrumentos salvíficos. El efecto del instrumento salvífico de la eucaristía consiste en que Cristo se hace él mismo don. Transustanciación significa entonces que Cristo toma el sacramento como instrumento y lo subjetiviza (modelo intelectual). El hombre sólo puede comunicar al instrumento una virtud *fluens* o *transiens*. Cristo sin embargo puede, y sólo él, de tal modo subjetivizar permanentemente el pan y el vino que éstos se hacen y son verdaderamente su cuerpo (momento de discontinuidad). Considerando al pan y al vino como dones habría que decir: mientras todo regalo humano es un signo de la importancia del hombre, pues el hombre no puede entregarse en él total y completamente, Cristo se regala en el sacramento del altar en absoluta totalidad a los suyos.

* * *

¿Cómo juzgar estas posiciones en conjunto? Ante todo hay que aclarar que no tratamos de juzgar de la *ortodoxia* de los autores: todos afirman que quieren defender la verdad católica sobre la presen-

(127) *De Transsubstantiatie*, *Nederlandse Katholieke Stemmen*, Jg. 56 (1960), pp. 2-14.

cia real y la transustanciación. Queremos sólo hacer unas reflexiones críticas sobre el valor explicativo de estas teorías.

Positivamente, los teólogos holandeses han llamado la atención con las nuevas expresiones (transfinalización, transignificación) a un punto de suma importancia para la eucaristía: el *por qué* y el *para qué* de la presencia de Cristo. Esta es una adquisición definitiva que la teología les tiene que agradecer.

Negativamente, creemos que el intento de explicar el *cómo* de la transustanciación no está suficientemente aclarado (suponiendo, naturalmente, que el *cómo* es en último término un misterio). Esta limitación reviste dos aspectos de órdenes distintos: en el nivel filosófico-teológico y en el nivel psicológico.

1. Ratzinger ha notado (128) que los holandeses toman como punto de partida la problemática de la sustancia desde el punto de vista de las ciencias naturales y filosóficas, y buscan la respuesta no en la filosofía, sino en el acontecimiento litúrgico. Esto es inadecuado. No se puede pasar por alto a la historia. Una vez que el problema de la sustancia, como "en-sí", ha sido planteado, no puede ser ignorado. Los holandeses, quizás, estudian la realidad demasiado unilateralmente desde el punto de vista antropológico: una cosa es real en cuanto dice algo al hombre. Esto es cierto, pero elude la pregunta: ¿*por qué* tienen las cosas un sentido para el hombre? Al tratar de responder esa pregunta es ineludible enfrentarse con el "en-sí" de las cosas, que en último término no es sino enfrentarse con el problema Creador-creatura. El hombre no crea el sentido de las cosas, o mejor dicho, no crea la posibilidad del sentido de las cosas. Por eso, la "totalidad de lo real" no se agota con su sentido para el hombre. Por eso todo cambio "real" no es sólo un cambio de sentido para el hombre.

Así como es unilateral e infructuoso el analizar el "en-sí" de las cosas sin ninguna consideración para su aspecto de relacionabilidad, así es también infructuoso a la larga, por lo menos para una teología en la que Dios es verdaderamente Creador, el analizar las cosas meramente en cuanto sentido para-el-hombre. La limitación de los holandeses la resumiríamos así: ante la transustanciación, intentan explicar filosóficamente, y con relativo éxito, el cambio del "para otro", es de-

(128) *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, Tüb. Theol. Quart. 147 (1967), p. 131.

cir, el cambio de sentido del pan y del vino; sin embargo no analizan filosóficamente, aunque no lo nieguen, el cambio del "en-sí" del pan y del vino.

2. En el nivel psicológico, las nuevas teorías sufren un poco de lo que llamaríamos la "falacia psicológica" de la explicación. Esto no tiene, en rigor científico, nada que ver con la legitimidad de sus análisis. Pero la impresión que dan es que "prometen demasiado". El modelo intelectual, que los nuevos enfoques toman como punto de partida, es experimentable por el hombre (a diferencia del modelo de la transustanciación. En la experiencia humana no conocemos ningún cambio de sustancia con permanencia de los accidentes). Todo hombre entiende que un pedazo de tela cambia de sentido cuando se hace con ella una bandera. Pero esta comprensión inicial que se da en la experiencia humana puede oscurecer, inconscientemente por lo menos, lo que hemos llamado el momento de discontinuidad. Las transfinalizaciones y transignificaciones humanas nunca llegan al cambio radical, aun de sentido, que hay que explicar en la transustanciación. Un pedazo de tela puede "significar" la patria (y en este sentido el pedazo de tela ha cambiado) cuando con ella se hace una bandera; pero no puede nunca "convertirse en la patria" (y en este sentido el pedazo de tela no ha cambiado). Por eso los nuevos enfoques deben mostrar la discontinuidad entre el modelo intelectual usado para explicar la transustanciación y la realidad de ésta. Y, en cuanto pretenden ser teología especulativa, debieran explicar también *filosóficamente* el por qué de esa discontinuidad.

Estas anotaciones críticas se basan naturalmente en una comprensión de la sustancia. La sustancia no hay por qué comprenderla consistentemente; no hay por qué separar el en-sí del para-sí, como ha notado Welte con derecho. El problema es filosóficamente si se agota toda la realidad con estudio del para-otro, y si teológicamente tiene algún valor religioso profundo el reconocer el en-sí de las cosas, cuyo último secreto sólo Dios conoce.

VI. LA ENCICLICA MYSTERIUM FIDEI

El desarrollo de la doctrina eucarística en los teólogos de los Países Bajos fue visto con preocupación por otros teólogos que pidieron la intervención del episcopado holandés. Estos escribieron el 27 de abril de 1965 una carta pastoral "Sobre la Eucaristía". En ella afirman

los obispos que algunos están inquietos por las nuevas interpretaciones eucarísticas, y que los nuevos intentos de explicación pueden ser fácilmente mal entendidos. Reconocen que tradicionalmente la presencia del Señor había sido considerada demasiado en sí misma y que las nuevas concepciones acentúan que el Señor está presente para ser comido. Advierten que en la Iglesia católica las discusiones eucarísticas no pueden poner en duda si Cristo está realmente presente en la eucaristía. "Somos de la opinión", dicen, "que debemos dejar a los teólogos la libre discusión sobre el problema del modo de la presencia de Cristo, siempre que se afirme la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Señor y se afirme la realidad de su presencia en las especies eucarísticas" (129).

Una traducción francesa de la carta pastoral de los obispos holandeses fue entregada a Pablo VI. El 19 de julio el Papa felicita al cardenal Alfrink en su calidad de presidente del episcopado holandés. Entre tanto y debido a algunas publicaciones, se empieza a hablar del "cisma holandés". Por razones de preocupación pastoral, el Papa envía un visitador a Holanda (que se maravilló de algunas prácticas, como la distribución de la comunión en la mano, pero también del celo por la fe en el clero y las comunidades holandesas) y escribe la encíclica *Mysterium Fidei* el 3 de septiembre de 1965.

Entre los diversos puntos que Pablo VI trata en la encíclica vamos a fijarnos sólo en tres: lenguaje y conceptualismo teológicos; la presencia real; la transustanciación.

1. POSICION SOBRE EL LENGUAJE Y EL CONCEPTUALISMO TEOLOGICOS:

"*Servata enim fidei integritate, aptus quoque modus loquendi servetur oportet, ne indisciplinatis verbis utentibus falsae, quod absit, de fide altissimarum rerum suboriantur opiniones*" (130).

En el párrafo siguiente se dan las razones para mantener el lenguaje tradicional de la Iglesia: "*Regula ergo loquendi, quam Ecclesia longo saeculorum labore non sine Spiritus Sancti munimine induxit ei Conciliorum auctoritate firmavit, quaeque non semel tessera et vexillum*

(129) Citado en *Catholica* 20 (1966), p. 180.

(130) A.A.S. 57 (1965), p. 757.

fidei orthodoxæ facta est, sancte servetur, neque eam quisquam pro libitu vel sub prætextu novæ scientiæ immutare præsumat. (131).

A continuación Pablo VI sale al paso de una objeción, que nos ocupará más adelante: "Formulis namque illis, sicut et ceteris quas ad dogmata fidei proponenda adhibet Ecclesia, conceptus exprimuntur, qui non definitæ cuidam cultus rationi, non cuidam certæ scientiarum progressioni, non uni alterive theologorum scholæ obligantur, sed id exhibent quod mens humana universali et necessaria experientia de rebus percipit et aptis certisque vocibus sive de vulgari sive de expolito sermone depromptis manifestat. Quapropter omnibus omnium temporum et locorum hominibus accommodatæ sunt" (132).

Las fórmulas pueden naturalmente ser investigadas y explicadas, pero nunca en sentido distinto a como fueron propuestas, como dice el Concilio Vaticano I (DS 3020).

2. POSICION SOBRE LA PRESENCIA REAL:

Después de reconocer con el concilio Vaticano II (133), los diversos modos de presencia de Cristo en la Iglesia, todos ellos "reales", describe la presencia real eucarística: est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit præsens" (134). Y rechaza dos tipos de presencia que no bastan para describir la presencia eucarística: "Perperam igitur hanc præsentiae rationem aliquis explicet fingendo naturam "pneumaticam", uti dicunt, corporis Christi gloriosi ubique præsentem; aut illam intra limites symbolismi cor actando, quasi hoc augustissimum Sacramentum nulla alia constet re quam signo efficaci "spritualis præsentiae Christi eiusque intimæ coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico" (135).

3. POSICION SOBRE LA TRANSUSTANCIACION, TRANSFINALIZACION Y TRANSIGNIFICACION:

"Peracta transsubstantiatione, species panis et vini novam procul dubio induunt significationem, novumque finem, cum amplius non sint

(131) Ibid. p. 758.

(132) Ibid. p. 758. Cfr. DS 3891.

(133) Constitución sobre la Liturgia, N° 7.

(134) A.A.S., p. 764.

(135) Ibid. p. 764.

communis panis et communis potus, sed signum rei sacrae signumque spiritualis alimoniae" (136).

Se condena una comprensión de la transustanciación "ita ut in sola "transsignificatione" et "transfinalizatione" consistat" (137). El pan y el vino consagrados tienen un nuevo fin y un nuevo significado "quia novam continent "realitatem", quam merito *ontologicam* dicimus" (138). Hay una transignificación y transfinalización porque hay transustanciación.

* * *

Poco después de la publicación de la encíclica declaró el cardenal Alfrink que aquella no estaba dirigida contra los teólogos holandeses, pues ninguno de ellos niega la presencia real. Schillebeeckx, a petición y en presencia del cardenal Alfrink, aclara que "ninguna censura recae sobre los teólogos holandeses P. F. Smits O. F. M. cap. y P. Schoonenberg, S. J.

Lo que estos teólogos han enseñado sobre la transignificación y transfinalización está dentro de los límites de la doctrina, tal como aparece en la nueva encíclica del Papa Pablo. Tampoco el Papa condena el uso del concepto transignificación y transfinalización, sino que acentúa vigorosamente la presencia ontológico-real de Cristo. Esta realidad ontológica es enseñada por los teólogos holandeses. Quizás en sus primeras publicaciones la acentuaron demasiado poco" (139).

En los meses siguientes aparecieron numerosos comentarios a la encíclica (140). Sobre el primer punto celebra Schoonenberg que MF recalque que el lenguaje del magisterio no esté atado a ninguna escuela, como también Renwart (141), pero observa que MF desestima el hecho de que el lenguaje "está situado". De todos modos la encíclica parece ser de la opinión de que *substantia* y *species* están usadas en Trento en sentido tan general que queda el camino abierto para explicar la transustanciación en otras categorías que las escolástico-aristotélicas (142).

(136) *Ibid.* p. 766.

(137) *Ibid.* p. 756.

(138) *Ibid.* p. 766.

(139) *Archief.* 20 (1965), Kol. 1018-1019.

