

# COMMUNIO

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL    AÑO 1 - Nº 2    JUNIO DE 1994

---

## *El acto litúrgico*

*HANS URS VON BALTHASAR*

*JOSÉ LUIS DUHOURQ*

*HANNA-BARBARA GERL*

*HORACIO VARELA ROCA*

*ALBERTO BELLUCCI*

*JEAN-LUC MARION*

*LUCIO FLORIO*

*ALBERTO ESPEZEL*

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone. Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebecca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot.

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

<i>El acto litúrgico</i>	3	
<i>Hans Urs von Balthasar</i>	5	<b>¿Un sacrificio que no cuesta nada?</b>
<i>José Luis Duhourq</i>	13	<b>Liturgia y nueva evangelización</b>
<i>Hanna-Barbara Gerl</i>	23	<b>Comed el cordero rápidamente</b>
<i>Horacio M. Varela Roca</i>	31	<b>Rumor de encuentro. La liturgia y el arte</b>
<i>Alberto G. Bellucci</i>	39	<b>Arquitectura y espacio de culto, hoy</b>
<i>Jean-Luc Marion</i>	61	<b>Filosofía cristiana y heremética de la caridad</b>
<i>Lucio Florio</i>	69	<b>Acceso y salida del camino religioso de Ernesto Sábato</b>
<i>Alberto Espezel</i>	77	<b>La cristología de Romano Guardini</b>

# Filosofía cristiana y hermenéutica de la caridad

por Jean-Luc Marion\*

Desde el origen, el Cardenal H.U. von Balthasar había concebido a *Communio* no como una revista de teología —una más entre otras, a menudo excelentes—, sino como una revista de cultura cristiana. Esta decisión se hace siempre concreta en nuestras diferentes ediciones por la elección, en cada año, ya de algunos temas que no se orientan a la Revelación, ya de estudios que ilustran algún artículo del Credo por una reflexión profana. Este método, explícito en todo *Communio*, supone que en una misma reflexión puedan venir, sin confusión pero también sin separación, la teología que trata específicamente de los revela, y la filosofía (entendida en sentido amplio) que interpreta los crea. ¿Estamos en situación de definir ese método? Sin duda bastaría releer en un sentido la obra del Cardenal H.U. von Balthasar para llegar a ello. Pero esa misma lectura no dispensa de intentar una posición teórica, que la guíe y a su vez, exija apoyarse en ella.

De entrada se impone una aproximación: desplegar una hermenéutica de las realidades mundanas a partir del dato revelado, o al menos de acuerdo con él, tal fue exactamente lo que estaba en juego en la célebre querrela sobre la “filosofía cristiana”, especialmente cuando E. Bréhier la reactivó a partir de 1927. A pesar de un largo, rico y sutil debate —cuya historia completa no ha sido reconstituída todavía— hoy no se puede dejar de concluir que la misma noción de “filosofía cristiana”, sigue siendo en gran parte, aporética. Sus adversarios le oponen las más de las veces el argumento de que no hay “filosofía cristiana”, como no hay matemática o física cristiana; más aún, que una “filosofía cristiana”, comporta una contradicción en sus términos como un triángulo cuadrado o una madera de hierro (Feuerbach, Bréhier, Heidegger, etc.<sup>1</sup>). No causaría asombro que ese mismo argumento fuera

\* Jean Luc Marion, casado, dos hijos. Profesor en la Universidad de París-Nanterre. Autor de diversas publicaciones. Co-fundador y miembro de la versión francesa de *Communio*.

<sup>1</sup> Feuerbach, S.W., ed. W.Bollin-F.Jodl, Stuttgart, 1903, t. VIII, 58 y sgs.; E. Bréhier, “Y-a-t-il une philosophie chrétienne?”, R.M.M., avril 1931; M. Heidegger, G.A., T.XL, p. 9 y T. XLVIII, p. 162. Ver J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, 1973.

