

EROS, COS I EUCARISTIA¹✿

RESUM: El cristianisme és un afer de cultura, no només de creença. La fórmula «això és el meu cos» estructura la fe, però també el pensament. Es troba, així, al llindar de la cultura actual i, en la mesura en què el cristianisme és «operatiu» i «transformador» de cultura, cal pensar el misteri del cos i l'eucaristia en el nostre temps. Davallant a les profunditats de l'home trobat per Déu, l'hoc est corpus meum trobarà així en l'animalitat de l'home també assumida per Déu la seva herència, en el cos el seu contingut, en l'eros la seva modalitat, i en la manència o l'acte de romandre la seva finalitat. El misteri de la unió de l'home i la dona, així, il·lumina el misteri de la unió de l'home amb Déu, no en la il·lusió d'una impossible fusió, sinó, en primer lloc, perquè l'amor és un acte de diferenciació. «L'amor fa el cos» més que no pas «el cos fa l'amor». Només una concepció del l'amor com a «força» que cerca incorporar-se permetrà concebre avui la conversió de l'eros en àgape.

MOTS CLAU: eros, cos, Eucaristia, àgape, filosofia, teologia.

ABSTRACT: Christianity is a matter of culture, not just belief. The formula «this is my body» structures the faith, but also thought. It is thus at the edge of today's culture, and insofar as Christianity is also «operative» and «transformative» of culture, that we must think about the mystery of the body and the Eucharist in our time. Descending to the depths of man met by God, the hoc est corpus meum will thus find in the animality of man also assumed by God its inheritance, in the body its content, in eros its modality, and in dwelling or the act of abiding its finality. The mystery of the union of man and woman thus illuminates the mystery of the union of man to God, not in delusion of an impossible fusion, but first of all because love is an act of differentiation. «Love makes the body» rather than «the body makes love». Only a conception of love as «force» which seeks to incorporate itself will make it possible to conceive for today the conversion of eros into àgape.

KEYWORDS: eros, body, Eucharist, agape, philosophy, theology

«Feliços els qui són convidats al banquet de les Noces de l'Anyell [...]. Alegrem-nos, exultem i donem-li glòria, perquè ha arribat l'hora de les Noces de l'Anyell [...]. La seva esposa ja està preparada, i l'hi ha estat concedit de poder vestir-se de lli resplendent i pur [...]. Veniu, aplegueu-vos per al gran banquet de Déu» (Ap 19,9; 5,6; 19,7-8; 19,17)². N'hi ha prou amb la crida de sant Joan en l'Apocalipsi per a la invitació al Banquet. Un «anyell» és allà, immolat, a punt per ser vist, adorat, i també menjat. Els germans van Eyck, a la catedral de Sant Bavó a Gant, n'han traçat la figura, en un retaule de Flandes tan conegut com discutit: el «retaule de l'anyell místic» (1432). Allí on els prereformistes John Wicklif i Jean Huss defensaven, poc abans de la realització de l'obra, que «el Crist no és pas idènticament i realment en el sagrament de l'altar en la seva pròpia persona corporal» (J. Wicklif), els germans van Eyck

donen proves de realisme, i fins i tot de substancialisme, mostrant ostensiblement el Crist sobre l'altar sota l'efígie de l'Anyell, la realitat de la presència del qual té motius per sorprendre com també per ser tan reivindicada. Una «presència real» hi espera l'home, certament interrogat de nou, però no menys necessària i indubtable al llarg de les èpoques que ha travessat.

Recordem el discurs d'obertura del Papa Joan XXIII al concili Vaticà II (1962), esperant dels pensadors catòlics que exposin la doctrina «de manera que respongui a les exigències de la nostra època», i fins i tot «seguint els mètodes de recerca i la presentació que fa servir el pensament modern»³. No es tracta aquí en absolut, no cal ni dir-ho, de rebutjar la tradició; ben al contrari. No trobarem res de nou sinó recolzant-nos en allò antic, renovant encara més la interpretació pel fet que ens fonamentarem aquí sobre el dogma i les seves formulacions més antigues. L'hoc est corpus meum, o l'«això és el meu cos», és certament i d'entrada una qüestió de creença, i per tant d'adhesió personal. Però indica també un «afer de cultura» (J.-L. Nancy), que torna encara més urgent la formulació d'un cristianisme «versemblant» [«crédible»] i no només «creïble» [«croyable»]⁴. El cristianisme posseeix en si mateix els mitjans culturals, com també conceptuals, per arribar al fons de l'humà i transformar-lo des de l'interior. L'apologètica no és pas d'entrada una qüestió de conversió, ni tampoc de raó. Torna d'entrada a «tocar el fons», a reconèixer que res en l'home no serà 'metamorfitzat' si no és d'entrada carregat pel Fill de l'home: «tot aquell qui no és assumit no és salvat –recorda Gregori de Nazianz– i només aquell qui s'uneix a Déu és salvat» (Carta a Cleodoni). D'aquest adagi, convé avaluar-ne les possibilitats, i interrogar el conjunt de les experiències de l'home que són engatjades en l'eucaristia per ser també transformades per Déu: l'animalitat (l'herència eucarística [la figura de l'anyell]), el cos (el contingut eucarístic [això és el meu cos]), l'eros (la modalitat eucarística [un cos donat]), i finalment la manència (la finalitat eucarística [romandre en mi i jo en vosaltres]).

L'acte de «menjar, i fins i tot de mastegar, la carn», i de «beure, i fins i tot d'ingurgitar, la sang» –«qui menja la meua carn (trôgon mou tèn sarka) i beu la meua sang (pinôn mou to aima)» (Jn 6,56)– certament escandalitzà al seu dia. Una vegada més, cal no oblidar-ho, tampoc avui, fins i tot a l'hora d'acostar-se a combregar. Hi ha una cosa «pitjor que tenir una ànima perversa», recorda Charles Péguy, «i és tenir una ànima acostumada»⁵. Ni la filosofia, ni la teologia, ni la fenomenologia, ni la sagramentologia, no són només qüestió de paraules. Signifiquen una 'experiència' que desapareixeria si no pogués ser dita (intuïció sense concepte), i es buidaria si no hagués de ser viscuda (concepte sense intuïció). Allò que val en les altres modalitats d'existència per traduir filosòficament el Divendres Sant o el Diumenge de Pasqua (el «sofriment» per a Le Passeur de Gethsémani o el «naixement» per a Métamorphose de la finitude), val més encara per al Dijous Sant, perquè el viàtic i, per tant, la quotidianitat del nostre ésser aquí baix, també hi està compromesa (el «cos» per a Les nocces de l'agneau). Al tríptic filosòfic –sofriment, naixement, cos– hi respon un tridu teològic: passió, resurrecció, eucaristia. La radical assumptió i transformació de l'humà pel diví es tradueix també en mantenir la unitat pròpia de l'humà. L'experiència de l'home i el misteri de Déu en la figura de l'Home-Déu estan tan imbricats que ens enganyarem si volem separar-los massa⁶.

3 JOAN XXIII, *Discurs d'obertura del concili Vaticà II*, Amb l'ajuda de la primera versió en italià, citada, traduïda i comentada a B. SESBOUÉ, i Ch. THEOBALD, *La parole du salut, Histoire des dogmes*, t. 4, París: Desclée, 1996, p. 479.

4 Emmanuel Falque introdueix aquí una distinció pròpia difícil de traduir al català. Fer el cristianisme «crédible» –que traduïm aquí per «versemblant»– consisteix, per a l'autor, a dotar-lo de credibilitat, a fer-lo versemblant per al pensament, al marge que aquest mateix cristianisme pugui ser també «croyable» –que traduïm aquí per «creïble»–, és a dir, que hom pugui creure-hi o adherir-s'hi per la fe. (*N. del T.*)

5 Ch. PÉGUÉ, *Note conjointe sur M. Descartes*, París: Pléiade, 1992, p. 1307.

6 Remetem aquí al conjunt del nostre tríptic: *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort, lecture existentielle et phénoménologique*, col. «La nuit surveillée», París: Cerf, 1999; *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, París: Cerf, 2004; *Les nocces de l'agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, París: Cerf,

¹ Intervenció del professor Emmanuel Falque, Degà honorari de la Facultat de Filosofia de l'Institut Catholique de París, el 16 de novembre de 2017 al Pontifici Institut Teològic Joan Pau II per les ciències del matrimoni i de la família. Publicada a *La Croix*, el 14 de desembre de 2017.