(140) Schoonenberg, *Concilium* 3 (1967), pp. 305-311; Beinert, art. cit.; Semmelroth *Eucharistische Wandlung, Kevelaer-Rheinland*, 1967; L. Renwart, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, *Nouv. Rev. Theol.* 89 (1967), pp. 225-256

(141) art. cit., p. 248.

(142) Schoonenberg, *Concilium* 3 (1967), p. 309.

Semmelroth afirma que la discutida frase "omnibus omnium temporum et locorum hominibus accomodatae sunt" no puede significar que el hombre de hoy pueda sin más entender los conceptos tridentinos-pues el lenguaje es una realidad histórica y el hombre de hoy está culturalmente condicionado por las ciencias naturales, en las que sustancia tiene un sentido distinto al de Trento. Lo que positivamente afirma Pablo VI es que es posible también para el hombre de hoy comprender lo que decía Trento, si se toma el trabajo de "traducir" los términos a sus experiencias de hoy (143).

Sobre el segundo punto no hay mucha discusión entre los comentadores. Pablo VI afirma, siguiendo la tradición de la Iglesia, la presencia real eucarística. A esa presencia real opone dos tipos de presencia que no hacen justicia al dogma: la presencia "pseumática", teoría antigua que atribuye al cuerpo glorioso de Cristo la omnipresencia propia de la divinidad, y que hoy no es defendida; y una presencia "simbólica", en el sentido de la encíclica. Esto último vaya quizás dirigido contra los holandeses, aunque tanto los teólogos holandeses, como la carta pastoral de sus obispos lo niegan.

Sobre el tercer punto hay bastante discusión. Según Semmelroth (144) transfinalización y transignificación tienen una función complementaria con respecto a la transustanciación, lo cual va en la línea de MF aunque Semmelroth acentúe la inseparabilidad de los tres términos. Beinert (145) considera como un avance en las declaraciones del Magisterio: conservando la transustanciación se acentúa el aspecto dinámico de ésta. Además para describir el cambio ontológico se usa la palabra "realitas" en lugar de "substantia", para mantenerse así al margen de problemas meramente filosóficos. Schoonenberg (146) es más crítico en este punto. La encíclica rechaza la transignificación y transfinalización como *explicaciones exclusivas*, pero no distingue suficientemente entre dos concepciones de transignificación y transfinalización, entre dos tipos de signo y símbolo. El primer tipo de signo es *informador*, mediador de un conocimiento (ej., las señales de tráfico). El segundo tipo es *comunicador, realizador* (ej., un beso, un regalo). En el primer caso, el cambio de signo es accidental; pero si es posible, en el segundo caso, un cambio de sentido sustancial, enton-

(143) op. cit. p. 12-13.

(144) Ibid. pp. 6-7, 17-18.

(145) art. cit. 163-167.

(146) art. cit. p. 310.

ces los tres términos, transustanciación, transignificación, transfinalización, son idénticos. La encíclica condena una concepción de la conversión eucarística a partir de una transignificación y transfinalización accidentales. No habla de las transignificación y transfinalización sustanciales, y por tanto tampoco las rechaza.

VII. QUINTO PERIODO: RECIENTES INTENTOS DE SINTESIS

Después de la encíclica *Mysterium Fidei* han aparecido una serie de artículos y libros sobre el tema. En general estos trabajos intentan una síntesis a partir de la diversidad de enfoques que hemos ido considerando hasta ahora. La Escritura, las analogías teológicas y filosóficas están presentes en todos ellos, aunque la relación de estos tres ingredientes de una explicación a la presencia real y la transustanciación varían según los autores. Los aportes de la fenomenología existencial son integrados, pero en varios autores se nota una postura crítica ante la fenomenología, tratando de revalorizar la importancia de la sustancia en el dogma eucarístico. La ontología (Cristo en sí), la sacramentalidad (relación de Cristo con el pan y el vino), la ecle-siología (relación de Cristo con el creyente, individual y comunitariamente) son vistas en una unidad indisoluble y necesaria para comprender la eucaristía.

E. Gutwenger (147) afirma la dificultad de usar hoy el término transustanciación por estar cargado de aristotelismo y no ser apto para un diálogo ecuménico. El concepto escolástico de sustancia no se deja acoplar fácilmente en la nomenclatura moderna; esta dificultad, sin embargo, ha sido supervalorada por algunos teólogos modernos, pues no hay que olvidar que todo hombre tiene una experiencia fundamental de lo que significa permanecer, ser en-sí, ser activo o pasivo. A partir de ahí sería hoy todavía posible hacer comprensible el concepto de sustancia. "Sólo hay que precaverse, al interpretar el mundo exterior material, aplicar el concepto de sustancia, conseguido por el hombre en una experiencia interna fundamental, a todo lo demás.

Nuestro concepto de sustancia es obtenido en primer lugar a partir del espíritu, y su aplicación al mundo material puede ser exigido, a lo sumo, análogamente" (148).

(147) art. cit. 1966.

(148) *Ibid.* 186.

¿Cómo se explica hoy la "presencia" y la conversión"? Presencia puede entenderse en general como presencia intencional y presencia real. Se da la presencia *intencional* "cuando el espíritu humano busca contacto con una cosa, persona o acontecimiento local o temporalmente distanciado" (149). Esto puede hacerse, por ejemplo, a través de imágenes rememorativas. Este tipo de presencia no basta para explicar la presencia eucarística. Esta presencia intencional se daría al ver un crucifijo o leer la Escritura u oír un sermón. En la eucaristía hay algo más; la presencia no depende de la actividad mental del creyente.

La presencia *real* admite una división básica entre presencia real de realidades materiales y presencia real de realidades espirituales. La presencia real *material* tiene lugar, como dice Tomás, per contactum quantitativum. "Al cuerpo de Cristo no se le puede adscribir tal presencia pues él no está en el espacio a la manera de las cosas materiales" (150). El cuerpo de Cristo resucitado está en las especies eucarísticas de modo misterioso y pneumático. No se le puede aplicar la categoría de presencia real de las cosas materiales, sino que su presencia tiene que ser comprendida analógicamente a partir de la presencia espiritual.

Pero la presencia real *espiritual* admite todavía una división: presencia real según la *naturaleza* espiritual o según la *personalidad* espiritual. El primer tipo de presencia puede ser iluminado si se considera la presencia de Dios en la Creación por su causalidad eficiente: Dios está presente porque actúa. Lo mismo podría decirse de la presencia del alma en el cuerpo como causa formal. "Por lo tanto, el fundamento de la presencia de una esencia espiritual en un lugar es el ejercicio de una causalidad local sobre cosas que están en el espacio" (151). Si la presencia de Cristo en la eucaristía es de este tipo, al problema de la causalidad ejercida por Cristo sobre el pan y el vino, se sugieren dos soluciones. 1) el cuerpo y la sangre de Cristo toman la función de "poner" los accidentes de pan y vino, siguiendo un esquema escolástico de sustancia/accidentes. 2) el ser del pan es sustituido por el ser de Cristo, independientemente del esquema sustancia/accidentes. Ambos intentos de explicación sufren del mismo mal: ponen demasiado en primer lugar lo cósmico.

(149) *Ibid.* 190.

(150) *Ibid.* 191.

(151) *Ibid.* 192.

Pero Cristo es el Señor ensalzado, encarnado, sacrificado y resucitado. La relación de Cristo con el Padre y con los hombres en la entrega de su cuerpo es en primer término personal. La teología no puede pasar por alto que el acontecimiento salvífico acontece entre personas. "La expresión más altamente personal es la entrega al otro. Pero si la entrega, el darse a sí mismo es considerado con derecho como acto personal, se puede preguntar si no puede la entrega personal fundamentar la presencia real pneumática de Cristo en la Eucaristía" (152).

La creación puede iluminar esta consideración. Su realidad no se agota diciendo que es productio ex nihilo sui et subjecti. Dios quiere crear para entregarse. Porque Dios se quiere entregar existe el mundo. Por eso se puede hablar de una presencia personal amorosa de Dios en el mundo. Más aún, cristológicamente hay que afirmar que el hombre ha sido planeado en Cristo. "La entrega del Logos, que apunta a la encarnación, al ser hermano-entre-hermanos, trae al hombre a la existencia" (153). Esta entrega significa también la omnipresencia de Dios, del Logos, en el mundo. "Quien, cósicamente, separe esa presencia de la voluntad de entrega del Logos destruye la intuición de lo que significa estar fundados en, por y para Cristo" (154).

Esta estructura fundamental de la entrega del Logos hay que aplicarla al misterio eucarístico. "La eucaristía como comida anuncia que el Señor ensalzado, en el orden cristológico restaurado por él, quiere entregarse a los hombres de una manera totalmente única. Elige pan y vino... como el lugar donde su voluntad de entrega de tal modo se densifica que él se hace incluso presente en su constitución humana" (155). Si queremos precisar este hecho teológicamente hay que afirmar que "la entrega del Logos significa... configuración creadora y presencia real, aunque pneumática. La humanidad del Logos goza del atributo del espíritu. Si Cristo en virtud de su voluntad divina y humana se entrega, se da ya con eso fundamentalmente la posibilidad de la presencia personal de todo el Cristo en un lugar del espacio. La voluntad de entrega del Cristo Señor, se apodera eficazmente de la comida terrena y la configura como símbolo de Cristo, que es el alimento espiritual y sobrenatural del hombre. La presencia, por razón

(152) *Ibid.* 193.

(153) *Ibid.* 194.

(154) *Ibid.* 194.

(155) *Ibid.* 194-195.

de esta entrega configuradora, no puede ser representada cósicamente... Cristo está en la especie consagrada a manera de espíritu, pues Cristo Señor es también Pneumá" (156).

Sobre la conversión real Gutwenger presenta como sugerencia, no como tesis definitiva, la siguiente posición: "Se da un cambio esencial allí donde se ha comunicado un nuevo sentido a una cosa. Esencia y sentido, esencia y configuración significativa, son conceptos intercambiables" (157). Fenomenológicamente esa tesis es fácil de demostrar. Las mismas piedras, por ejemplo, pueden ser usadas para construir una casa o un puente. Aplicando este esquema a la transustanciación habría que decir: "El componente dinámico en la voluntad de entrega del Señor separa el pan consagrado de la esfera profana y lo configura como símbolo de su presencia que se entrega. El pan consagrado no tiene ya el sentido de ser nutrición natural. Su configuración significativa se agota ahora en ser símbolo y signo, símbolo de la presencia pneumática personal del Cristo ensalzado, que se ofrece como comida espiritual" (158). Esto es posible porque el mundo natural se presta a ser símbolo de lo sobrenatural; ha sido ordenado al hombre, y por lo tanto a lo sobrenatural.

Si se objeta que el realismo de la Cena ("Esto es mi cuerpo") desapueba esta interpretación hay que responder que "un símbolo es la explicación de la realidad que a la vez aparece y se esconde en el símbolo. El pan consagrado es la forma sacramental de aparecer de Cristo, por lo cual está totalmente en su lugar considerar el símbolo y la realidad, la forma de aparición sacramental y Cristo, como unidad, y dirigirse al pan como a Cristo" (159).

E. Pousset (160) propone un ensayo filosófico-teológico a partir de la eucaristía como alimento. "La eucaristía es alimento; este es el dato eucarístico y dogmático fundamental que debe ordenar las reflexiones tanto sobre la presencia real de Cristo en el sacramento y la conversión sustancial del pan y del vino, como sobre el sacrificio" (161). La eucaristía no es una teofanía; nada indica que Jesús la instituyó

(156) *Ibid.* 195.

(157) *Ibid.* 195-196.

(158) *Ibid.* 196.

(159) *Ibid.* 197.

(160) *L'Eucharistie: Présence réelle et Transsubstantiatio*, *Rech. Scien. Rel.* 54 (1966) pp. 177-212.