retomado por otros autores, realmente católicos, y en los dos extremos del espectro. Porque en nombre del método de inmanencia Blondel (al menos en 1896) reivindica la condición de puro y simple filósofo y sostiene que “ese nombre “la filosofía cristiana” no existe más que el de física cristiana”<sup>2</sup>. Inversamente, en nombre de la neo-escolástica M. de Wulf sentaba desde 1904, “que en el sentido en que se la entiende habitualmente, no hay filosofía católica como tampoco hay una ciencia católica”<sup>3</sup>. La paradoja se presenta aquí porque el rechazo de la fórmula “filosofía cristiana” parte tanto de los que recusan la continuidad entre la racionalidad científica y el cristianismo como de los que la reivindican. A lo que habrá que agregar, entre los teólogos cristianos ajenos a la escolástica, posiciones igualmente paradójales: mientras que la teología dialéctica no puede sino oponerse a toda “filosofía cristiana” en nombre de la herencia paulina, esa misma herencia sostiene la tradición de la vida monástica como *philosophia christiana* -desde Justino “filósofo y mártir” hasta Erasmo<sup>4</sup>. Todo acontece como si la fórmula misma de “filosofía cristiana” fuera apta para provocar más confusión que contribuir a la fijación de la doctrina.

Pero esta confesión no tiene nada de insuperable con tal que se explicita la fórmula de “filosofía cristiana”. Nos atendremos a la definición que daba de ella E. Gilson, sin duda la más equilibrada en teoría y las más fundada históricamente: “Llamo entonces filosofía cristiana a toda filosofía que, distinguiendo formalmente las dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”<sup>5</sup>. Así la revelación no se sustituye nunca a la razón, pero ella le sugiere abordar racionalmente temas que la razón, por sí misma, no podría conocer: así la creación, la distinción real de esencia y de existencia y, sobre todo, el acto de ser. La justeza de este esquema no se podría discernir, puesto que ella se verifica no sólo en los medievales, sino también en la filosofía moderna (por ejemplo en Descartes y Leibniz respecto a la Eucaristía, en Hegel y Schelling). Sin embargo subsiste una dificultad terrible. Pongamos el caso de la “metafísica del

<sup>2</sup> M. Blondel, “Les Exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux”. “Annales de philosophie chrétienne”, mai 1896, p. 134.

<sup>3</sup> M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique*, Paris, 1904. Citado por E. Gilson, en apéndice a *L’Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, p. 430.

<sup>4</sup> Justino, “Dialogue avec Tryphon”, VIII, 2: Erasme, “Paraclesis”, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium, passim.

<sup>5</sup> E. Gilson, “L’Esprit de la philosophie médiévale”, p. 33. Definición defendida también en “Christianisme et philosophie”, Paris, 1949, p. 138.

Exodo”: aquí la filosofía cristiana recibe de la revelación la invitación de considerar, racionalmente, el “actus purus essendi” como el equivalente conceptual del “Sum qui sum”. Supongamos que esa equivalencia sea incontestable. No es menos exacto que aquí la “filosofía cristiana” se limita a interpretar a una “filosofema” como el primer nombre divino, pero está claro que ese “filosofema” conservaría su sentido aún sin esa interpretación. No se trata de discutir la validez de esa interpretación, sino sólo de hacer notar que se trata de una interpretación. Ahora bien, ¿cómo la “filosofía cristiana” justifica esta interpretación, y no otra?, ¿cómo establecer que el esse equivale a Dios mismo, más bien que interpelarse en un sentido estrictamente filosófico, sin referencia a Dios? ¿Por qué interpretar al esse como Dios mismo (a partir de Exodo 3, 14), y no diversamente -como un simple concepto, por ejemplo, como lo hace Duns Scoto?

Una dificultad semejante surgirá siempre que la “filosofía cristiana” se limite a proponer una nueva interpretación de los mismos fenómenos que, sin ella, serían todavía desconocidos. Siempre será posible objetarle que ella no aporta una filosofía nueva sino que propone una nueva interpretación —una interpretación cristiana— de la filosofía. Ahora bien, toda interpretación entra en concurrencia con otras interpretaciones, también la interpretación cristiana. Más aún: si la “filosofía cristiana” no ofrece sino una interpretación cristiana de la filosofía ella verifica literalmente una de las definiciones del nihilismo propuestas por Nietzsche: “Es gibt gar kein moralischen Phänomenen. . .”<sup>6</sup> Lo que resultaría: no hay fenómenos propiamente cristianos (accesibles sólo por la revelación o sólo visibles por la luz), sino una interpretación cristiana de fenómenos ya accesibles a todos. Y entonces el aporte cristiano sería facultativo, aún arbitrario. Reconozcamos que, en muchos casos, la “lectura de los signos de los tiempos” sólo pone en acción esa imagen nihilista de la “filosofía cristiana”. Quede en claro que no basta invocar el término de “filosofía cristiana” para sustraerse al nihilismo y pensar cristianamente.