² Per a les citacions bíbliques, prenem la versió catalana de la Bíblia de Montserrat, tot i que l'hem adaptada en alguns casos per tal de restar més fidels al text francès original i a la intenció de l'autor. (*N. del T.*)

1. La Filosofia al límit

Entrar dins el misteri teològic de l'eucaristia torna paradoxalment a interrogar els límits de la filosofia o, més aviat, d'una certa forma de la fenomenologia. Malgrat que les anàlisis del sofriment (Levinas) o de la mort (Heidegger) [Le Passeur de Gethsémani], com també la de la carn (Henry), el do (Marion), o el naixement (Romano) [Métamorphose de la finitude], poden portar llum sobre el que succeeix en la passió o la resurrecció, res no garanteix que siguin suficients, o que valguin per si soles, per dir el que succeeix amb el «cos» com a tal i, per tant, també amb l'eucaristia. En efecte, en aquest cas, es produeix un contracop de la teologia a la fenomenologia, des del moment en què es tracta de «misteri eucarístic», i per tant de «cos orgànic». La pràctica fenomenològica corrent torna a il·luminar, en efecte, amb una bella esplendor, allò donat d'allò revelat (la pregària [J.L. Chrétien], l'encarnació [M. Henry], el do [J.L. Marion], la litúrgia [J.Y. Lacoste], etc.), pràcticament sense considerar l'eficàcia d'aquests instruments per dir en quin punt es troba la teologia –de manera que la teologia esdevé ella mateixa, i de vegades, del tot fenomenològica.

Amb tot, ens preguntarem menys sobre la pertinència de tals instruments, que hem utilitzat i continuarem utilitzant, que sobre la seva possibilitat de dir-ho tot, o, més aviat, de dir el tot de l'experiència humana i de la divina. La teologia mateixa fa veure a la fenomenologia els seus «límits», incloent-hi la pretensió hegemònica d'aquesta darrera refusant per error tota altra forma de pensament, en particular l'anomenada «metafísica». Així succeeix, i de forma exemplar, segons la nostra opinió, amb la interpretació autèntica i antignostica que convé fer de Tertul·lià, desqualificant tota temptativa que el relacionaria fenomenològicament amb la «carn» o el «cos viscut» (Leib), més que amb el «cos» o amb la «materialitat de la cosa extensa» (Körper). «El Crist no tingué altra raó per ser pres simplement per un home que mostrar la realitat humana d'un cos (humana substantia corporis) –precisa en aquest sentit el Cartaginenc: els músculs semblants als terrossos de la gleba, els ossos semblants a les roques i, fins i tot, al voltant dels mugrons com graveta, els entrelaçats de nervis semblants als rebrots de les arrels, les xarxes ramificades de les venes com rierols sinuosos, el pèl moixí semblant a la molsa, la cabellera com l'herbei, i el tresor amagat de la medul·la com el mineral de la carn»⁷. Diguem-ho, doncs. El cos del Fill encarnat, lluny de restar una simple 'carn sense cos' en particular i sobretot quan ens referim a Tertul·lià o Ireneu (M. Henry), es dona també com a 'cos sense carn', en el sentit aquesta vegada d'una veritable humanitat encarnada, o millor «in-corporada», presa dins l'horitzó del «món» com també de la «materialitat». L'humà no és pas fet d'entrada de «carn» (Leib), sinó també de «cos» (Körper). Millor, i segons una sorprenent inversió dels termes en alemany, el terme «cos», aquesta vegada en teologia sacramental –der Leib Christi. Amen («El cos de Crist. Amén»)– no diu tant la simple vivència d'una carn, sinó un Crist realment present, donat com a menjar i beguda, hi tornarem, encara que la seva organicitat no s'identificaria únicament aquí amb la seva simple historicitat (distinció del Jesús històric i del Crist ressuscitat)⁸.

El contracop de la teologia a la fenomenologia, o del pes del cos com a «incorporació» (Verkörperung) a la seva vivència com a «encarnació» (Verleiblichung), interroga doncs el límit de la filosofia. Una interrogació a partir de l'encarnació substancial del Crist que torna a posar en qüestió l'opció del

fenomenològic de privilegiar el «cos propi» (Leib) sobre el «cos material» (Körper), la vivència del cos sobre l'organicitat del cos. No reduïrem tanmateix la substancialitat de tot home en la seva corporalitat a la seva pura i simple materialitat. Entre el «cos extens» (Descartes) i el «cos viscut» (Husserl), hi ha, segons el nostre parer, el «cos estès» [«corps épandu»], la realitat orgànica del qual no és pas inferior a l'extensió d'una matèria en 'llargada, amplada, profunditat' (cos objectiu), ni a la vivència d'una carn a mode d'autoafecció i d'apropiació (cos subjectiu). Fet també de «batecs, de nassades i de borborigmes», com ho són encara «la digestió, la secreció, la cicatrització o la respiració» (l'inconscient del cos en Nietzsche), el cos estès marca una mena de zona fronterera, o de cos intermediari, entre el cos extens d'una banda (simple materialitat) i el cos viscut de l'altra (pura subjectivitat).

Estès sobre un llit per agafar el son, estès sobre la taula d'operacions tot just anestesià o estès sobre la creu a punt d'agonitzar, aquest cos no deixa de ser humà en el sentit que significa encara per a l'altre una alteritat diferenciada, o posseeix trets que constitueixen la seva especificitat: bipedisme, finor de la pell, delicadesa del tacte, sexualitat rostre amb rostre, etc., que en són, si no la prova, com a mínim el «signe»⁹. Però posseeix, al mateix temps, una «part d'animalitat» que mai no podrà negar, i de la qual tampoc no se'n podrà allunyar completament: «res no ens és donat com a real excepte el nostre món d'apetits i de passions [...], preconitza radicalment Nietzsche a Més enllà del Bé i del Mal, com una mena de vida instintiva on totes les funcions orgàniques d'autoregulació, d'assimilació, de nutrició, d'eliminació, d'intercanvis estan encara sintèticament lligades; com una preforma de la vida?»¹⁰. Seguint el «fil conductor del cos», i per retrobar per dir-ho així «el text primitiu, el text rude, de l'home natural» (Nietzsche), arribarem així, i fins i tot en l'eucaristia, a l'Abisme de la nostra pròpia humanitat, el seu Caos i el seu Tohu-Bohu mai totalment superats, donant amb això un veritable contingut (carnal, humà i, fins i tot, còsmic i animal) a l'«això és el meu cos» del cristianisme. Car per a Nietzsche, com per a nosaltres, i potser s'entén també a la manera cristiana, és d'entrada «el cos qui filosofa» – der Leib philosophirt¹¹.

2. La Pasqua de l'animalitat

Certament, Déu, encarnant-se, no s'ha fet pas animal. El Concili de Trullo a Constantinoble (692) requereix amb raó que «se substitueixi la imatge de l'anyell per la imatge humana del salvador», i això a fi de separar el Verb encarnat del simple paganisme de l'animalitat i del sol judaisme de l'anyell immolat¹². Això no obstant, roman que Déu mateix no pot restar indiferent, i fins i tot, estranger, a aquest caos interior, aquest abisme o aquest precipici de les nostres passions i pulsions, que una certa forma de la fenomenologia contemporània si no ha negat, almenys ha espiritualitzat en gran part (a excepció de Maurice Merleau-Ponty probablement). «Cos sense consciència», això és el que defineix l'animal. Però «consciència sense cos», tal és la delimitació de l'àngel. El segon (l'angelisme) no és pas més envejable

2011. Cfr. *Triduum philosophique*, París: Cerf, 2015. [Vegeu també la bibliografia al final d'aquest article. (N. del T.)]

⁷ TERTULLIEN, *La chair du Christ (De carne Christi)*, París: Cerf, 1975, SC, n. 216 (1975), IX, 4, p. 253 [la réalité humaine d'un corps], i IX, 3, p. 253 [muscles, os, nerfs, etc.]. Vegeu sobre aquest punt la nostra anàlisi i comentari del *De Carne Christi a Dieu, la chair, et l'autre*, coll. «Epiméthée», París: PUF, ch. V, pp. 288-251: «La consistance de la chair» (Tertullien); en particular pp. 286-269: «ma soeur la chair» (§ 35) i «l'hypothèse d'une chair pour la mort» (§ 36).

⁸ Cfr. La hipòtesi de lectura de M. HENRY, *Incarnation*, París: Seuil, 2000, § 24, pp. 180-189 («Les problématiques fondamentales d'Irénée et Tertullien»), i les nostres observacions a *Le combat amoureux, Disputes phénoménologiques et théologiques*, París: Hermann, 2014, cap. V, pp. 197-238: «Y a-t-il une chair sans corps?».

⁹ Cfr. P. DE, «L'homme et l'animal. Une altérité corporelle significative», a *L'humain et la personne* (collectif), París: Cerf, 2009, pp. 281-299 (elements citats p. 287).