(161) *Ibid.* p. 177.

para que le adorásemos, sino para darse en alimento. Por lo tanto la preocupación de la teología de la Edad Media por la relación entre el cuerpo histórico de Cristo y su cuerpo sacramental no es el problema fundamental. Sin embargo, no se puede evitar ese problema, y sobre él hay que decir fundamentalmente que "el sacramento de la eucaristía es un 'ser de mediación'. En este sacramento Cristo está presente, pero no según el modo de su ser natural histórico pasado, ni según el modo de ser natural en tanto transformado en gloria. El modo de presencia de Cristo en el sacramento es un modo intermedio —y medidor—, ni el del pasado, ni el de la gloria, y sin embargo participa del uno y del otro, puesto que él es la mediación que hace pasar del uno al otro" (162).

Estas consideraciones programáticas las desarrolla Pousset en cinco puntos.

1. *Sacramento y sacrificio*. El designio fundamental de Dios es unirse a todos los hombres en el amor y hacerles participar de su propia vida. Para indicar esa unión la Escritura usa frecuentemente el simbolismo de la unión conyugal: cada uno de los esposos no quiere subsistir en sí, sino dejarse consumir por el otro haciéndose alimento y carne de su carne.

La eucaristía está en el centro de esta unión entre Dios esposo y la humanidad desposada. Su simbolismo no es meramente el de comer juntos. La eucaristía no es esencialmente nutritiva; no se come cualquier cosa, sino una persona viva: el simbolismo más íntimo de la eucaristía no está tanto en el nivel del alimento, sino en el del amor conyugal.

La muerte de Cristo es una muerte a la vida natural y a la historia humana que limita a cada ser en sí mismo e impide dar su cuerpo con el realismo ontológico de una fusión total. "Cristo debe morir para cumplir el designio de unirse a todos los hombres en los desposorios terrenos" (163). La eucaristía remite, pues, a la muerte de Cristo. Cena y Cruz son dos facetas del único sacrificio. "La cena es la razón objetiva de la inmolación de la cruz, en el sentido de que presenta claramente que Cristo se entrega por nosotros" (164).

(162) *Ibid.* p. 178.

(163) *Ibid.* p. 181.

(164) *Ibid.* p. 183.

2. *Presencia en el alimento.* La presencia de Cristo en el estado de alimento supone tres elementos: 1º Cristo está ahí en sí mismo; 2º bajo un signo; 3º para ser nuestro alimento. El primer aspecto acentúa la presencia de Cristo en-sí; el segundo su presencia con relación al pan; y el tercero su presencia con relación a nosotros. Estos tres elementos no pueden separarse. Cristo no está ahí sólo para estar presente, sino para estar presente como alimento; y no está presente en el alimento como un contenido en el continente, sino que está en el alimento para alimentarnos.

El primer elemento puede llamarse la presencia en-sí; el segundo y el tercero presencia para-el-otro. La escolástica, fundamentada en la ontología de la creación analiza al hombre a partir del en-sí; la fenomenología existencial a partir del para-otro. Si el peligro de la escolástica es cosificar al hombre, el peligro de la fenomenología existencial es vaporizar al hombre en sus relaciones. De ahí que el intento de la fenomenología es insuficiente para la teología, a no ser que analice hasta el fondo la relación y llegue hasta el en-sí, y encuentre en la sustancia clásica una de las reacciones que la fenomenología analiza.

Para comprender la presencia real no basta analizar estos dos tipos de presencia paralelamente, ni mucho menos oponerlos, siendo que tienen que ser integrados. Pero la unidad que se sigue de esta integración es dialéctica. La misma vida de Cristo nos indica cómo ha de ser comprendida esa unidad de presencia. En un primer estudio, la presencia personal de Cristo está enraizada en la presencia local: la presencia del Cristo histórico entre los judíos. En un segundo estadio, la presencia personal se separa de la presencia meramente local: presencia espiritual de Cristo en la Iglesia. Pero hay un tercer estadio en el que se sobrepasa la oposición entre estos dos tipos de presencia; hay una síntesis de presencia corporal y presencia personal: la presencia de Cristo en el cielo para los elegidos, la presencia en menor grado de Cristo para los apóstoles después de la resurrección, la presencia eucarística de Cristo.

Entendidas en su unidad, las dos presencias no son externas una a otra. "La presencia (del en-sí) es la simple unidad de relaciones que se recogen en la unidad del sujeto que es así para-sí, y que está ahí. Esta presencia corre el riesgo de degradarse en la representación de una presencia totalmente material de una cosa inerte en un lugar... En cuanto a las relaciones son ellas mismas la presencia que

se diversifica así misma para los otros, para quienes está presente: comunicación por la palabra, el gesto, y su síntesis que es el don de sí mismo. Así las relaciones no son el complemento secundario de la presencia material, del ser ahí: son el despliegue necesario" (165). De ahí que por una parte "sin la presencia sustancial de Cristo en la eucaristía no hay entrega de sí mismo como alimento, que aúna y sustentan el cuerpo místico. En una palabra, no hay fin sin medios. Y a la inversa y más aún, el medio no tiene otra razón de ser que en función del fin" (166).

3. *Alimento y sustancia*. La Iglesia ha usado la palabra sustancia para recalcar que Cristo está presente. Hoy en día, sobre todo por influjo de las ciencias naturales, la "palabra" ha perdido ese significado. Sin embargo la palabra designa una "realidad" que no puede ignorar ni la filosofía ni el sentido común. Aunque no sea fácil localizarlo, es indudable que hay un principio de unidad de todos los fenómenos, una actividad de síntesis operante en los fenómenos y conocida como tal. Este principio activo puede llamarse sustancia, y se verifica diversamente según el grado de cada ser.

Para comprender lo que es la sustancia hay que considerar tres niveles de la realidad y del pensamiento: 1º los fenómenos, es decir, el mundo sensible *percibido*; 2º las ideas generales abstractas definidas en su *oposición* al mundo sensible y adquiridas por una primera reflexión de nuestro entendimiento; 3º el principio activo, la sustancia, en tanto concebida *en unión* con los fenómenos que unifica y totaliza. "La sustancia no tiene el aspecto de un sustrato material más que para el pensamiento que dejando de pensar y cayendo en imaginaciones llega a representar los conceptos como cosas sensibles; y no tiene el aspecto de una abstracción más que para el pensamiento que se queda al segundo nivel, donde la sustancia es pensada en su oposición a los accidentes. Pero, de hecho, la sustancia comprendida en unión con los accidentes, es decir, en su función activa de organizarlos, de unificarlos, y así, de darles el ser, es más concreta que la realidad sensible y más universal que la idea general" (167).

La sustancia no puede existir sin accidentes, pero tiene una cierta autonomía con respecto a ellos. Cuanta más sustancia hay, más auto-

(165) *Ibid.* p. 189.

(166) *Ibid.* p. 190.

(167) *Ibid.* pp. 195-196.

nomía de ésta con respecto a los accidentes. Cuanto la sustancia es más autónoma, tanto más puede ésta morir a una accidentalidad para nacer a otra.

4. *El pan y el cuerpo de Cristo como sustancia.* Lo que define al pan como sustancia es el ser alimento. "La sustancia de pan es un cierto principio activo que organiza y unifica los átomos y moléculas según un complejo que es un alimento del hombre. Este principio activo no es una identidad físico-química (1º nivel), ni una idea general de alimento (2º nivel) es la unidad misma de una tal idea y una entidad físico-química, es lo que el hombre por su trabajo pone de sí mismo en la naturaleza con vistas a ordenar esta naturaleza para que le alimente... El concepto de alimento, tal como es utilizado por la reflexión teológica, no depende no de las ciencias físico-químicas, ni del arte culinario: depende de la antropología, es decir, de la filosofía del hombre en su mundo de relación con la naturaleza y con... lo divino" (168). Formalmente se puede definir la sustancia que es un alimento como "la unidad inmanente de una causalidad y una finalidad" (169). La finalidad es el hombre, la causalidad es la serie de procesos naturales y mecánicos. "El presente análisis hace comprender la insuficiencia de los términos 'transfinalización' y 'transignificación' cuando se quiere reemplazar con ellos el de 'transustanciación'. En efecto, no es sólo una finalidad que se convierte en otra, sino una tal finalidad, una tal significación en tanto que informa los procesos naturales y el trabajo humano que tienden a que la sustancia tenga ese fin, ese sentido: en nuestro caso, la sustancia que tiene la finalidad, la significación de ser alimento natural del hombre, y que así se convierte en un alimento con finalidad y significación sobrenaturales, y así ella misma sobrenatural" (170).

No sólo el dogma, sino también la filosofía se opone al uso exclusivo de transfinalización y transignificación. "La finalidad no existe sino informando una nueva causalidad eficiente en la unidad del ser" (171).

Lo que hace a Cristo sustancia es "la unión de procesos naturales, puestos en movimiento por la encarnación, continuados en su naci-

(168) *Ibid.* p. 200.

(169) *Ibid.* p. 200.

(170) *Ibid.* pp. 200-201.

(171) *Ibid.* p. 201

miento, crecimiento físico y aun por su educación humana, y cada una en su particularidad dependiente de la accidentalidad, pero tomados todos por una unidad totalizante: un hombre en su cuerpo animado" (172). Más arriba se ha dicho que toda sustancia, cuanto más sustancia es, más autonomía tiene con respecto a su accidentalidad. Cristo, a no ser que muera no puede independizarse de la accidentalidad inherente a la naturaleza humana. En proporción a la radicalidad de su muerte puede Cristo independizarse de su accidentalidad. La vida de Cristo está toda ella imbuída de muerte. "Esta actividad negadora es un trabajo que el hombre-Dios, en cuanto Dios, ejerce sobre sí mismo a través de las acciones de los hombres sobre él; de esa manera la muerte penetra en él, la muerte a la existencia natural bajo todas sus formas accidentales, en vista de una resurrección, a una forma totalmente nueva, también accidental para el hombre que es, pero que afecta en profundidad y definitivamente a la sustancia: la gloria, esencial a Dios y que es comunicada al hombre" (173).

Entre su forma de existir histórica y el estado de gloria, Cristo se puede dar una forma intermedia de existir: la existencia sacramental. Por su muerte y resurrección Cristo se identifica con todo ser, puede continuar en ellos su kenosis. La reducción de Cristo al estado de alimento espiritual bajo las especies de un alimento natural es una forma privilegiada de esta identificación.

5. *La transustanciación y la permanencia de los accidentes.* La transustanciación es un verdadero cambio, no es una destrucción a la que sobreviene una nueva realidad, y por lo tanto, en cuanto cambio, tiene que haber un momento de continuidad y un momento de discontinuidad. El momento de continuidad se da directamente en los accidentes: pan y vino no son modificados ni en su aspecto ni en su ser físico. Indirectamente se verifica también en el nivel de la sustancia: tanto el pan como el cuerpo de Cristo son alimento. La discontinuidad tiene lugar en primer lugar, y según la fe, en el nivel de la sustancia: la sustancia de pan no lo es más. Indirectamente también en el nivel de los accidentes: el pan se presenta en un contexto cúllico. De aquí se deduce que los accidentes de pan y vino no quedan en el aire, sino que designan el cuerpo y la sangre de Cristo en cuanto que éstos son precisamente comida y bebida. "Y estos accidentes tienen una *relación intrínseca* con el cuerpo y la san-

(172) *Ibid.* p. 202.

(173) *Ibid.* p. 203.

gre de Cristo hecho alimento" (174). Constituyen la nueva accidentalidad que Cristo se da por su muerte y su resurrección cuando se hace alimento. "En la transustanciación sustancia y accidentes, al mismo tiempo que distintos permanecen unidos: sólo hay una conversión de un tipo de unión en otro tipo de unión. Los accidentes ya no se relacionan con el pan, sino con el cuerpo de Cristo como alimento" (175).

En conclusión, el concepto de sustancia es válido también hoy para explicar la presencia real y la transustanciación con tal de no caer en la inercia perezosa y hacer de la sustancia un sustrato separado de los accidentes.

J. Ratzinger (176), insatisfecho por la unilateralidad del intento holandés, pretende enmarcar el problema de la transustanciación dentro de la teología y de la filosofía, y enfrentarse claramente con el problema de la filosofía en la teología para comprender la transustanciación.

En un breve análisis de dos de los grandes reformadores, Calvino y Lutero, muestra cómo sin una teología y filosofía adecuadas desaparece lo típico del misterio eucarístico. Calvino defiende una cristología de la ascensión. Como Cristo es verdaderamente hombre no puede estar en todas partes; Cristo está en un lugar: a la derecha del Padre. En la comida eucarística hay unión con Cristo en cuanto que Cristo por el Espíritu nos lleva hacia sí. La línea fundamental del culto cristiano sería *hacia arriba*; el *aquí* de Cristo desaparece; la encarnación es evaporada en la ascensión. En el transfondo de la Edad Media, Calvino presenta su nueva concepción: a la relación con Dios y Cristo en lo terreno, opone él una teología radical de la ascensión; a la concepción estática de la eucaristía opone una concepción unilateralmente dinámica; a la tendencia cristológica monofisita (Cristo como Dios) opone la acentuación radical de la humanidad de Cristo resucitado; a la adoración local undialéctica opone una concepción dinámica de la misma adoración. A pesar de estos avances Calvino no sabe qué es lo propio de la Eucaristía.

Lutero admite la presencia sustancial, pero rechaza la transustanciación y la presencia de Cristo extra usum. "El "no" de Lutero a la

(174) Ibid. p. 208.

(175) Ibid. p. 209.

(176) art. cit.

transustanciación no es en último término un "no" a una explicación filosófica, sino un "no" a la filosofía en general. Cree Lutero que la transustanciación, la presencia duradera y la adoración se derivan de la filosofía, no de la Escritura, y ve en ello un sometimiento de la fe a la razón. Lutero, pretendiendo ser fiel sólo a la Escritura, reduce el acontecimiento eucarístico a la palabra, al momento subjetivo del "pro me" y a la seguridad del acontecimiento del perdón de los pecados. De nuevo, lo propio de la eucaristía ha desaparecido.

De estos ejemplos el teólogo católico tiene que aprender a ver los límites de la filosofía en la teología, pero también el momento necesario de aquella. Si la transustanciación es la formulación filosófica de un contenido de fe, el teólogo no puede desentenderse de la filosofía. Ahora bien, la filosofía escolástica no pudo superar una metafísica cosmologizada; de ahí que, aunque Trento habló de la sustancia en sentido metafísico, el concepto de sustancia estaba cargado de cosmologismo. Si el aristotelismo no ofrece bases para una comprensión de la sustancia adecuada a la fe, esta comprensión hay que buscarla en lo que dice la fe sobre la creación.

A partir de la fe se puede afirmar una doble sustancialidad del ser creado: 1) la sustancialidad general de lo creado, que se fundamenta en ser-en-autonomía, a pesar de ser-a-partir-de-otro; y 2) la manera especial del ser-él-mismo que es propia a una esencia dotada de espíritu, la persona.

Aplicando esta noción de sustancia a la eucaristía hay que afirmar: "Pan y vino participan en primer lugar de la sustancialidad general del ser creado... Transustanciación indica que esas cosas pierden esta autonomía suya creatural... y en su lugar se hacen puros signos de la presencia de Dios entre nosotros. La palabra sacramental no efectúa una transformación física, sino que efectúa que por medio de la gracia poderosa de Dios las cosas se conviertan de cosas en sí-estantes en meros signos... Ahora son en su *esencia*, en su *ser* signos así como antes eran cosas. Y en esto verdaderamente son transustanciadas" (177). Esta solución va en la dirección de Welte, pero Ratzinger recalca más que esa transvalorización no ocurre sólo en la estimación del hombre, sino en el ser mismo, pues detrás de la palabra del hombre está la palabra de Dios. "El pan y el vino son introducidos en la presencia poderosa del Señor, la cual toca las cosas en el fun-

damento de su ser y así las renueva y convierte en esta profundidad verdadera metafísica" (178).

El significado teológico de la transustanciación consiste en que "Cristo está presente según su ser-mismo esencial, en el cual introduce él a la creatura para hacerla signo de su presencia" (179). Está presente el "tú" de Cristo, formado por la muerte y resurrección. No está presente *secundum modum naturae*, sino *secundum modum personae*: "la densidad de su presencia depende de la densidad en la que él se da a percibir y en la que él es percibido" (180). La "ubiquidad" luterana tiene sentido, pero sin confundirla con la ubiquidad del estar-ahí. Precisamente por su muerte y resurrección puede estar Cristo presente como "tú", en plenitud total, en todas partes. "Esta apertura para darse en todo lugar es la esencia de la existencia de la resurrección atravesada por la muerte" (181). Pero Cristo ha elegido estar presente, en la libertad de su amor, de manera predominante y profundísima en el sacramento de su cuerpo y sangre.

El lugar cristológico de la eucaristía no es sólo ascensión. La eucaristía apunta a la encarnación, como el autoligarse de Dios a lo terreno, y la encarnación a su vez apunta a la resurrección. Por eso la eucaristía tiene carácter escatológico y sintetiza la dialéctica del "aquí" y "aquí-no", del "ya" y "todavía-no", del "hacia arriba" y el hacia abajo".

J. M. Powers (182) acentúa el carácter de misterio de la eucaristía. La tarea del teólogo no es aclararlo sino "indicar cada vez más claramente las áreas en las que el misterio elude las limitaciones del conocimiento" (183). Estas limitaciones se encuentran en el estudio de los dos conceptos fundamentales del dogma eucarístico, la "presencia" y el "cambio". Estos conceptos tienen que ser usados muy conscientemente como analogías, so pena de caer en una logolatría y confundir nuestro lenguaje con la realidad de Dios.

Lo central del dogma eucarístico, aun en Trento, no es la transus-

(178) *Ibid.* p. 153.

(179) *Ibid.* p. 154.

(180) *Ibid.* p. 154.

(181) *Ibid.* p. 155.

(182) *Op. cit.*

(183) *Ibid.* p. 155.

tanciación sino la presencia real. "Desgraciadamente, desde que Scoto caracterizó la presencia de Cristo en las especies eucarísticas como "la" presencia real, el contexto de la transustanciación ha sido visto como lo que "hace a Cristo presente", siendo así que lo opuesto es la verdad. Es precisamente la presencia y la acción de Cristo en la eucaristía la que efectúa la transustanciación" (184).

Powers busca en la Escritura las bases para la comprensión de la presencia real. En la Escritura la eucaristía no aparece nunca como un fin en sí mismo, sino en relación con alguna otra realidad: en Pablo, con el realismo del don de la unidad de la Iglesia en la carne y la sangre del Señor; en los sinópticos, con el realismo del poder redentor de la eucaristía en el mismo Cristo; en Juan, con el realismo de la vida que es comunicada en el cuerpo y sangre de Cristo; en Hebreos, con el realismo del don de Dios de la adoración auténtica en Cristo. El realismo de estas acciones, que son dones de Dios en Cristo, es la base para el realismo de la presencia de Cristo.

En el transfondo de estas afirmaciones de la Escritura se ve la insuficiencia de considerar la presencia de Cristo como un objetivamente estar-ahí. "La acción forma parte de la esencia de la presencia... La presencia personal es necesariamente mediada por la presencia corporal, pero es más que eso" (185). La presencia personal no se opone a la presencia objetiva, pero acentúa la insuficiencia de ésta para comunicar la realidad religiosa de la presencia eucarística.

Aquí hay que notar que en la existencia humana la presencia objetiva precede y es orientada a la presencia personal. El conocimiento humano empieza con una comprensión del otro como objeto antes de que se lleve a cabo a realidad de la intersubjetividad. "En Cristo resucitado ocurre exactamente lo contrario. El no vive sujeto al espacio y al tiempo. La libertad soberana del don de sí mismo le hace objetivamente presente en las manifestaciones que acontecen después de la resurrección. No hay una presencia "objetiva" que precede al libre don de sí mismo. Jesús no se hace presente primero y se da después a la fe y devoción de los discípulos; más bien, el don de sí mismo es su presencia" (186). Brevemente, "la realidad de su presencia (eucarística) corresponde a la realidad de la acción de la eucaristía. Si

(184) *Ibid.* p. 156

(185) *Ibid.* p. 160.

(186) *Ibid.* p. 162.

el don es real, verdadero, objetivo, su presencia es real, verdadera, objetiva" (187).

Otro aspecto de la realidad corporal del Cristo resucitado, y que rompe todos los paradigmas humanos de la presencia personal, es que el cuerpo de Cristo resucitado no es simplemente la individualidad de su realidad humana, sino que es, en la unidad real del Espíritu, toda la Iglesia. Es cierto que Trento sólo se fija en la individualidad de Cristo. El "Christus totus" es el cuerpo, sangre, alma y divinidad. Pero en el Vaticano II, el Christus totus "es afirmado en términos de la unidad de Cristo y su Iglesia en la eucaristía, presente en sus miembros que forman los elementos de la comunidad reunida" (188). Esto es una vuelta al lenguaje de Pablo y Agustín: la recepción del cuerpo del Señor es la recepción de lo que es la comunidad cristiana, el Cuerpo del Señor.

Finalmente, un último momento del misterio de la eucaristía consiste en que la presencia del Señor es presencia sacramental. Aquí usa Powers el análisis ya conocido de la presencia en el signo, o como él lo llama, en el acto-signo (sign-act). El acto-signo es una acción, y la realidad del signo sólo puede ser comprendida en términos de la totalidad del acto-signo. En el corazón del acto-signo está la realidad personal que es expresada y dada en la expresión; el acto-signo es básicamente un acto de autocomunicación, de autoparticipación a otras personas. Esta autocomunicación tiene lugar primariamente en el órgano único de autocomunicación, las dimensiones corpóreas de la vida humana. La totalidad del acto-signo consiste en la encarnación de la intención personal en gestos corpóreos, comunicándose así con otras personas. Pero el hombre también toma el mundo material en esta acción de auto-expresión y autocomunicación, y en esta acción, el mundo material se hace instrumento de la autocomunicación. (Powers desarrolla fenomenológicamente lo que significa el anillo de boda).

Este estudio fenomenológico en último término no puede ser más que una analogía. En definitiva el hombre está también determinado y limitado por la naturaleza de las cosas en su función de darles sentido (no se puede mezclar agua, levadura y arsénico y asignarles el significado de alimento). "Esto es mucho más cierto en el nivel de las relaciones de Dios con el hombre. Pues en ese nivel la iniciativa

(187) *Ibid.* p. 162.

(188) *Ibid.* p. 164.

creadora pertenece absolutamente a Dios. El papel que el hombre juega ahí no es creativo o determinativo; su único papel es el de estar abierto a la fidelidad creadora del amor indefectible de Dios al hombre... Pues lo que está implicado en el orden de la gracia es la comunicación soberanamente libre de la misma vida de Dios al hombre... Y esto es también verdad en la vida sacramental de la Iglesia. El don de los sacramentos es siempre el don creador de Dios al hombre" (189).

"El signo de la presencia eucarística no es simplemente la realidad física del pan. El signo en el que Cristo está presente es la comunidad en adoración, la asamblea en oración, el celebrante que proclama las palabras de la consagración, y el pan y el vino en este contexto de acción sacramental. Es Cristo el que ora en la Iglesia, es Cristo el que dice las palabras de la consagración, el Cristo cuya palabra le hace presente en las especies eucarísticas como signo de unión íntima y completa con el comulgante. Esta no es una acción en la que el hombre asigna un sentido a la asamblea celebrante. Es más bien una acción en la que Cristo se expresa a sí mismo, se da a sí mismo a la comunidad y al individuo en la comunidad a través de la acción de la Iglesia a la que él asocia consigo mismo. Esto no es un significado que es superimpuesto a la comunidad en oración por la mente del hombre, o por la mente de Cristo. Es más bien la íntima realidad de la acción misma. El símbolo, el acto-signo no es opuesto a la realidad, es más bien la encarnación de la realidad más profunda" (190).