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Par-delà le Bien et le Mal, a Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1971, t. VII, § 36, pp. 54-55. [Hi ha trad. cat. de Miquel Costa: F. NIETZSCHE, *Més enllà del bé i del mal*, Barcelona: Edicions 62, 2000 (N. del T.)]

¹¹ F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, [a *Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1976, t. IX], respectivament 1884, 26 (374) [«le fil conducteur du corps»], *Par-delà le Bien et le Mal*, cit. § 230, 150 [«le texte primitif de l'homme naturel»], i 1882, 5 (32) [«le corps qui philosophe»].

¹² Concili de Trullo, anomenat concili Quintisext, celebrat a Constantinoble el 692, «sota la cúpula». D'això prové el concili del palau anomenat *de troulos*, o *in trullo*. Cànon 82, a *Acta conciliorum*, París: Typographie Royale 1714, t. III, can. 82, col. 1690-1691: «decidim [...] que sigui erigit en lloc de l'anyell místic, a les icones i segons el seu aspecte humà (*kata anthropinon kharaktèra*), aquell qui ha llevat el pecat del món, el Crist Déu nostre» [*Christi Dei nostri humana forma characterem etiam in imaginis deiceps pro veteri agno erigi ac depingi jubemus* (col. 1691)].

que el primer (l'animalitat), ni de bon tros. L'expressió de Pascal és prou coneguda perquè sigui suficient repetir-la: «l'home no és ni àngel ni bèstia» (L. 678 / B. 358), i és «un ésser encara més miserable per haver caigut de més amunt» (L. 122 / B. 416).

El silenci sobre l'animalitat, en particular quan prové del teòleg, que de vegades sembla que ha abandonat la qüestió (amb algunes notables excepcions com Joan Escot Eriúgena o Francesc d'Assís, per exemple), sorprèn el filòsof que des de fa més d'un segle no ha deixat de tractar-ne (Husserl a partir de von Uexküll, després Heidegger, Derrida, Deleuze, Henry, etc.). Parlar filosòficament de l'«animalitat» no és tractar dels «animals», no cal ni dir-ho, ni tampoc d'una simple diferència entre l'home i l'animal. L'animalitat traça més aviat els contorns d'un «mode d'accés» a la nostra pròpia corporeïtat, en el sentit que alguna cosa de l'humà roman en l'encarnat que la filosofia, i també la teologia, han de retrobar. Poc importen els animals, i només compta aquest caos de passions i de pulsions que Déu mateix arriba també a assumir, en un cos a cos eucarístic que espera convertir-ho tot, incloent-hi el «terreny d'allò que ja no es pot dir» (Heidegger a propòsit de Nietzsche), o la «barreja de sensacions» absolutament resistent a qualsevol subsumpció (Kant)¹³.

La por a l'animalitat prové en realitat, i la majoria de les vegades, de la seva confusió amb la bestialitat. Mentre que el primer (l'animal) roman sempre el basament de l'humà pel qual som també encarnats, o, millor, incorporats, la segona (la bèstia) marca el possible de l'home per sota, fins i tot, de la seva animalitat, com si reivindicqués per a si mateix aquell trist privilegi de poder precipitar-se allà on l'animal mateix tampoc no arribaria a caure (prostitució, pornografia, golafreria, etc.). La «bèstia amagada que et cobreja» al llibre del Gènesi per temptar Caïn (Gn 4,7), és aquella que també s'aixeca per última vegada sota el títol de la «bèstia escarlata coberta de títols blasfems» al llibre de l'Apocalipsi (Ap 17,3). Però la bestialitat, o, dit d'una altra manera, la caiguda del cos en el pecat, no desqualifica en res l'animalitat, ja es tracti del món animal (cosmologia) o de la nostra pròpia animalitat (antropologia). Malgrat que no s'hagi encarnat en l'animalitat, ni encara menys en la bestialitat, Déu mateix no ha deixat de carregar el tot de la «nostra» humanitat. Atès que res del que és humà no li és estranger (Terenci), ve a assumir-ho tot i a salvar-ho tot –la nostra animalitat per transformar-la en humanitat (salvació per solidaritat), i la nostra bestialitat per purificar-la integralment (salvació per redempció). Heus aquí l'«anyell de Déu» [simplement] subratlla sant Joan, en una segona ocasió, en boca de Joan Baptista (Jn 1,36); i heus aquí l'«anyell de Déu que lleva el pecat del món», havia anunciat ja en una primera intervenció (Jn 1,29). L'animalitat en la figura de l'anyell, com també la bestialitat per l'anyell immolat pels nostres pecats, pertanyen integralment a la història de la salvació; la primera perquè ho assumeix tot del nostre ésser incorporat (passions, pulsions, caos interior, etc.), i la segona pel fet que retroba i converteix tot el nostre ésser desviat (vicis, pecats, luxúria, etc.). L'ésser incorporat designa, doncs, i, certament, d'entrada, l'home encarnat, però no independentment de l'orgànic del qual està també constituït, fins a l'animalitat, o fins i tot la bestialitat, de la qual no podria alliberar-se tan fàcilment.

Això és el meu cos –hoc est corpus meum– és, doncs, d'entrada, una fórmula capaç de contenir-ho tot: la humanitat, certament, però també «la seva» part d'animalitat, com també de bestialitat. I encara més, l'eucaristia no té solament com a objectiu divinitzar-nos, en una participació en el misteri de la divinitat certament essencial, però que, si hi insistíssim massa, ens faria travessar equivocada-

ment els límits del nostre ésser creat. Al mateix temps que ens fa passar de la humanitat a la divinitat (divinització), l'acte de combregar ens convoca, d'entrada, a anar de la nostra pròpia animalitat a la humanitat (humanització), en la filiació, s'entén, (Trinitat). No trobarem cap «humanisme» en una tal perspectiva, de la qual no hi ha cosa més temible que les professions de fe, així com les derives polítiques que generalment se'n segueixen. Només la integració en el misteri de la Trinitat podrà salvar-nos (Col 1,16). Fill en el fill, i no a mode de quaternitat (IV concili de Letrà, 1215), l'home roman home d'un cap a l'altre en la seva humanitat, des de la seva encarnació en un cos fins al seu acompliment en la glòria. Divinitzar l'home sense, tanmateix, depassar-lo mai, això és el que està en joc en l'eucaristia com a do de l'orgànic a l'orgànic, que les dilacions de la carn no podrien, doncs, tan fàcilment oblidar: «si l'home aspira a ser solament esperit i vol refusar la carn com si fos una herència simplement animal –recorda Benet XVI en la seva encíclica Deus caritas est– llavors el cos i l'esperit perden llur dignitat»¹⁴.

3. Això és el meu cos

La descripció fenomenològica de la «carn» (Leib) portava justament, i necessàriament, a la reflexió sobre la resurrecció [Métamorphose de la finitude]. Elevat en la seva vivència del cos, el Ressuscitat fa veure la manera de ser del seu cos encarnat, i d'entrada s'hi fa reconèixer. L'esperit que no té «ni carn ni os» no significa, d'entrada, que la carn i els ossos caracteritzin el cos del Ressuscitat, sinó més aviat que és ben bé ell qui ha sofert i qui ara ha ressuscitat: «Soc jo mateix. Palpeu-me, mireu: un esperit no té ni carn ni ossos com veieu que tinc jo» (Lc 24,39). Aparegut a la riba del llac, és reconegut pels seus deixebles per la seva manera de «menjar» (Jn 21,1-14); vestit de jardiner, és identificat per Maria Magdalena per la «veu» amb la qual s'expressa (Jn 20,11-18); i travessant el Cenacle, fa veure a Tomàs la llaga per la qual fou ferit, deixant que la fe hi reconegui el signe, més que no pas que la raó hi cerqui la prova (Jn 20,24-29). «Havent sortit del sepulcre» (Jn 5,29), els cossos es vanaglorien menys de llur organicitat, que de l'assumpció de la totalitat d'allò que van ser abans de ressuscitar: «fins i tot si no els fem servir», precisa Tomàs d'Aquino al final del seu Contra Gentiles, «tots els òrgans d'aquest tipus (membres, intestins, òrgans genitals, etc.) hi seran per restituir la integritat (integritatem) del cos natural»¹⁵. Poc importen els òrgans, doncs, sinó més aviat allò que signifiquen –a saber, aquella vivència amb què ens hem expressat.