En la consagración tiene lugar una verdadera transignificación, que por lo demás no acaece sólo en la eucaristía, sino en todos los sacramentos. En este contexto sacramental general, "transignificación significa básicamente la acción divina (¡no humana!) en la que la sustancia (esto es, el significado y la *virtus* (power)) de un signo religioso se transforma en la revelación personal de Dios" (191). Aplicado a la eucaristía, transignificación significa que Jesús dio un nuevo sentido a la realidad sacramental de la comida pascual (192). "La realidad de esta acción significa, por supuesto, que Jesús realmente se da a sí mismo, que lo que El da a sus discípulos es realmente él mismo, cuerpo, sangre, alma, divinidad. Transignificación no excluye

(189) *Ibid.* p. 168.

(190) *Ibid.* p. 169.

(191) *Ibid.* pp. 171; cfr. 48-58.

(192) *Ibid.* p. 172; cfr. pp. 53-64.

una conversión real de la realidad sustancial del pan ácimo y del cáliz de bendición en la realidad sustancial de Jesús. Más bien, exige esa conversión verdadera... No se puede recalcar demasiado que la realidad de la acción transignificadora de Cristo exige la realidad de su presencia y de la conversión real" (193). Lo único que hay que evitar es hablar de la conversión real fuera del contexto sacramental eucarístico. La transustanciación tiene lugar en la transignificación.

Consideremos por último la obra de E. Schillebeeckx como síntesis equilibrada y actual de las discusiones teológicas de los últimos diez años. Schillebeeckx ya había intervenido en la discusión antes de la publicación de la encíclica *Mysterium Fidei* (194). Después de la encíclica publicó un primer artículo (195) al que siguió en 1967 su libro "*Christus tegenwoordigheid in de eucharistie*" (196) que vamos a exponer y comentar.

Después de analizar históricamente el Concilio de Trento y su problemática, y de exponer las diversas soluciones modernas al problema de la eucaristía presenta Schillebeeckx su propia posición que podemos resumir bajo los siguientes capítulos: presupuestos bíblicos, presupuestos filosóficos, relación entre cristología y eclesiología, relación entre transustanciación, transfinalización y transignificación.

1. *Presupuestos bíblicos.* Si se acepta que la tradición de Pablo es más antigua que la de Marcos, se puede apreciar ya en la Iglesia primitiva un desarrollo de la interpretación explicativa del "celebrar la comida con Jesús". En Pablo no aparece una reflexión sobre la interpretación de esa comida, sino su realización. Al comer juntos experimentaban los cristianos que "eran Iglesia", comunidad escatológica fundada en la unión con Cristo resucitado, pueblo de la nueva alianza en marcha hacia el reino de Dios. Cristo está presente entre ellos cuando celebran el banquete.

En la tradición de Marcos aparece ya un desarrollo de esa primera interpretación de la comida. Cristo es ahora considerado en relación con los manjares. La presencia real de Cristo se concentra cul-

(193) *Ibid.* p. 173.

(194) *Christus tegenwoordigheid in de eucharistie*, *Tijdschrift voor Theologie* 5 (1965), 136-173.

(195) *Transsubstantiation, Transfinalization, Transignification, "do-c"* (*Documentation hollandaise du Cocille*), *Via S. Maria dell'anima*, 30 (piano III), Roma, 1965

(196) Traducción española, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*.

ticamente en su presencia real bajo las especies de pan y vino. Ese desarrollo es naturalmente legítimo pero no está exento del peligro de cierto unilateralismo: olvidar la presencia escatológica de Cristo en la comunidad. "Así que, ya en el Nuevo Testamento, se desplaza el acento de la comunión eclesial de gracia en Cristo ("res sacramenti") a la presencia real eucarística bajo las especies de pan y vino ("res et sacramentum")" (197). Esta primera consideración sobre la Escritura muestra ya que la presencia real eucarística está al servicio de la comunión personal escatológica con el Señor que sigue actuando en medio de la comunidad.

2. *Presupuestos filosófico-teológicos.* Si la presencia real y la transustanciación suponen una "novedad" en la comunidad y en el pan y vino, entonces esa presencia real y esa transustanciación tienen que ser vistas en el contexto de la fuente última de toda "novedad": la creación. Filosófico-teológicamente podemos afirmar sobre la creación los siguientes aspectos relevantes para nuestro problema: 1) la actividad creadora de Dios establece una presencia personal de Dios en todas las cosas y principalmente en el sujeto que se llama hombre, y a quien se regalan las cosas, como dones, por amor; 2) las cosas son revelación de Dios y tienen por tanto un carácter sacramental. Esto no volatiliza el ser de las cosas sino que les da su más profundo significado ("Para la visión del creyente, la función de *señal* que las cosas creadas tienen, está profundamente entrelazada con *su ser concreto*" (198). 3) El hombre se halla, sí, ante el mundo dándole sentido, pero el mundo no es hechura del hombre: Dios se lo regala para que sea su mundo; 4) el hombre puede, pues, por una parte, dar sentido a las cosas, pero, por otra parte, las cosas le han sido ya dadas a él. "En todas las cosas, la presencia personal de Dios es la relación más profunda... El fundamental "tener-sentido-para-mí" es un regalo de la realidad misma, la cual, originariamente, no es *mi* realidad, sino que se me ha regalado a mí para que yo le dé sentido... Pero sólo el sentido humano, porque su sentido más profundo, su sentido metafísico, es inasequible para la comprensión y la intervención humana" (199).

El establecimiento de sentido es más que una mera intencionalidad psíquica, pues la relación concreta con el hombre co-determina

(197) *Ibid.* p. 152.

(198) *Ibid.* p. 157.

(199) *Ibid.* p. 159.

también la realidad. "Existe una correlación esencial entre el pan (objeto) y la donación humana de sentido (sujeto) dentro del *misterio* de la realidad en la que el mundo se nos regala y nosotros somos regalados a nosotros mismos... El ser de la realidad está *dado* y en su propio ser está lleno de sentido para el hombre ("ens et bonum convertuntur")" (200). Por lo tanto la transustanciación no puede ser considerada independientemente del ámbito de la donación de sentido por el signo sacramental. "La transustanciación es, indisolublemente, un *establecimiento "humano" de sentido*" (201). Esto no responde todavía a la pregunta si transustanciación, transignificación y transfinalización son términos idénticos; pero sí descarta la teoría de que en la transustanciación lo único que cambia es la actitud del hombre ante un dato que permanece inmutable.

3. *Relación de Cristo y la Iglesia en la Eucaristía.* En la eucaristía se manifiesta sacramentalmente la entrega de Cristo al Padre en forma de entrega a los hombres. Por lo tanto esta autoentrega de Cristo no está ordenada en primer lugar al pan y al vino, sino a los hombres. Estos son sujetos de un nuevo establecimiento de sentido por parte de Cristo presente ya en la Iglesia. "La figura fenoménica de estos manjares eucarísticos no es otra cosa que el *signo realizador* de la autoentrega de Cristo y, al mismo tiempo, está integrada en él la correspondiente autoentrega de la Iglesia: una señal que invita a todo creyente a la participación personal en ese acontecimiento. Por eso, los manjares sacramentales no son únicamente la señal realizadora de la presencia real de Cristo para nosotros, sino también de la presencia real de la Iglesia para El" (202). El "cuerpo del Señor" en sentido cristológico es la fuente del "cuerpo del Señor" en sentido eclesiológico. El "cuerpo eucarístico de Cristo" es la comunidad de ambos.

De ahí que, por una parte la presencia eucarística de Cristo no depende de la fe del individuo, pues la presencia ofrecida por Cristo precede a la aceptación individual de la misma; pero, por otra parte, la presencia de Cristo por ser sacramental sólo consigue su plena realización cuando es recíprocamente aceptada por la fe del individuo.

4. *Relación entre transustanciación, transignificación, transfinaliza-*

(200) Ibid. p. 162-163.

(201) Ibid. p. 164.

(202) Ibid. p. 171.

ción. En el transfondo de lo dicho hasta ahora podemos hacernos la última pregunta: ¿qué son realmente, después de la consagración, el pan y el vino? O de otra manera: ¿son la transustanciación, transignificación y transfinalización términos idénticos estrictamente o no?

Se trata en último término del problema sobre la *realidad* de lo que experimentamos en la percepción de las especies eucarísticas. En el hombre no se da la percepción puramente sensible. El hombre humaniza no sólo lo percibido, sino la percepción misma. La percepción se eleva por encima de la relatividad específicamente sensible y es acogida en la orientación de la intencionalidad del espíritu hacia la realidad. El hombre mismo proyecta el valor de sentido que el contenido de la percepción tiene con respecto a la realidad, y convierte ese contenido en señal indicadora. Sin esas indicaciones de las percepciones sensibles —humanamente cuclificadas— el espíritu humano no puede acercarse al misterio de la realidad que siempre se le está sustrayendo. En este sentido, toda nuestra conciencia humana está en la percepción humana, no detrás, encima o debajo de ella. Los contenidos sensibles que experimentamos en el contacto vital con nuestro ambiente no podemos considerarlos como calificación objetiva de la realidad. Por eso es imposible designarlos también como accidentes, como cualidades objetivas de una "sustancia" que, por decirlo así, quedaría a un nivel más profundo (203).

Pero el hombre cuenta con una realidad ya *dada* (el misterio fundamental del realismo de la creación). *Cómo* aparece esa realidad dada es algo que se determina juntamente por la realidad como dada y por la condición del hombre. De ahí se deriva cierta diferenciación entre la realidad misma y lo fenoménico, resultante de la inadecuación entre nuestro conocimiento y la realidad. Por lo tanto, lo "fenoménico" (en este contexto no sólo abarca lo sensible, sino también todo lo que es expresado por la realidad misma) no se adecua con lo que es expresado (la realidad como misterio). El conocimiento expresado de la realidad es una unidad compleja, en la cual la apertura activa para lo que se ofrece como realidad coincide con la fundación de sentido. Y ésta a su vez tiene como norma lo que de hecho se manifiesta (204).

Por lo tanto, "si la realidad (en el sentido fuerte de "lo que es

(203) *Ibid.* p. 180-181.

(204) *Ibid.* p. 181-183.

real") no es hechura humana y no se puede reducir a una fundación humana de sentido, sino únicamente al don de la creación divina, y si, por otro lado, toda la tradición de fe y el dogma tridentino acerca de la eucaristía hacen resaltar que la conciencia de la fe de la Iglesia encarece vigorosamente el valor de la realidad existente en la eucaristía: entonces está bien claro que para el teólogo católico la transignificación eucarística no es idéntica a la transustanciación, pero está íntimamente relacionada con ella" (205).

Precisamente en la eucaristía se impone la diferencia entre la realidad y la realidad tal como aparece. Lo que en nuestra experiencia se manifiesta como pan y vino, es el "cuerpo del Señor" que se manifiesta. La significación de las figuras fenoménicas de pan y vino se cambia, porque en virtud del Espíritu creador— la realidad hacia lo cual lo fenoménico señala, se ha cambiado: ya no es pan y vino, sino el "cuerpo del Señor". Porque ha habido una "transustanciación" hay una "transignificación". En la eucaristía ambas magnitudes están íntimamente relacionadas pero no se las puede identificar *absolutamente*. La función de sentido, realizada activamente por la Iglesia, se efectúa dentro del misterio de gracia del "cuerpo del Señor" realmente presente. Así pues, a Cristo que está realmente presente en la eucaristía, solamente podemos acercarnos haciendo que, con un acto proyectivo de fe, la figura fenoménicamente experimentable de pan y vino señale hacia esa presencia de Cristo y de su Iglesia. La actividad proyectiva de la fe no produce la presencia real, sino que la presupone, y en el sentido de una prioridad metafísica (206).

En este período, que hemos llamado de síntesis, cristalizan los diversos enfoques que empezaron con Leenhardt y Baciocchi. Se nota la influencia de Welte y también la influencia de la fenomenología existencial, sobre todo en Gutwenger y Powers. Al mismo tiempo surge una revalorización del concepto de transustanciación, como reacción al unilateralismo al que podría conducir la teología holandesa de la transignificación y transfinalización.

Ciertamente la transustanciación no es considerada separada de la transignificación. Gutwenger las identifica al afirmar que "esencia" y "sentido" son conceptos intercambiables. Podríamos decir en lenguaje tradicional que hay una revalorización del axioma: causa finalis

(205) Ibid. p. 183-184.