Resta aleshores la qüestió essencial –com l'eucarístic esdevé el nostre viàtic i el nostre ésser in via [Les Noces de l'agneau]. Què succeeix amb la materialitat –del cos del Crist com també del nostre– tenint en compte que la resurrecció consagra d'entrada la seva expressivitat? Dit d'una altra manera, privilegiant massa l'autoafectiu de la carn en filosofia (Leib), o l'expressivitat de la vivència en teologia (simbolisme), no hem omès potser una dimensió fonamental de l'organicitat del cos en filosofia (Körper), o de la seva profunditat i del seu 'realisme' en teologia? Lluny de negar la validesa de la vivència del cos o de la manifestació de la carn per dir allò que succeeix amb el cos ressuscitat –«altre és l'esclat del sol, altre el de la lluna, altre el dels estels [...], així succeirà també en la resurrecció dels morts» (1Co 15,41-42)–, com retrobarà aquesta autoafectivitat la realitat, o fins i tot la substancialitat, d'aquest cos encarnat? El pas de la mort a la resurrecció indica el del «cos» (sofrent) a la «carn» (ressuscitada), i el trasllat de la resurrecció a l'eucaristia el de la «carn» (ressuscitada) al «cos» (donat). Del «cos a la carn» (de la passió orientada vers la resurrecció), i de la «carn al cos» (de la resurrecció a la llum de l'eucaristia), la conseqüència és bona. Nascut en un «cos» a Betlem, el Fill de l'home, com tot home, és cridat a

13 Respectivament M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, París: Gallimard, 1971, «Le concept de Chaos», p. 438; i E. KANT, *Critique de la raison pure*, París: PUF 1980, «Dédution transcendante, Principe de la possibilité de l'expérience (recognition du concept)», p. 124 [A. 111]. Traducció per «barreja de sensacions» [«mêlée de sensations»] (Heidegger [Klossowski], Nietzsche I, «Le Chaos», 138), preferida aquí a «munió de fenòmens» [«foule de phénomènes»] o «massa de fenòmens» [«masse de phénomènes»] (G-F), reconduint necessàriament a l'operació de la «síntesi».

14 BENET XVI, *Encyclique Deus est caritas* (Dieu est amour), París: Cerf, 2006, § 5, 22. [Hi ha trad. cat.: BENET XVI, «Déu és amor», *Deus caritas est, Carta encíclica*, Barcelona: Claret, 2006 (N. del T.)]

15 TOMÀS D'AQUINO, *Somme contre les Gentils* (Contra Gentiles), París: Garnier-Flammarion, 1999, t. IV [La révélation], c. 88 («Le sexe et l'âge des ressuscités»), p. 401.

esdevenir «carn» en la seva resurrecció; però passant per un «cos a cos» en el doble relat de la Cena i de la passió, que consagra la «carn» com allò que porta sempre les marques d'allò que fou el seu «cos» (estigmes). El sofriment i la mort expressen el «cos» a punt de podrir-se [Le passeur de Gethsémani], la resurrecció significa la «carn» o el re-naixement d'allò que fou traspassat [Métamorphose de la finitude], i l'eucaristia assumeix l'«organicitat» sense la qual el Fill de l'home mai no s'hagués veritablement encarnat [Les Noces de l'agneau].

L'escàndol del sagrament eucarístic neix així, i precisament, de la incomprensió justificada d'aquells per als quals fou d'entrada destinat: «sobre això els jueus es posaren a discutir violentament entre ells: “com pot donar-nos aquest la seva carn per menjar?”» (Jn 6,56). Les estratègies d'evasió per tal d'«habituat-se» al que la taula eucarística té de ben poc habitual no deixen tanmateix de ser utilitzades, (a) tant del costat d'allò exegetic, (b) com d'allò teològic, (c) o fins i tot d'allò pastoral. (a) Del costat de l'exegesi, d'entrada, s'insisteix amb raó sobre l'arrel hebrea de la «carn» per dir el «tot de l'home», i sobre la «sang» que marca la nostra participació en la vida de Déu (com les aromes de l'anyell sacrificat elevant-se fins a les narius del diví). Certament, l'argument és potent, però no fa justícia a la primera sorpresa dels mateixos jueus, ni a la necessitat de llegir avui el sagrament eucarístic en una tradició grega (soma) o llatina (corpus), i no originàriament hebrea (basar). No llegim pas l'escriptura al marge de la seva traducció i de la seva transmissió en una tradició, en particular en el pas d'allò semític a allò hel·lènic. (b) Des del punt de vista teològic, tot seguit, s'invoca sovint allò «simbòlic» per justificar el sagrament eucarístic. La famosa imatge de les «tèsseres», del significat i del significat, permet certament referir el sensible a l'intel·ligible, i relacionar el pa amb el nodriment, o el vi amb la vida. El simbolisme esdevé, tanmateix, la major part de les vegades, un argument per justificar el salt, o com a mínim la conciliació, del sensible i de l'intel·ligible, de l'humà i del diví, reduint d'alguna manera la profunditat bruta de tot ésser creat. En filosofia, no obstant això, el «símbol» no és només allò que unifica, sinó allò que repel·leix en la seva profunditat sensible i ens reenvia a allò que som nosaltres mateixos –la teologia també hi guanyaria si s'ho interrogués ella mateixa: «el símbol, si és mur», remarca Maurice Blanchot, «és llavors com un mur que, lluny d'obrir-se, esdevé no només més opac, sinó d'una densitat, d'una profunditat, d'una realitat, tan potents i tan exorbitants que ens modifica a nosaltres mateixos»¹⁶. El símbol eucarístic remet així, d'entrada, a la profunditat del cos de Crist, i fins i tot a la qüestió de la seva organicitat com també de la nostra, més que vers la «bandada de la carn» que la filosofia (fenomenologia contemporània) i la teologia (sacramental simbòlica) tenen sempre tendència a efectuar. (c) En el marc de la pastoral, finalment, el simbolisme de l'«àpat» està encara certament per redescobrir, permetent així reconèixer que «nosaltres som» també el pa compartit. Resta que l'assemblea, en el sentit catòlic, s'entén, no se satisfà només amb el poble reunit, sinó que troba també sobre la taula eucarística la presència «real» d'allò mateix que s'ha de menjar. L'àpat no se satisfà únicament amb els convidats, sinó també amb allò que s'hi dona per «beure», o encara per «menjar». Per haver-ho oblidat en excés ens hauríem desviat progressivament de la raó central in via de la nostra cristiandat: hoc est corpus meum – «això és el meu cos».

Transmès per tota una tradició patristica i medieval, no deixarem doncs, encara avui, de sorprendre'ns d'aquest «cos» ofert sobre una taula per al banquet. Allò que ahir provocava escàndol en una cultura jueva (Jn 6, 56), ho segueix fent també en l'àmbit llatí, i sant Agustí es vanta de recordar-nos-ho: «semblava que fou un deliri (furor) i una follia (insania) donar als homes la seva carn per menjar i la seva sang per beure –s'exclama amb raó el Doctor d'Hipona en les seves Enarrationes in psalmos– [...]. No sembla potser una follia dir: mengeu la meva carn i beveu la meva sang? I dient: “Aquell qui no mengi la meva carn i no begui la meva sang, no tindrà la vida en ell” (Jn 6, 54), Jesús no

sembla potser delirar (quasi insanire videtur)?»¹⁷. Una mena de «disputa sobre la carn» innerva així la filosofia eucarística, des del pintor Francis Bacon, que veu, no sense raó, «crucifixions als escorxadors» (Logique de la sensation [Deleuze]), fins al plantejament del problema tal com fou formulat per Carles el Calb al segle ix per ser tot seguit solucionat: «el que la boca dels fidels rep a l'Església», s'interroga el monarca al seu palau, «és en misteri o en veritat»? «En misteri» (in mysterio), el cos de Crist serà immediatament simbolitzat, i aquest posicionament fou el de Ratramne, com també el de Béranger. Només compta la disposició interior d'aquell qui ve a compartir l'àpat, però no la consistència d'allò que és donat per a menjar. «En veritat» (in veritate), és, aquesta vegada, integralment i totalment reificat, a la manera de les decisions de Radbert de Corbie, i fins i tot de Lanfranc. Simples «vels» del cos i de la sang de Crist, les espècies del pa i del vi romanen solament allí on llur absència ens podria repugnar. És per «no espantar-nos» transformant el pa en cos o el vi en sang, i «a fi de no semblar estúpids als ulls dels pagans» –precisa en aquest sentit Tomàs d'Aquino a mode de resposta a algunes objeccions en la Suma teològica–, que romanen les espècies del pa i del vi quan són consagrades, i que no són immediatament donats per ser contemplats, ni digerits, el cos (carn) i la sang (hemoglobina) del Senyor¹⁸.