(206) Ibid. p. 184-185.

est causa causarum. La causa final es lo que pone en último término en existencia a la sustancia. Si Cristo está sustancialmente presente, está presente "para algo". Es lo que Cristo está sustancialmente presente, está presente "para algo". En lo que Pousset afirma gráficamente: "no hay medios si no hay un fin". Pero si el "fin" de la presencia eucarística, y con ello de la transustanciación, es una adquisición definitiva de la teología eucarística, el misterio eucarístico no se agota ahí. La teología de los últimos años ha tratado de revalorar teológicamente la sustancia y la transustanciación.

La filosofía de la sustancia no es ya, naturalmente, la aristotélica. Ratzinger deduce su concepto de sustancia de la teología de la creación: sustancia dice en último término autonomía. En la transustanciación el pan y el vino pierden esa autonomía y se convierten en signos. Es decir, aunque física y químicamente el pan y el vino siguen siendo autónomos, toda su realidad de creatura se agota ahora en estar al servicio del nuevo fin que les da el creador: en sí ya no tienen una existencia autónoma, sino una existencia indicadora de la presencia autónoma de Cristo. Schillebeeckx parte también del concepto teológico de creación para comprender la sustancia como la última realidad de las cosas, y se siente obligado a defenderla contra una fenomenología existencial que la redujera al mero tener sentido para el hombre. El hombre da sentido a las cosas en cuanto éstas son ya dadas al hombre; por eso la realidad última de las cosas es inaccesible al hombre; por eso el cambio del pan y del vino no se agota en cuanto cambio de sentido para el hombre, sino en cuanto cambio de la realidad íntima del pan y del vino. De ahí que la transustanciación es un concepto, sí indisolublemente unido al de transfinalización, pero no coextensivo con él, porque describe un nivel de realidad que no es accesible totalmente al hombre. En pocas palabras: la creación es un *misterio* para el hombre, y sólo Dios conoce ese misterio último de lo creado. Sólo Dios puede afirmar si ha habido un cambio de la realidad última del pan, y lo ha afirmado. La explicación de Schillebeeckx es en el fondo una teología negativa a la inversa: el hombre conceptualmente no sabe lo que es la última realidad de las cosas. Pero a partir de esa teología negativa crea la condición de posibilidad para que el hombre afirme con sentido la transustanciación y la diferencia entre ésta y la transignificación.

El que más ha insistido en la revalorización de la sustancia y que ha presentado un modelo positivo para comprenderla es Pousset. For-

malmente la sustancia se define como la "unidad inmanente de una causalidad y una finalidad". En términos aristotélicos podríamos decir que Pousset incorpora a la sustancia no sólo lo que se han llamado las causas intrínsecas (materia y forma), sino también las causas extrínsecas (causalidad —eficiente—, y finalidad). La sustancia no es por lo tanto reducible a su fin o significado, sino que es también el efecto de una causa eficiente: la sustancia como "en-sí" no es independiente de su finalidad, pero tampoco coextensiva con ella. En la transustanciación el pan y el vino no sólo tienen un nuevo fin y un nuevo significado, sino que tienen también una nueva relación con la causa eficiente: son un nuevo efecto; y por ello tiene sentido hablar de transustanciación.

SEGUNDA PARTE

BREVES REFLEXIONES SOBRE EL DEBATE

Después de haber expuesto y comentado las líneas principales de la discusión sobre la presencia real y la transustanciación, traemos ahora de responder brevemente a las tres preguntas hechas más arriba (pp. 17-18) en forma de tres enunciados.

- 1º Lo decisivo del dogma eucarístico es la presencia de Cristo en el pan y el vino tal como la describe la Escritura. La explicación del cómo de la transustanciación es importante, pero secundaria con respecto a la presencia. Los términos "transustanciación" y "transignificación" (en cuanto explicaciones de la "presentización") tienen ambos una importancia religiosa.

La comprensión del dogma eucarístico tiene que partir de y volver a los datos fundamentales de la Escritura. En ésta se afirma siempre, bajo diversos aspectos, una presencia activa de Cristo en el pan y en el vino. En la Eucaristía Cristo unifica a la Iglesia (P1), consume la nueva alianza y la redención (sinópticos), comunica la vida eterna (Jn), posibilita el verdadero culto de adoración al Padre (Hebr). Estas son las afirmaciones fundamentales de la Escritura. El cómo de la presentización sólo es importante en cuanto salvaguarda el realismo de esta presencia activa de Cristo en la eucaristía. Terminológicamente, y teniendo en cuenta la situación pastoral de hoy, hay que usar con reservas tanto el término transustanciación como el de transfinaliza-

ción (o transignificación). El primero, porque la comprensión espontánea de "sustancia" está modelada hoy por el significado que ésta tiene en las ciencias positivas. En segundo, porque en una comprensión espontánea, no técnica, puede oscurecer o eliminar el realismo de la conversión eucarística. Pastoralmente quizás sea lo más indicado limitarse a afirmar la presencia activa de Cristo, o usar un término más general, como por ejemplo, "la conversión real", para describir lo que Trento quiso afirmar con la transustanciación.

En un nivel técnico se pueden usar ambas expresiones, pues cada una sugiere un motiz que ayuda a comprender la presencia real como hemos visto. Quisiéramos ahora añadir algunas consideraciones sobre el sentido "religioso" de usar los términos transustanciación y transignificación, como explicaciones de la conversión real. Para comprender lo que queremos decir cuando hablamos del sentido "religioso" de una explicación, hagamos la siguiente distinción. Una explicación relaciona al hombre en primer lugar con su *inteligencia*. Eso es lo que ha pretendido hacer la apologética y cierta teología especulativa: dar una explicación a un misterio de la revelación de modo que sea de algún modo coherente con la razón, o que por lo menos no esté en contradicción con ella. Esta explicación en sí es religiosamente neutra. En cuanto la transustanciación o la transignificación son explicaciones del cómo de la conversión real, apuntan en primer lugar a evitar el escándalo de la razón ante el misterio eucarístico, son religiosamente nuestras. Esto se ve con claridad sobre todo en lo que hemos llamado el período cosmológico y metafísico, pero también puede ser aplicado a los análisis de la fenomenología existencial, en cuanto meros análisis. Lo que quisiéramos analizar es si esas explicaciones tienen además un sentido religioso, es decir, además del momento de relacionar al hombre con su inteligencia, tienen en cuanto explicación un momento de relacionar al hombre con Dios.

La transignificación en cualquier orden supone siempre que el hombre está en un estado capaz de comprender esa transignificación. Ese estado no es meramente intelectual, sino que incluye y fundamentalmente una actitud humana de toda la persona. Por ejemplo, el material de un anillo de boda no se transignifica en expresión de amor, fidelidad y entrega si no hay esa actitud de amor, entrega y fidelidad entre las dos personas que se lo entregan. Un pedazo de tela no es transignificado en bandera si no hay la actitud de patriotismo. Luego toda transignificación supone en el hombre la capacidad de captar existencialmente el nuevo significado.

Aplicando esto a la eucaristía podemos decir: la transignificación presupone no sólo la omnipotencia de Dios de transignificar el pan, sino también el hecho de que Dios ha cambiado al hombre para que pueda comprender esa transignificación, de modo que fuera de la fe el hombre no puede comprender el nuevo significado. De este modo la transignificación, como explicación, tiene ya un sentido religioso profundo: sólo el hombre del que se ha apoderado Dios puede comprender ese cambio de significado. Esto tiene relación con un antiguo teologumenon: la conversión real eucarística tiene lugar, sí, independientemente de la fe del individuo, pero no independientemente de la fe de la Iglesia. Sólo si la Iglesia cree se convierte el pan en el cuerpo de Cristo; sólo dentro de la fe de la Iglesia hay una verdadera transignificación. De este modo el sentido religioso de la transignificación dice mucho más que un análisis fenomenológico existencial del cambio de significado de las cosas. Dice que existe una nueva creación dentro de la cual las cosas pueden ser transignificadas. Solo el hombre "nuevo" puede comprender la transignificación eucarística.

El mero hecho de hablar de transignificación es una llamada al cristiano a conocerse cómo él es: el que vive en un orden nuevo, el hombre agraciado, a quien en cuanto agraciado se le transignifica la realidad.

La transustanciación, como explicación, acentúa otro aspecto religiosamente importante. Pone el misterio eucarístico en el contexto de la creación. Cuando se afirma que en la transustanciación ha cambiado el "en-sí" del pan y del vino, que no es idéntico con el sentido de ese pan y vino para el hombre, le plantea al hombre la pregunta sobre lo que en el fondo es la realidad. Esto remite naturalmente al misterio de la creación. El hombre tiene la vocación de "nombrar las cosas"; pero el hombre las nombra cuando de algún modo ya le han sido dadas. El hombre comprende lo creado, pero sólo dentro mismo de lo creado, no desde fuera. Por eso la realidad última de las cosas se le escapa, y no puede comprender lo que es radicalmente nuevo. Pero en la transustanciación acontece lo que es radicalmente nuevo, lo que sólo Dios conoce. Por eso la transustanciación remite inevitablemente al Dios creador, al Dios de la novedad; pone al hombre como creatura delante de su creador; hace que el hombre pregunte a Dios: ¿qué es ese pan? La eucaristía entonces no es sólo un misterio cristológico y eclesiológico, sino un misterio teológico; remite al hombre al misterio insondable de Dios que *incomprendiblemente* se ha exteriorizado en la creación, y que por lo tanto conoce, y él sólo el último secreto de lo creado.

Resumiendo, la transustanciación y transignificación, como explicaciones del misterio eucarístico, remiten al hombre a un contexto más general que el eucarístico, al contexto de la relación del hombre con Dios. La transignificación pone de relieve la nueva creación, a partir de la cual el hombre puede comprender el nuevo significado del pan y del vino. La transustanciación pone de relieve la nueva creación, es decir, remite al hombre a su condición fundamental de creatura. De este modo creemos que tanto en la teología técnica como en la pastoral estos términos pueden ser usados en cuanto que contienen un significado religioso profundo, y no meramente explicatorio.

- 2º El dato escriturístico sobre la Eucaristía tiene que estar abierto a la filosofía. Esta se debe aplicar en primer lugar a la revelación en Cristo. Para comprender esta revelación son necesarias hoy varias teologías, que proceden del pluralismo filosófico actual. El magisterio eclesial debe tener en cuenta este pluralismo filosófico-teológico en sus declaraciones.

La discusión sobre la presencia real y la transustanciación ha puesto de relieve el eterno problema de la relación entre filosofía y teología, considerada ésta en sentido amplio como reflexión ordenada sobre la revelación. No es éste el lugar de desarrollar detalladamente la problemática general de la relación entre filosofía y teología. Queremos poner de relieve sólo algunos puntos de la problemática que se desprenden de la discusión que hemos presentado.

α) Necesidad del filosofar dentro de la teología: La revelación en cuanto oída y creída es ya necesariamente teología. El oír la buena nueva es siempre un oír por mediación de unas categorías ya poseídas, es un recibir la buena nueva en un horizonte que le precede, es por lo tanto ya un logro activo pensante del hombre. Esa "teología" en que necesariamente se convierte la revelación oída implica necesariamente una filosofía, es decir, una comprensión del hombre, precedente a la revelación, tanto transcendental como categorial.

Esta convicción separa la teología católica de la protestante. El filosofar en la teología es para el católico en primer lugar inevitable, pues la filosofía es la condición de posibilidad de la teología. Pero el teólogo católico no admite la filosofía en su teología sólo por una razón filosófica, es decir, a partir de la autocomprensión del hombre, sino también por razones teológicas. A partir de la comprensión teológica

del hombre no puede admitir una discontinuidad radical entre filosofía y teología, entre creación y revelación. La razón humana, a pesar de su limitación radical por ser creada y a pesar de su debilitamiento por la concupiscencia original, no es la "razón prostituta" de Lutero. La relación entre naturaleza y gracia, a pesar de la dificultad de concebirlas especulativamente en armonía y a pesar de las divergencias católicas de explicar esa relación, no es una relación de oposición y de enemistad. Como dice Rahner la filosofía, como actuación de la razón, es la condición de posibilidad de oír la revelación, precisamente como revelación *gratuita* de Dios. Esta revelación, para ser comprendida como gratuita, presupone un destinatario que puede ser pensado con sentido aunque no existiera la revelación. Negativamente se puede explicar el sentido positivo de la filosofía así: Si la incredulidad es una posibilidad real del hombre, aun en el hombre incrédulo tiene que quedar un reducto de inteligibilidad, pues si no es creyente se aniquilaría a sí mismo.

Estas consideraciones teóricas sobre la necesidad de la filosofía en la teología creemos que se ven corroboradas a posteriori, por lo que toca a la teología eucarística, en la teología luterana y calvinista. Como ha mostrado Ratzinger en el artículo citado más arriba Lutero y Calvino, a pesar de sus denuncias justificadas contra la praxis eucarística católica de su tiempo y a pesar de sus colaboraciones positivas a la teología eucarística, en el fondo no saben lo que es lo "propio" de la eucaristía. La repugnancia de Lutero hacia toda filosofía y su pretendida fidelidad a la sola scriptura le imposibilitan ver lo típico eucarístico y le hacen muy a su pesar renunciar al realismo eucarístico de la escritura. A parte de que como ha mostrado E. Iserloh también Lutero actuaba bajo una concepción filosófica. Lutero abandonó el concepto de transustanciación en primer lugar porque lo consideraba "filosófico", porque creía que la filosofía estaba sometiendo a la fe a sus reglas. Pero quizás influyera también en el rechazo de Lutero su comprensión de sustancia. En el desarrollo de la escolástica posterior el concepto tomista de sustancia se hizo poco a poco equivalente con "quantitas", "masa". En la transustanciación no había ningún cambio de "esta" sustancia, pero el nominalismo de la época seguía afirmando la transustanciación. Por esto también, es decir, por una comprensión filosófica de sustancia abandonó Lutero, con otros teólogos, el concepto de transustanciación.

b) El lugar de la filosofía en la teología: Con lo dicho hasta ahora no se resuelve todavía el problema de lugar de la filosofía en

la teología. Si nos limitamos al lugar de la filosofía en la eucaristía tenemos que comprobar en primer lugar que en los períodos que hemos llamado cosmológico y metafísico (—cosista) la filosofía se aplica sólo a aclarar el dogma de Trento. Es decir, la teología especulativa comienza sólo después del dogma. Podríamos decir gráficamente que la revelación original sobre la eucaristía tal como aparece en el Nuevo Testamento es filtrada por el dogma, y la filosofía se aplica al residuo dogmático. Por eso, en esos períodos, de la realidad total de la eucaristía, tal como la celebró Cristo y los primeros cristianos, sólo se conserva el matiz dogmático tridentino, la transustanciación, y sobre ella se filosofa. Las tristes consecuencias de restringir la filosofía al dogma quedan abundantemente recalçadas en los primeros períodos que hemos estudiado.

¿Cómo y dónde entra pues la filosofía en la teología? Para contestar a esta pregunta hay que reflexionar brevemente sobre la relación entre la revelación original, tal como se nos presenta en la Escritura, y el magisterio. La revelación cristiana es una revelación de "testimonios". Tradicionalmente se han reconocido como tales la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Que la Escritura sea un testimonio de la revelación se comprende sin más. La Tradición y el Magisterio son testimonios en último término porque la Iglesia es el cuerpo de Cristo y el Espíritu anima a ese cuerpo. Cuando la Iglesia se conoce como lo que es, el cuerpo de Cristo, conoce también la revelación de Cristo y la explicita históricamente. Si consideramos al magisterio solemne como un momento cualificado de la autoconciencia de la Iglesia, vemos que su función consiste en explicitar en la historia la revelación original de Cristo. Como éste es la totalidad de la revelación de Dios, en un sentido ya no puede haber otra revelación que no esté entroncada en Cristo. El dogma es entonces un "pensar con sentido bajo la dirección del Espíritu sobre la revelación original en Cristo". De aquí se sigue que el dogma es ya explicación sobre la Escritura, y que por lo tanto una filosofía que se aplica directamente al dogma es una explicación de una explicación. Esta tarea de la teología especulativa es naturalmente importante; pero por lo que acabamos de decir no puede ser el momento original de la teología especulativa. El filosofar del teólogo de hoy tiene que empezar en la Escritura. Y aun dentro de la Escritura tiene que buscar con la ayuda de la exégesis el momento original de la revelación pues en el Nuevo Testamento hay ya teología.

El filosofar sobre la Escritura no significa naturalmente que el teó-

logo católico pueda pasar por alto las afirmaciones dogmáticas del magisterio. Estas siguen siendo un momento cualificado y obligatorio en la interpretación de la Escritura, pues forman parte de la autoconciencia misma de la Iglesia; pero por ser secundarias, no necesariamente en cuanto a la obligatoriedad del creer, pero sí en cuanto a su relación con la revelación original, no pueden ser el punto de partida radical de la teología especulativa.

Creemos que las discusiones descritas sobre la presencia real y transustanciación justifican y corroboran a posteriori esta opinión. El paso decisivo en la interpretación de la presencia real y transustanciación se dio de parte católica cuando Baciocchi trató de buscar en la Escritura el sentido de aquellas. El fallo fundamental del período cosmológico y metafísico (—cosista) no consistió tanto en la aplicación de una filosofía anticuada al dogma tridentino, sino de tomar como punto de partida el dogma mismo y no la Escritura.

c) La teología y el pluralismo de filosofías: El debate moderno sobre la transustanciación tuvo como punto de partida la crisis de "una" filosofía: la cosmología aristotélica-escolástica. El problema se manifestaba al principio inocentemente como la relación entre la teología del dogma eucarístico, que suponía la metafísica escolástica, y la filosofía de la ciencia. Pero esto anunciaba una crisis de fondo en la comprensión de la teología católica: la aparición de nuevas filosofías, distintas y a veces opuestas a la escolástica. Si en el debate sobre la eucaristía en los años treinta y cuarenta era decisivo estar respaldados por la autoridad de Santo Tomás, en los años siguientes se busca la inspiración en otro tipo de metafísica: la metafísica hebrea, la fenomenología existencial de Merleau-Ponty y de Heidegger y en general la antropología moderna.

Que la teología moderna tiene que alimentarse de muchas filosofías al explicar la eucaristía nos parece evidente. Por ser la Eucaristía una afirmación de la "realidad" de la presencia de Cristo en el pan y el vino y de la "realidad" de la conversión no puede pasar por alto el problema de la realidad. Este problema, como lo demuestran veinticinco siglos de cultura occidental, no se deja domesticar por una filosofía. Se impone un cierto eclecticismo, una apertura a varios puntos de partida que asintóticamente pueden dar el equivalente intelectual de lo que llamamos "realidad".

Al romperse la unidad de la filosofía escolástica la teología cató-

lica se ve enfrentada con otro problema: muchas de las filosofías actuales no son fundamentalmente cristianas, en el sentido de que son ateas o al menos agnósticas. Por eso al aplicar una filosofía a la teología se impone una distinción fundamental: lo que es el *elan* fundamental de una filosofía y los modelos filosóficos que presenta para explicar una región de la experiencia humana. Creemos que el problema planteado con esta distinción está latente en el debate sobre la eucaristía. El problema consiste en trazar la línea divisoria entre modelo intelectual y lo que hemos llamado *elan* fundamental. Esto lo ha visto claramente Schillebeeckx a dialogar con los teólogos holandeses. El acepta los análisis de la fenomenología existencial para describir la transustanciación como transignificación, pero se precave de que el *elan* de la fenomenología no oscurezca una afirmación filosófica y teológica fundamental: el "realismo" de la creación que afirma no sólo un cambio de sentido en la transustanciación, sino un verdadero cambio en la última realidad del pan y del vino.

Esta tensión entre *elan* fundamental y modelo filosófico lo ha notado también Schillebeeckx en otro contexto como una tensión entre la ortodoxia fundamental y la ortodoxia de expresión. La ortodoxia fundamental sería en último término un acto de la voluntad de querer aceptar lo que afirma la Iglesia. En este sentido se puede ser hereje en la expresión y ortodoxo en lo fundamental. Pero Schillebeeckx no a también la importancia de la ortodoxia "secundaria" de expresión. "Sin ortodoxia en las expresiones de la fe (elásticas como éstas pueden ser, dentro de la obligatoriedad para con la palabra de Dios) falseamos a la larga también la experiencia y el testimonio de la fe" (207). Creemos que esta observación es importante para la discusión moderna sobre la eucaristía. No sólo es importante afirmar la "primera" ortodoxia, sino también la "segunda". Esto es importante sobre todo cuando la formulación de la "ortodoxia" se hace en modelos intelectuales tomados de filosofías agnósticas o ateas.

d) La teología y las declaraciones del magisterio: La existencia de muchas filosofías, y consecuentemente de muchas posibles teologías, pone también al magisterio en una nueva situación. Cuando el magisterio juzga de la ortodoxia o inortodoxia de las diversas teologías no puede tomar ya como criterio la teología escolástica. Teologías que usen como modelos intelectuales el idealismo de Hegel, el existencialismo de Heidegger o la fenomenología de Merleau-Ponty no pueden ser

juzgadas simplemente desde fuera, a partir de la escolástica, sino que tienen que ser juzgadas a partir de una comprensión de esas filosofías.

Creemos que algunos pasajes de la encíclica *Mysterium Fidei* adolecen de este defecto. La transignificación y transfinalización no son estudiadas desde el punto de vista desde el cual son éstas comprendidas en la teología de hoy. Son rechazados como insuficientes a partir de una concepción del símbolo y del signo que no es la de los autores. Con esto creemos que se rompe el diálogo entre el magisterio y la teología. Naturalmente que el magisterio hace un servicio al recordar la posición de la Iglesia sobre la conversión real, pero no ayuda demasiado a aclarar la posición de aquellos teólogos cuya teología es expresada en una filosofía no contemplada por el magisterio. Así se da la curiosa situación de que en el fondo no se sabe contra quién se escribió *Mysterium Fidei*. En lugar de un diálogo sincero y honrado entre el magisterio y la teología se lleva a cabo dos monólogos paralelos: el magisterio afirma la doctrina de la Iglesia y condena a los que la niegan; y los teólogos aplican distinciones y declaran que sus doctrinas no han sido condenadas por la encíclica.

Esta situación anómala proviene en nuestra opinión de no haberse aceptado el hecho de las varias teologías, y es a la larga teológica y pastoralmente nociva.

- 3º La presencia y conversión eucarísticas son problemas *teológicos*. El progreso en la comprensión de estos problemas sólo ha sido posible en cuanto ha progresado la comprensión de los enunciados fundamentales de la teología.

Como ya hemos visto la ocasión del debate sobre la eucaristía fue en primer lugar la crisis en que la física moderna puso al hylemorfismo y subsecuentemente a la comprensión tradicional de la transustanciación. Sin embargo la causa del progreso en la comprensión de la presencia real y de la transustanciación se debió al progreso en la comprensión de la teología misma, como lo han puesto de relieve sobre todo Powers (208) y Schillebeeckx (209). Para comprender esto último hay que considerar la unidad formal de todos los tratados teológicos entre sí.

(208) Op. cit., pp. 78-90.

(209) Op. cit., pp. 110-116.

a) **Unidad de los tratados teológicos:** La unidad de los tratados teológicos no consiste meramente en que todos coinciden, en cuanto verdad revelada, en una dependencia de las fuentes de la revelación. Esta unidad sería meramente extrínseca. La unidad intrínseca hay que buscarla en la dependencia que unos tratados tienen con otros. Como ha puesto de relieve el Vaticano II, "hay una jerarquía de valores dentro de la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana" (210). Ya antes del concilio Rahner había elaborado especulativamente en qué consiste esta jerarquía de valores, es decir, en qué consiste la conexión entre los diversos tratados teológicos. Rahner busca esta unidad desde dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, según el contenido de los diversos tratados, los divide en tratados originarios y tratados derivados, según que en ellos se trate de misterios originarios o derivados. En segundo lugar, según el modo de comunicación del misterio.