S'evocaran certament altres raons, segurament més fonamentals, per sostenir la permanència de les espècies, i en particular la profunditat i la mediació d'allò creat. Però només la distinció progressiva del «cos veritable» (corpus verus) i del «veritablement cos» (corpus vere) resoldrà allò que la disputa només havia fins ara plantejat. El «cos veritable» (corpus verus) com a cos històric del Jesús crucificat és clar que no el podríem menjar, a risc de caure en un canibalisme tan estúpid com impossible de sostenir. Però amb el «veritablement cos» (corpus vere) del Crist ressuscitat, aquesta vegada sí, hi hem de combregar, per no perdre les marques 'pàthiques' del que fou també el seu ésser encarnat. Els tres cossos d'Amalari de Metz actualitzats per Henri de Lubac a Corpus mysticum –el «cos immaculat junt amb la sang» (hòstia dins el calze), el «cos peregrí ressuscitat i menjat» (pa dels fidels), i el «cos ressuscitat i conservat» (reserva eucarística, adoració, tabernacle)– s'ajunten en un sol cos per formar el «Christum totum», en una solució de continuïtat que no se satisfà ja amb el fet de devorar una carn l'antropofàgia del qual tindria certament motius per repugnar-nos¹⁹.

El simbolisme eucarístic espera, doncs, avui com ahir, el seu contrapunt en el realisme. Si s'insisteix massa en la consciència del subjecte que combrega, que és una altra versió de l'únic «àpat compartit», es perd probablement el sentit i la consistència d'allò que és menjat i, fins i tot, donat també per ser adorat. Lluny de rebutjar la «transsubstanciació», o de rebatejar-la amb els seus falsos amics «transsignificació» o «transfinalització», li tornarem a donar la profunditat per a la qual fou introduïda: «per la consagració del pa i del vi s'opera la transformació de tota la substància del pa i del vi en la substància del cos del Crist nostre Senyor i de tota la substància del vi en la substància de la seva sang; aquesta transformació, l'Església catòlica l'ha anomenat justament i exactament “transsubstanciació”»²⁰.

4. La força del cos

Què succeeix llavors amb la «força del cos», o, més aviat, amb la possibilitat de dir també avui aquest «cos a cos», amb el do de l'orgànic a l'orgànic, d'una banda, i amb la seva modalitat eròtica, de

17 SANT AGUSTÍ, *Enarrationes in Psalmos*, I, 33, § 8, a *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, París: Vivès, 1871, t. XVI.

18 TOMÀS D'AQUINO, *Somme théologique*, IIIa q. 75, a. 5 resp. («Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement?»), p. 577.

19 Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, L'eucharistie dans l'Eglise au Moyen Age*, París: Aubier, 1941, p. 305ss: «Le corps triforme d'Amalari et ses destinées».

20 Concili IV del Laterà (1215), reprès pel concili de Trento (1551), «Decret sobre el sagrament de l'eucaristia», a G. DUMEIGE, *La foi catholique*, n. 739 (Dz 1642), c. IV, p. 407: «La transsubstanciación».

16 M. BLANCHOT, «Le secret du Golem», a *Le livre à venir*, París: Gallimard, 1959, pp. 130-131: «L'expérience symbolique».

l'altra? No cal, en efecte, haver viscut mai ni la «Cena eucarística» ni l'«escena eròtica», segons un joc de paraules que tanmateix ens guardarem d'exemplificar massa, per no veure que la segona (escena eròtica) il·lumina també la primera (Cena eucarística), encara que aquesta darrera no s'hi redueix pas ni en podrà dir el tot. Ni l'equivocitat (Nygren) ni l'univocitat (Marion) de l'eros i de l'àgape –hi retornarem–, no són suficients segons el nostre parer per dir el tot d'un amor erotitzat, si no és al mateix temps convertit, i fins i tot «metamorfitzat», en la caritat: «en realitat eros i àgape» –amor ascendent i amor descendent– no es deixen mai separar completament –subratlla l'encíclica Deus caritas est. És així com el moment de l'àgape s'hi insereix; si no, l'eros decau i perd també la seva naturalesa mateixa (§ 7); però al mateix temps, l'eros és així purificat fins a fondre's amb l'àgape (§ 10)». Si hi ha transsubstanciació, aquesta transsubstanciació voldrà dir també la transformació de l'humà en el diví, al mateix temps que consagra el pa per a fer-lo «cos», i el vi per a convertir-lo en «sang».

La «transsubstanciació» conté, certament, la «substància», i amb ella, és clar, les falses acusacions de la presència (Heidegger, Derrida, etc.). Però si compremem bé la substància, sabrem tanmateix que remet a l'«acte d'ésser» en Tomàs d'Aquino, i a la «força actuant» així com al «vinde substancial» en Leibniz²¹. S'opera així un capgirament, que fa de «transsubstanciar» no el resultat d'una operació que un cos hauria operat, sinó el principi d'una força capaç de 'corporar'. Convé substituir el principi naïf segons el qual «el cos dona la força», per la descoberta segons la qual «la força produeix el cos». El conatus o l'«esforç per perseverar en el seu ésser» no fa només un esforç per subsistir, com es creu habitualment per error, sinó també i sobretot per diversificar-se, adaptar-se, i fins i tot crear. No sabem «allò que el cos pot» mentre no hem deixat al cos el seu «propi poder» (Spinoza). La força de la vida fa el vivent, i no el contrari. L'herbívor ho esdevé a força de nodrir-se d'herba, i el carnívor a força de sadollar-se de la seva presa. Lluny de negar la natura o el món creat, una tal visió fa veure, al contrari, com el nostre cos participa també de la «força actuant» d'Aquell qui ens ha volgut, i ens ha desitjat²².

Si un «primat de la carn sobre el cos» funda la bandada de la filosofia contemporània, com hem subratllat, una altra primacia de la «feblesa sobre la força» roman, doncs, avui també no interrogada. Certament, l'acollida de l'altre, el seu rostre i la seva conaintencionalitat, fan que ja no sapiguem dominar-ho tot, ni deixar al Dasein autèntic el poder de controlar-ho tot. Resta que a força de «passivitat» oblidem l'«activitat», i que, insistint massa sobre els beneficis de la feblesa i de la vulnerabilitat, hem omès progressivament les virtuts de l'activitat així com del poder assumit. Lluny del superhome cridat a depassar-ho tot, o més aviat a depassar-se a si mateix, el cristià no roman pas menys «fort» amb Aquell que ve cap a ell a donar-se, i a conferir-li també la seva pròpia «força» a la Pentecosta: «rebreu una força (dynamis), la de l'Esperit Sant que vindrà sobre vosaltres –confia el Crist als seus deixebles en la seva darrera aparició– i sereu llavors els meus testimonis» (Ac 1,7); i «amb ell heu ressuscitat perquè heu cregut en la força de Déu (energeias tou theou) que l'ha ressuscitat d'entre els morts», comenta sant Pau als Colossencs (Col 2, 12).

No és pas «el cos qui fa l'amor», sinó «l'amor qui fa el cos». Sia en l'eros o en l'àgape, aquesta «força» que anomenem de l'«amor» o de l'«Esperit Sant» cerca per a si un cos –sia el cos de l'altre (eros) o el pa eucarístic (àgape)–, si no per a ser, com a mínim per a manifestar-se i incorporar-se: «santifiqueu, oh Déu, aquest ofrena amb la potència de la vostra benedicció [...]», subratlla l'Epiclesia de la primera pregària eucarística, «perquè es converteixi per a nosaltres en el Cos i en la Sang del vostre

Fill estimat, Jesucrist, nostre Senyor»²³. El cos a cos del sagrament eucarístic no roman, doncs, indifereent a un tal «repartiment de forces», com succeeix també, hi retornarem, en l'eros conjugal. La unió dels cossos, en efecte, no és pas fusió en l'eròtica, com tampoc no és simple unificació en l'eucaristia. L'imperatiu de ser «una sola carn» (Gn 2,24) no nega que hom romanguí encara «dos cossos», ben al contrari. L'amor no neix de la diferència per suprimir-la tot seguit, «és diferenciació de dos éssers que, tanmateix, no són absolutament diferents l'un per a l'altre»²⁴. Dit d'una altra manera, la força de l'un no desapareix en i per la força de l'altre. Al contrari, es re-força, troba en la diferència la dimensió de la seva alteritat al mateix temps que la necessitat de la seva identitat. La unió de l'home a la dona el «masculinitza» en la força que li és apropiada, i la de la dona a l'home la «feminitza» en la resistència que sap oposar-li. La unió de la carn no es realitza sense la diferència dels cossos. Millor encara, la corrobora. Allò que és veritat respecte de l'alteritat en l'eros carnal ho és encara més respecte de la diferenciació en l'àgape eucarístic: Ego do corpus meum – Accipio: «jo et dono el meu cos – Jo l'accepto», es deia de forma remarcable a mode de ritual de matrimoni a l'Avinyó del segle xv, com per anticipar en la unió eròtica dels cossos allò que succeeix amb l'hoc est corpus meum –o l'«això és el meu cos»– del sagrament eucarístic²⁵.

5. L'eros eucaristitzat

No remarcarem mai prou allò que, de dret, hauria de sorprendre'ns però que, de fet, no és mai, o gairebé mai, assenyalat. El Crist situa paradoxalment el sisè dia en el primer dia, transposant la «creació de l'home i de la dona» en el cristianisme en el lloc de la «creació del cel i de la terra» en el judaisme. A la pregunta dels fariseus a Jesús per «posar-lo a prova»: «és permès a un home de repudiar la pròpia muller per «qualsevol causa»? (Mt 19,3) o «segons allò que va prescriure la llei de Moisès» (Mc 10,3-4)?, el Crist respon: «No heu llegit que el Creador, al principi (ap' archês), els va fer home i dona» (Mt 19,4), o encara, que «al principi de la creació (apò de arkês ktiseôs) els va fer home i dona» (Mc 10,6)? Exceptuant un greu error hermenèutic, que no podria ser el cas sinó de forma no intencionada, un veritable capgirament s'efectua, doncs, del segon al primer Testament. Allà on el Gènesi diu que «al principi (beureschit) Déu creà el cel i la terra» (Gn 1,1), i que solament al sisè dia «creà l'home a la seva imatge, el creà a la imatge de Déu, creà l'home i la dona» (Gn 1,27), els sinòptics situen «al principi» (en archê) la diferència sexual, com si el sisè dia arribés en el cristianisme a constituir el primer dia, de manera que «el masculí i el femení es revelen com formant part ontològicament de la creació i, per tant, destinats a subsistir més enllà del temps present, sota una forma evidentment transfigurada»²⁶.

Aquesta inversió, o més aviat aquest capgirament en el calendari hebdomadari o l'Hexaemeron tan ben fixat dels sis dies de la creació, confereix a la diferència sexual, en el cristianisme, s'entén, un rol que no podríem minorar. La «diferència en l'origen» es manté des de l'origen. I és per no remarcar-la que es confon la intenció veritable de l'eros, com també la de l'àgape. (a) Requerir el «sentit del límit» com a dimensió principal del nostre ésser creat, (b) fer veure la «significació humana de la tensió del desig», (c) i deixar a la paraula la responsabilitat de dir-se en les «febleses de la carn», justifiquen precisament allò que succeeix amb una tal alteritat sexuada –en un sentit de l'eròtica que no deixarà pas, una vegada més, de tenir conseqüències per a l'àgape eucarístic.(a) En la fusió de la carn, ho hem

21 Respectivament, TOMÀS D'AQUINO, *Somme théologique*, Ia, q. 3, a. 4, ad. 2 (ésser com a «acte d'ésser» i com a «còpula»); i G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), París: Garnier-Flammarion, 1996, § 1 (La substància com a «ésser capaç d'acció»).

22 Cfr. B. SPINOZA, *Ethique*, París: Vrin, 1983, L. III, prop. VI, p. 261 [«L'effort pour persévérer dans son être»] (*in suo esse perseverare conatur*), així com L. III, prop. II, scolie 251 [«Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce peut le Corps»].

23 Missal Romà, Primera pregària eucarística, Epiclesia (invocació de l'Esperit Sant). *Missel Romain. Liturgie de la messe*, París: Tardy 1976, p. 28. [Prenem la versió catalana del *Missal Romà. Edició típica*, Barcelona: Editorial Balmes – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 21990, p. 467 (*N. del T.*)].

24 F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, París: Vrin, 2010, III, 1 («La religion absolue») p. 77.

25 Citat i comentat per X. LACROIX, «Connaître au sens biblique», a *Christus*, gener (2017), p. 13.

26 J. RATZINGER, *Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Eglise* (2004) § 12.

dit, es reforça la diferència dels cossos. Tot ve, i depèn, en realitat, del «límit» que Déu dona a Adam per circumscriure'l, i fins i tot també per ensenyar-li a estimar-se a si mateix en la diferència –d'això prové la creació d'Eva, i la diferència sexual com a tal: «és en el marc d'aquests límits que Adam tenia vida», subratlla remarcablement Dietrich Bonhoeffer, «però no li era encara possible d'estimar aquesta vida en el seu caràcter limitat [...]. És això el que porta Déu a procurar a l'ésser humà l'ajuda que havia de ser alhora la materialització del límit d'Adam i l'objecte del seu amor [...]. L'altre constitueix el límit que Déu ha establert per a mi, límit que estimo i que no travessaré, a causa del meu amor»²⁷. Lluny de confondre el «límit» i l'«il·limitat», cosa que pròpiament parlant constitueix el pecat [«sereu com déus» (Gn 3,5)], el límit constitueix el meu ésser creat i ha de ser volgut com també desitjat, a risc de no veure ni comprendre, en cas contrari, que res no hem de témer més que travessar els límits que Déu mateix ha fixat. L'home estimarà així la seva dona com el seu límit més propi i més proper [«aquesta és os dels meus ossos i carn de la meua carn» (Gn 2,23)], i la dona estimarà també el seu home com el seu engendrat, i no només com l'origen d'on ella prové: «així com la dona prové de l'home, així l'home neix de la dona, i tot prové de Déu» (1Co 11,12).

Així succeeix també, i per ara només ho hem suggerit, amb el sagrament eucarístic, que no ve per fusionar, sinó sobretot per «unir tot diferenciant» –és a dir, per estimar. Un paradoxal «amor del límit» ens convida, en efecte, a combregar. I la paraula del diaca segons la qual «així com barregem aquesta aigua i aquest vi, participem també de la divinitat d'aquell que es dignà a compartir la nostra condició humana» (litúrgia eucarística, preparació dels dons)²⁸, no ve ni a depassar ni a oblidar la condició comuna de l'home, ben al contrari. Més aviat la reforça, i fins i tot l'assumeix, fins en allò caòtic del món i de la nostra humanitat, àdhuc també de la nostra animalitat. La «finitud fenomenològica» retroba aquí allò que succeeix amb el «límit teològic», en l'Aquinat per exemple. Constatat d'una banda (la finitud en Heidegger), el límit és desitjat de l'altra (la creació de l'home com a ésser proporcionat al seu estat en Tomàs d'Aquino): «tot allò que és participat en alguna cosa és en aquesta cosa en el mode d'allò que participa (est in eo per modum participantis)», cal recordar segons l'adagi de la proporció limitada en Tomàs d'Aquino, «perquè res no pot rebre's més enllà de la seva mesura (quia nihil potest recipere ultra mensuram suam)»²⁹.

Lluny de les perspectives d'allò únicament revelat, com també de l'il·limitat, que la fenomenologia contemporània usa generalment sense examinar, veurem, doncs, en l'amor del límit, allò a què ens crida la conjugalitat eròtica, com també l'agape eucarístic. Ho hem dit. L'home és encara més «home» o «masculinitzat» quan troba la seva dona, i la dona encara més «dona» o «feminitzada» quan s'uneix al seu home. Així succeeix, de forma paradigmàtica, però de la mateixa manera, amb la comunió eucarística. Aquells qui s'apropen a la «Taula del Senyor» habiten més llur humanitat en l'assumpció de llur ésser creat, com més Déu aprofundeix i mesura la separació del seu ésser «il·limitat» respecte del nostre propi «límit», per retornar-nos-hi millor. L'amor és diferenciació, el qui fa la 'comunió', en tots els sentits del terme (unitat i manducació eucarística). No assimilem pas Déu en si –amb totes les falses presumpcions d'un recipient humà capaç de contenir-lo com també de recloure'l–, però som d'alguna manera «incorporats en ell», a la manera del prevere, a mode d'«home menjat» (Abat Chatrier).

(b) El «desig», en acostar-se a la Cena (escena), no és pas llavors només de «passió» –en el sen-

tit com a mínim passiu del 'pathos' del sofriment i de l'abandó a la mort (divendres sant [Le Passeur de Gethsémani]). És també i sobretot «passió», aquesta vegada, en el sentit actiu de la tensió o, encara, de la recerca de la unió, així com en l'eros l'amant surt a la recerca de l'estimat per unir-s'hi millor com també per diferenciar-se'n: «desitjava ardentment de menjar aquest sopar de Pasqua amb vosaltres abans de partir» (Lc 22,15). A la passiva recepció del «sofrir» (Divendres Sant) la precedeix cronològicament l'activa passió del «desig» (Dijous Sant). Un redoblament del desig el torna aquí «antropogènic», per dir-ho amb Hegel en la Fenomenologia de l'Esperit: «el desig és antropogènic (o generador d'humanitat) i difereix, doncs, del "desig" animal», subratlla molt exactament el filòsof, degudament comentat per A. Kojève, «pel fet que s'adreça no a un objecte real, positiu, donat, sinó a un altre Desig. Així, en la relació de l'home i de la dona, per exemple, el Desig només és humà si un desitja no el cos sinó el Desig de l'altre, si vol "posseir" o "assimilar" el Desig pres en tant que Desig [...]: la història humana és la història dels Desitjos desitjats»³⁰.