Según Rahner el objeto formal y fundamental de la teología es el misterio de Dios. Este misterio único se nos presenta a la vez como misterio de lejanía y de cercanía. Es decir, el misterio único tiene dos aspectos: el misterio de Dios-en-sí (ad intra) y el misterio de Dios-para-el-hombre, (ad extra). Estos son los misterios originarios del cristianismo con respecto a los cuales todos los demás "misterios" son derivados. De aquí se sigue también una gradación de los tratados teológicos. El misterio de Dios ad intra es estudiado en el De Trinitate. El misterio de Dios ad extra toma dos formas: la entrega total de Dios ad extra en la encarnación (cristología) y la entrega de Dios al hombre (gracia/gloria). Desde este punto de vista, la eucaristía tanto como misterio cristológico como misterio de gracia es un misterio derivado (211). De aquí se sigue la primera consecuencia formal sobre el debate sobre la presencia real y la transustanciación: todo progreso en la comprensión de estos misterios sólo puede ser mediado a priori por un progreso en la comprensión de los misterios originarios.

Además toda comunicación del misterio de Dios, tanto ad intra como ad extra, es siempre "sacramental". Para Rahner la sacramentalidad es una constante teológica fundamental, cuyo lugar teológico no es en primer término el tratado De Sacramentis, sino los tratados originarios. De aquí se sigue la segunda consecuencia formal: todo progreso en la comprensión de la eucaristía como realidad sacramental

(210) Decreto sobre el ecumenismo, Nº 11.

(211) Sobre el concepto de misterio en la teología católica, ET IV, p. 90.

sólo puede ser medida por un progreso en la comprensión teológica de la sacramentalidad en general.

Estas consideraciones formales a priori se ven corroboradas por la historia del debate sobre la eucaristía en los últimos años. Aquí sólo podemos presentar brevemente, sin elaborar, cómo el cambio en la comprensión de la eucaristía se debió en último término al cambio en las proposiciones fundamentales de la teología sobre la sacramentalidad, cristología y la gracia.

b) La sacramentalidad: Hemos dicho que la sacramentalidad es una constante teológica. Esto significa que toda autocomunicación de Dios se realiza en signo. El signo constitutivo o el símbolo real, en frases de Rahner, hace presente a los significados precisamente al expresarse en ese signo. De esta primera consideración se sigue una consecuencia para la teología eucarística en cuanto sacramental: la presencia en signo es siempre presencia para el hombre por la misma estructura de esa presencia sacramental. Por una parte, la presencia en signo supone de parte del que así se presentiza una intención deliberada de estar presente para alguien; es un llamar la atención sobre esa presencia. Por lo tanto, la presencia en signo, por parte del que se hace presente, no es nunca un mero estar en un signo, sino que supone la libre determinación de comunicarse con alguien por mediación de ese signo. Brevemente, el elegir un signo para presentizarse presupone siempre el deseo de presencia personal. Además, de parte del que percibe el signo, la presencia en signo es también personal, pues sólo una persona puede apreciar el signo como signo, es decir, de presentización de alguien que al mismo tiempo se revela y se esconde en el signo.

Esta primera consideración sobre la sacramentalidad, es decir, autocomunicación personal en signo, pone ya el misterio eucarístico en la esfera de lo personal, y no meramente de lo cósmico. Es lo que ya vio Baciocchi, y supuso el momento decisivo para terminar con el ontologismo en el que había caído el debate sobre la eucaristía. Además, el afirmar que la sacramentalidad es una constante teología es afirmar que todos los misterios teológicos son *salvíficos*. De la misma estructura del símbolo se sigue que el símbolo es siempre "para alguien". La esencia del símbolo es ser mediador.

Una teología sacramental es necesariamente una teología salvífica, en la que se obvia la distinción del significado de los misterios-

en-sí-mismos y el significado de los misterios-para-el-hombre. Esto es lo que vieron Baciocchi, los holandeses, Welte, Schillebeeckx y otros. Con ello cambiaron el marco de comprensión de la eucaristía: la presencia real y la conversión eucarística no sólo tienen un significado en sí mismos, sino que tienen un significado salvífico. Lo positivo de las teorías de la transignificación y transfinalización tienen aquí su fundamentación teológica: no puede haber una distinción entre una teología que estudia el misterio-en-sí y otra que estudia el misterio-para-el-hombre. Y esto a su vez sólo es posible porque todo misterio teológico es sacramental.

El estudio de la sacramentalidad ha supuesto también un progreso en la comprensión de la presencia "real" eucarística. El problema no está ya en distinguir entre presencia real y presencia sacramental. (Recuérdese la problemática de los primeros períodos en los que se intentaba explicar la presencia "real" sin ninguna relación a la presencia sacramental). Si sacramentalidad dice presencia que llega a ser en el signo, más aún, si toda presentización de Dios se hace en signo, entonces toda presencia sacramental es real, y no se puede oponer presencia real a presencia sacramental. El modelo ahora es la gradación de la presencia real en el signo. Como ya hemos visto Rahner ha tratado de explicar especulativamente esa gradación. La Eucaristía es donde se realiza más densamente la presencia de Cristo, no en oposición a las demás presencias, que también son reales (como lo ha reconocido el concilio Vaticano II (212) y la encíclica *Mysterium Fidei*) (213) sino como culminación de la presencia de Cristo en la Iglesia (214).

Finalmente el estudio de la sacramentalidad ha traído consigo una revalorización del contenido concreto del símbolo bajo el cual Dios se comunica. La forma externa del signo capacita al hombre a comprender la presencia de Dios en ese símbolo. La presencia de Dios no es una presencia amorfa sin contenido; no es un diálogo sin palabras. Cada símbolo dice una palabra concreta del Dios que se comunica. Este problema se ha presentado agudamente sobre todo en la discusión de la gracia sacramental. Esta no es una gracia amorfa cuya causa meritoria es Cristo y que nos capacita para llevar a cabo alguna obligación moral. El diálogo entre Cristo y el creyente en el sa-

(212) Constitución sobre la liturgia, N° 7.

(213) A.A.S., p. 763.

(214) cfr. nota 114.

cramento es un diálo cualificado. Al hablarnos Cristo "así" (a través de este símbolo concreto) Cristo nos configura de una manera concreta.

Las consecuencias de la consideración del símbolo como la mediación del diálogo concreto entre Dios y el hombre ha tenido como consecuencia a la renovación de la piedad eucarística. Frente a la piedad unilateral de adoración se ha desarrollado a piedad eclesiológica de "comer juntos", de recordar la pascua de Cristo como el centro de la vida cristiana. De este modo la eucaristía se convierte en el centro de la vida cristiana, precisamente en cuanto cristiana. No se trata ya de cumplir con la obligación moral creatural, que no es típicamente cristiana, de la adoración a Dios, que se localiza en un lugar, sino de celebrar la realidad cristiana: la unidad del cuerpo místico, posibilitada por la muerte y resurrección de Cristo. La piedad individual no se agota en la adoración, sino en configurarse con lo que la cena simboliza: entrega hasta la destrucción de sí mismo, servicio, en una palabra, la ley fundamental del cristianismo, la ley del *uper pollon*. Los autores modernos, motivados por la comprensión concreta del simbolismo eucarístico, han pasado de una comprensión de la piedad eucarística del "ut adoretur", al "ut sumatur".

c) La cristología: Hemos dicho que la presencia eucarística y la transustanciación no es un misterio originario, sino derivado; presuponen el misterio de la encarnación. De ahí que el avance en la teología eucarística dependa del avance de la teología de la encarnación. Delimitando mucho el tema podemos afirmar que la comprensión cósmica y estática de la eucaristía corría paralela a la comprensión cósmica y estática de la encarnación. La división de la cristología en cristología en sentido estricto y soteriología, entre el Cristo-en-sí y Cristo-para-nosotros, entre encarnación y redención se dejó sentir también en la comprensión de la eucaristía. Si era posible concebir al Cristo-en-sí, separado del Cristo salvífico, era también posible concebir la presencia de Cristo en la eucaristía como el Cristo que está ahí, salvíficamente neutral, y era posible concebir la conversión como mero cambio del en-sí. Es decir, la tensión entre presencia eucarística estática y salvífica no era algo típico de la eucaristía, sino de toda la cristología (más aún, la misma tensión estaba presente en la comprensión de la relación entre Trinidad immanente y Trinidad económica).

Pero de la cristología del Cristo-en-sí se pasó a la cristología de Cristo como sacramento de Padre (véase los trabajos de Rahner y Schillebeeckx), es decir, como mediador en todo lo que es, obra y

dice. El "Dios con nosotros" sólo se puede entender en el "Dios para nosotros". Por eso la presencia eucarística de Cristo no pudo ser ya objeto sólo de un estudio metafísico, sino salvífico. También en la eucaristía vive Cristo su ley fundamental de ser sacramento para los hombres; no sólo "para ser adorado" en pasiva, sino "para" efectuar la redención, unificar el cuerpo de la Iglesia, configurar al creyente con su pascua y capacitar la verdadera adoración.

Al ser vista la presencia eucarística salvíficamente también la conversión fue concebida no como un fenómeno metafísico, salvíficamente neutro, sino como un acontecimiento salvador. A la formulación transustanciación, que en la comprensión tradicional se refería a un cambio del en-sí del pan al en-sí de Cristo, se unió la formulación transignificación y transfinalización, que son formulaciones salvíficas, en cuanto dicen una relación explícita de Cristo con el creyente e indican el sentido salvífico de la conversión.

d) La gracia: Si la cristología salvífica terminó con la comprensión cosista y estática de la eucaristía como misterio cristológico, la nueva comprensión de la gracia terminó con la comprensión cosista de la eucaristía como misterio de gracia al hombre. Desde que en 1939 publicó Rohner su artículo sobre el "concepto escolástico de la gracia increada" (215) se produjo una pequeña revolución copérmica al poner como centro de la gracia, no la gracia creada que en cuanto creada no puede ser un misterio originario, sino la gracia increada, es decir, la autocomunicación personal del mismo Dios. Estas consideraciones teóricas sobre la gracia se dejaron sentir en una comprensión personalista de los sacramentos (Rohner (216), Schilleebeckx (217), Semmelroth (218)). Los sacramentos quedaron desligados del ámbito de "cosas" y de la problemática mecanicista del opus operatum para convertirse en encuentros personales entre Dios y el creyente en Cristo. De ahí que la eucaristía volviera a verse dialógicamente, encuentro personal de Cristo con el creyente en la Iglesia.

Creemos que este debate en torno a la eucaristía y las breves con-

(215) ET I, pp. 349-377.

(216) Rohner, *Devoción personal y sacramental*, ET II, pp. 115-140; *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1960.

(217) *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz, 1965².

(218) *Personalismus und Sakramentalismus*, en J. Auer/H. Volk (ed), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, pp. 199-218; *Von Sinn der Sakramente*, Frankfurt, 1960.

sideraciones que hemos hecho sobre la eucaristía "dentro" de la teología nos enseñan una lección profunda. La teología no es una colección de enunciados cuyo único lazo de unión consiste en su relación con las fuentes de la revelación. Es una unidad orgánica. Por eso no puede tocarse un problema de teología sin poner en juego a toda la teología. De ahí la necesidad de volver a reflexionar siempre sobre lo fundamental de la revelación cristiana: el misterio de Dios que se comunica al hombre en Cristo. Y por eso la teología está siempre en camino, pues el misterio de Dios no es abocable al entendimiento humano. Si alguna convicción podemos sacar del debate que hemos presentado es sencillamente ésta: No hay ninguna solución mágica para la comprensión de los problemas regionales de la teología. Estos siempre dependen de la autocomunicación de Dios al hombre en Cristo. Cristo es para el hombre una respuesta definitiva, pero por ser definitiva es también inabarcable, y es por lo tanto una respuesta que es al mismo tiempo pregunta. Y cuando el hombre y el teólogo se preguntan por Cristo, se preguntan por toda la teología.