El que és veritat per a la diferenciació home-dona (desig del desig de l'altre més que necessitat de consumir-lo o de destruir-lo), ho és, doncs, també, i més encara, per a la separació i la diferència home-Déu. El «Desig d'un gran desig» (redoblament del desig) de menjar el sopar de Pasqua amb els seus deixebles el vespre del Dijous Sant fa veure, en el Crist i el seu agape eucarístic, un desig d'alguna manera «teogènica» de lliurar-se a l'home, així com en l'eros es diu també un «desig antropogènic» de donar-se l'un a l'altre. Pel Desig ben entès, cadascú esdevé si mateix: l'home en tant que «home» rostre amb rostre amb la seva «dona» (i viceversa), i Déu en tant que «Déu» rostre amb rostre amb la creació en general (i viceversa). De l'eros a l'agape, l'estructura no és només de paral·lelisme, ni tampoc d'analogia, sinó d'«incorporació», aquesta vegada, de l'amor humà en l'amor diví. L'augment del Desig en la comunió eucarística no transposa pas l'eròtic en el litúrgic, segons uns trasllats estàtics sempre, com a mínim, sulfurosos. Al contrari, l'arrossega, l'integra en ell, en llurs diferents perspectives, de manera que els amants es mantenen units, cristianament, s'entén, en «la mà de Déu», com l'escultura del mateix nom d'Auguste Rodin, on els «esposos s'abracen com continguts en Aquell qui els enllaça»³¹.

(c) La paraula no estarà pas exempta, llavors, i finalment, de l'acte eròtic ni de l'acte eucarístic. Certament, una «promesa» fixa la unió dels esposos per donar-los d'unir-se conjugalment. Roman que el contracte fixat (i fins i tot lligat) en el «jurament» no serà suficient segons nosaltres per a nodrir la fidelitat, si no és al mateix temps referit a una «fidelitat de la carn», que és l'única que el pot perpetuar. Al «matrimoni rat» (matrimonium ratum) hi correspon sempre el «matrimoni consumat» (matrimonium consummatum) per ser validat, en l'Església, com a mínim. El que és veritat el dia de la unió dels esposos ho ha de ser també tots els dies, a risc, al contrari, de limitar-se a un «sí» referit únicament a la seva contractualitat, però no al seu acompliment en la corporeïtat: «la realització del matrimoni es distingeix de la seva consumació fins al punt que, en absència d'aquesta consumació», subratlla Joan Pau II comentant el Cànon, «el matrimoni no ha constituït encara la seva plena realitat. La constatació que un matrimoni ha estat jurídicament contret però no consumat (ratum – non consummatum) equival a la constatació que no ha estat constituït plenament com a matrimoni»³².

27 D. BONHOEFFER, *Création et chute* (cours de Berlin de 1932), París: Petite bibliothèque protestante (reprise Bayard), 1999, p. 78.

28 Prenem la versió catalana del *Missal Romà. Edició típica*, Barcelona: Editorial Balme – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 387. (N. del T.)

29 TOMÀS D'AQUINO, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, contra 2. Cfr. el nostre article: «Limite théologique et finitude phénoménologiques chez Thomas d'Aquin» a *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Revue du centenaire, jul.-set. (2008), pp. 526-536 (en particular pp. 549-551: «L'adage de la proposition limitée»). Les repercussions d'aquesta tesi avui hom les trobarà a *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, París: Leussis 2013, § 20, pp. 187-193: «Le principe proportionnel».

30 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), París: Tel Gallimard, 1993, p. 13. Comentari de G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier, t. I, (B) «consciència de si», principi de la «dialèctica de l'amo i de l'esclau», [«Independència i dependència de la consciència de si: dominació i servitud»], pp. 155-157: «la consciència de si és en si i per a si quan i perquè és en si i per a si per a una altra consciència de si; és a dir, que no és sinó en tant que ésser reconegut [...]. Cada extrem és per a l'altre el terme mig per ajuda del qual entra en relació amb si mateix [...]. Es reconeixen com reconeixent-se recíprocament».

31 *Les Noces de l'agneau*, cit., respectivament, 100 i 229 (*Triduum philosophique*, cit., pp. 442 i 551).

32 Cfr. JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa, Une spiritualité du corps*, París: Cerf, 2004, p. 568 [al·locució del 5 de gener de 1983]. Cfr. *Codi de dret canònic*, can. 1142: «el matrimoni no consumat entre batejats o entre una part batejada i una part no batejada pot ser dissolt pel Pontífex Romà per una causa justa, a petició de les dues parts o d'una d'elles, encara que l'altra s'hi oposi.»

La paraula, doncs, no es dona solament abans de l'acte eròtic, com tampoc de l'àgape eucarístic. Certament, hi ha un acte performatiu, en el qual el «sí parlat» dels consentiments segella la unió dels esposos, així com l'«això és el meu cos» de la consagració, la conversió eucarística (teologia sacramental fundada sobre la performativitat d'allò lingüístic). Però l'acte lingüístic assumeix plenament el seu rol després, i fins i tot al mateix temps, que l'acte de la corporeïtat, en el sentit que la parla permet també «dir» allò que l'eros sexual, o l'àgape eucarístic, no sap expressar. Si és fenomenològicament un «benaurat fracàs de la carn» en la mesura en què no podré mai «sentir el que l'altre sent, o el que l'altre pateix» (enigma del 'touchant-touché' en Husserl o Merleau-Ponty), en aquesta «feblesa» precisament s'insereix el sentit de la «parla» –és a dir, la necessitat de dir i d'expressar a l'altre allò que el meu cos, i el cos de l'altre, no podrien per si sols significar. Tenir en nosaltres «els mateixos sentiments que tingué el Crist Jesús» (Fl 2,5), o «esposar els estats del Crist en el sagrament de l'altar a l'eucaristia», vol dir precisament entrar en aquesta nova dimensió d'un llenguatge directament unit a la corporeïtat, que fa que la parla no estigui mai desconnectada del nostre ésser encarnat, i del pathos que hi està necessàriament relacionat³³.

6. La manència

Ho hem dit. Una triple hipertròfia marca, doncs, i segons la nostra opinió, les temptatives de l'actual fenomenologia, de manera que col·laborar-hi per dir l'eucaristia no podia ser suficient per davallar al fons del nostre «abisme» que vol aquí expressar-se: l'escreix del «sentit sobre el sense-sentit» (a causa del primat sempre present de la intencionalitat), la sobrevaloració de «la carn sobre el cos» (per dir la vivència, certament, però sense mesurar el pes de l'organicitat [l'«inconscient del cos» nietzschian]), i l'elogi de la «feblesa en l'oblit de la força» (derives de l'acolliment de l'altre tant sistematitzat que esdevé instrumentalitzat). Retrobar en la unió dels cossos, com també en la comunió eucarística, el nostre caos interior fet de passions i de pulsions (herència eucarística [animalitat]), el poder del cos capaç de transformar-ho tot (contingut eucarístic [corporeïtat]), i la concòrdia dels cors en la mesura en què poden donar-se (modalitat eucarística [eros]) –aquests són els tres trets del viàtic que convenia desenvolupar. Ens queda ara la seva finalitat, i probablement allò que li dona sentit en primera instància: «qui menja la meua carn i beu la meua sang està [demeure] (meinein) en mi, i jo, en ell» (Jn 6,56).

«Romandre» [«demeurer»], la manència, no té res a veure amb la sola «permanència», o l'acusació del «presentificar». La presència «real» no ho és pas en el sentit que és cosificada, sinó més aviat pel fet de ser donada i esperada per ser consumida, o, millor, desitjada. És en la distància d'allò desitjat, per Deu mateix, que pren sentit el tabernacle, i l'espera del cos eucarístic per ser adorat com també menjat. L'«amor fa el cos», més que no pas «el cos fa l'amor», ho hem dit a causa de «la força que cerca per a si un cos». Esperarem així de l'estimat que ens desitgi sempre i que ens esperi. La manència o l'acte de «romandre» val per a la finalitat eucarística però serveix també de font per a la finalitat eròtica. La fidelitat de la carn, com hem dit, pren el relleu de l'única promesa del jurament. Es roman en parella com es roman en l'Església –«romandre en mi i jo en vosaltres»– en un cos a cos tan desitjat com fidel. La «carn» esdevé «cos», o la vivència de l'altre amb qui jo em trobo (carn [Leib]) esdevé simple objecte reificat (cos [Körper]), quan precisament ja no mantinc aquesta «manència de

la corporeïtat», en l'acte de substituir allò íntim per la sola necessitat de cohabitar. De cap manera és suficient de «parlar-nos» o de «dir-nos que ens estimem» per estimar-nos –sia en la litúrgia eucarística o en la relació conjugal. Cal encara «consumar»³⁴ el que ens hem promès, en una doble fidelitat a l'eros i a l'àgape: «en el present eucarístic», cal dir aquí amb Jean-Luc Marion, malgrat que ell no ho relacioni amb el sagrament del matrimoni, «tota la resta esdevé aparença, per a una mirada sense caritat: les espècies sensibles, la concepció metafísica del temps, la reducció a la consciència, tot es degrada a una figura (o caricatura) de la caritat»³⁵.

Ensenyar-me a «habitar», el món i també jo mateix per altri, és, doncs, l'ambició de l'eucaristia, com també de l'eròtica. Lluny de fugir més enllà de la meua humanitat (angelisme) o de caure més ençà del seu límit imposat (bestialitat), un «entusiasme eucarístic» innerva etimològicament l'acte de combregar, en el sentit en què jo soc íntegrament incorporat en Déu (en theos) en qui pren sentit, i es converteix alhora, la meua animalitat, la meua corporeïtat, i també el meu acte de desitjar. L'«estatge» [«demeure»] del cos de l'home és, cristianament, s'entén, el del «cos de Déu», en el sentit en què, en l'ascensió, i segons Romano Guardini, «el cristianisme ha gosat situar el cos (humà) en les profunditats més amagades de Déu»³⁶. El que és veritat en l'escatològic, ho és també en forma d'anticipació en l'eucarístic, prefigurat en la unió eròtica dels esposos i plenament acomplert en el viàtic eucarístic: «germans, demanem a Déu que beneeixi aquests nous esposos que rebran junts el cos i la sang del Senyor», subratlla magníficament la 'benedicció nupcial' el dia del casament, «i perquè donant-se l'un a l'altre esdevinguin una sola carn i un sol esperit: doneu-los el cos del vostre Fill per qui es realitzarà llur unitat»³⁷.

Emmanuel Falque
Institut Catholique de París
efalque@orange.fr

Bibliografia

Emmanuel Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort*, París: Cerf, 1999 [Trad. cast. Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica (trad. Alejandro del Río Herrmann), Salamanca: Sígueme, 2013].

—, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, París: Vrin, 2000.

—, *Métamorphose de la finitude. Essai sur la naissance et la résurrection*, París: Cerf, 2004 [Trad. cast. Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección (trad. Alejandro del Río Herrmann), Salamanca: Sígueme, 2017].

—, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, París: PUF 2008 [Trad. cast. Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas (trad. Marta de Díaz González y Jorge Aurelio Díaz), Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad Católica de Colombia, 2012].

33 Cfr. J.-J. OLIER (reprentent Sant Jean Eudes), «Mémoires» (1642-1652), *Traité des Saints Ordres*, 1984, t. IV, p. 123: «nostre Senyor no és només hostia en el sant Sagrament, sinó també comunió, en tant que ve a comunicar-nos els seus sentiments religiosos i respectuosos que porta al seu Pare [...]. Així com nostre Senyor ha format la seva Església pel sant Esperit i per l'esperit vivificant, nostre Senyor ara vol reformar la seva Església prenent les qualitats i les disposicions de l'esperit, que és el seu estat en el santíssim Sagrament de l'altar».

34 L'autor fa servir el verb francès *consommer*, que pot significar tant 'consumar' com 'consumir' en el sentit d'«ingerir», de tal manera que es refereix alhora a la consumació de l'amor conjugal i a la participació en l'àgape eucarístic. (*N. del T.*)

35 J.-L. MARION, «Le présent et le don», a *Dieu sans l'être* (1982), París: PUF Quadrige, 1991, pp. 251-252.

36 R. GUARDINI, *Le Seigneur*, París: Ed. Alsatia, 1954, t. II, p. 126.

37 «Rituel du mariage» (édition française), IV^{ème} bénédiction nuptiale, *Manuel des Paroisses*, Ed. Tardy, 1992, p. 140.

—, *Les Noces de l'Agneau. Essai sur le corps et l'eucharistie*, París: Cerf, 2011 [Trad. cast.: *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía* (trad. Mercedes Huarte Luxán), Salamanca: Sígueme, 2018].

—, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie, essai sur les frontières*, Brussel·les: Lessius, 2013 [Trad. cast.: *Pasar el rubicón. Filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras* (trad. Mercedes Huarte y Miguel García-Baró), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017].

—, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, París: Hermann, 2014.

—, *Triduum philosophique (Le Passeur de Gethsémani; Métamorphose de la finitude; Les Noces de l'Agneau). Nouvelle édition (revue, augmentée et corrigée)*, París: Cerf, 2015.

—, (amb C. Dagens i G. Coq), *Dieu est Dieu. Quête de l'humanité commune*, París: Cerf, 2015.

—, *Parcours d'embûches. S'expliquer. Disputations: objections et réponses*, París: Éd. franciscaines, 2016.

—, *Le Livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, París: Cerf, 2017.

—, *Ça n'a rien à voir. Lire Freud en philosophe*, París: Cerf, 2018.

—, *Éthique du corps épandu. Suivi de Sabine Fos-Falque, Une chair épandue sur le divan*, París: Cerf, 2018.

IN MEMORIAM: DENIS EDWARDS (1943-2019)

El passat 5 de març de 2019 ens deixà, sobtadament, el prestigiós teòleg catòlic australià James Denis Edwards a causa d'un vessament cerebral. Denis Edwards nasqué a Port Pirie (Adelaida) el 10 de desembre de 1943 i fou ordenat prevere el 1966. Després d'uns anys de dedicació a la pastoral, l'Església li demanà d'aprofundir en l'estudi teològic amb la realització del doctorat per tal de dedicar-se a l'ensenyament universitari.

El 1973 Edwards marxà als Estats Units per fer el Màster en Docència de la religió a la *Fordham University* de Nova York. Seguidament, a la mateixa universitat, inicià la tesi doctoral en Teologia sobre la dinàmica de la fe en Karl Rahner i Sant Joan de la Creu amb el cardenal americà Avery Dulles S.J., fill del famós Secretari d'Estat en la presidència d'Eisenhower, John Foster Dulles. El 1976 obtingué el grau de doctor en Teologia per la Catholic University of America a Washington, on romangué un any més impartint docència. Després retornà a la seva diòcesi.

El 1986 fou nomenat consultor teològic de l'arquebisbe d'Adelaida, membre del Consell presbiteral i membre del Col·legi de consultors d'aquesta arxidiòcesi. Fou també nomenat delegat episcopal d'Ecumenisme i relacions interreligioses de l'Arxidiòcesi d'Adelaida, i durant molts anys, formà part de la Comissió pel diàleg catòlicoluterà d' Austràlia. Al 1994 el bisbe el designà professor del Seminari diocesà Sant Francesc Xavier d'Adelaida. Més tard, i durant diversos anys, Edwards va ser professor a la School of Theology de la Flinders University d'Adelaida i, darrerament, ho era de la Faculty of Theology and Philosophy al campus d'Adelaida de l'Australian Catholic University, fins a la seva mort.

Denis Edwards fou un prolífic escriptor de llibres i articles de teologia i un gran conferenciant, amb múltiples conferències arreu del món. Tractà temes diversos de teologia sistemàtica i fonamental, així com d'ecumenisme, diàleg interreligiós, patrologia, diàleg teologia-ciències i, darrerament, sobre la nova branca de l'ecoteologia. Per això, no és estrany que fos un dels consultors escollits pel Papa Francesc en l'elaboració de l'encíclica *Laudato si*.

Denis Edwards fou un gran estudiós de la Trinitat i, sobretot de la Tercera Persona. Aprofundí molt en la pneumatologia, cosa que el dugué a endinsar-se en la lectura patristica, especialment dels Pares capadocis i de Sant Atanasi, que tracten molt la persona i l'acció de l'Esperit Sant en el nostre món. Això el portà a l'Ontologia relacional, concebut el món com un complex de relacions, reflex de la comunió intratrinitària, en què Pare, Fill i Esperit Sant estan interrelacionats. Així mateix, per a Edwards, el Déu de les relacions mútues és el Déu de la creació contínua, la qual la considera en si mateixa una relació: la relació creatural entre cada criatura i Déu, el seu creador, gràcies al qual existeix. El caràcter relacional de la creació significa que el Déu transcendent, que per a Edwards és Persones-divines-en-comunió-mútua, és immanent a tota criatura, i manté amb cada una d'elles una relació íntima, atraient-la sens parar a ser i a realitzar-se. D'aquí la figura de Déu com l'Atractor còsmic, de què ens parlà en la seva conferència a Barcelona.

Aquesta idea ontològica que la realitat és relacional com a conseqüència que Déu és una trinitat