¿Bajo qué condiciones la “filosofía cristiana” se libra de tal inclinación nihilista? A condición de que su hermenéutica de las realidades creadas introduzca en ellas una diferencia bastante radical de las otras interpretaciones como para distinguirse absolutamente de ellas. ¿Bajo qué condiciones puede ella llegar a distinguirse? A condición de revelar primero fenómenos absoluta-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, “Jenseits Gut und Böse”, pag. 108.

mente diferentes y nuevos, para luego, a la luz de ellos, interpretar de modo absolutamente diverso los fenómenos comunes. El pensamiento no se resume sólo en una hermenéutica recuperadora del mundo ya disponible; ella cumple su hermenéutica singular como consecuencia y en nombre de la Revelación que se le ha hecho de fenómenos absolutamente nuevos. En resumen, lo que hace que esa hermenéutica sea sin concurrencia y absolutamente nueva, es primero la absoluta novedad de Cristo mismo: "Om-nem novitatem attulit, seipsum afferens".<sup>7</sup>

Subrayemos que aquí no se trata solamente de la teología como ciencia de los revelata, sino de la "filosofía cristiana", diremos más bien en adelante de la mirada cristiana dirigida al mundo. Proponemos la siguiente hipótesis: independientemente del dominio propio de la Revelación, la mirada cristiana no ejercita sobre el mundo una hermenéutica radicalmente nueva sino cuando ve en él —o hace aparecer— fenómenos que ellos también son radicalmente nuevos. La mirada cristiana hace surgir y aparecer en el mundo fenómenos que hasta entonces eran invisibles, a partir de los cuales una nueva interpretación de los fenómenos se vuelve luego legítima. ¿Cuáles son ese nuevo don y esa nueva interpretación? La caridad que se dona a sí misma y no se da a la visión sino a quienes la aman.

Retomemos estos puntos. Toda mirada cristiana sobre el mundo queda marcada por lo que Cristo revela (aún si ello no se confunde con la mirada que la teología dirige sobre los revelata). La teología cuando reconoce que "Dios es amor, ho theos agape estin" (1 Jn. 4,8), no sólo abre su vía propia hacia los misterios de la Redención y de la Trinidad: pero a título de "auxiliar indispensable de la razón", para retormar la fórmula de E. Gilson, indica también a la mirada cristiana sobre el mundo, nuevos fenómenos que sin ella le habrían quedado disimulados. Se trata por excelencia, de lo que Pascal llamaba el último "orden", el de la "caridad". El se distingue infinitamente de los dos órdenes naturales —los de las "grandezas carnales" y de las "grandezas de la gente de espíritu"—<sup>8</sup>. En él aparecen nuevos fenómenos entre las cosas mundanas, a una mirada iniciada en la caridad —a saber precisamente todos los actos de caridad cumplidos en el mundo—, y también todas las faltas que hieren a la caridad. Aquí se manifiesta una nueva capa de fenómenos, capa a la vez primordial y en general desconocida, que sin embargo atraviesa toda la humanidad y toda

<sup>7</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1.

<sup>8</sup> Pascal, *Pensées*, pag. 306 (ed. Lafuma)

la historia, atravesando la historia de la política y de las riquezas (la "carne"), y la de las ciencias y de las letras (el "espíritu"), el flujo intangible y continuo del amor donde se juega el último destino del mundo. Si Dios es amor, quien lleva su imagen y su semejanza debe también, radicalmente aunque en modo distinto, poner de manifiesto el amor. Por lo demás, el primero de esos fenómenos nuevos aparece con el mundo, o más bien con el hecho de que el mundo mismo resulta de un acto de caridad divina, del que conserva en su mismo ser la última marca; la creación. Pero si Dios no se revelara como caridad, no podríamos reconocerlo en el acto de existir, ni comprender que ese acto creador haga don de la existencia a cada ser, lejos de producirlo sólo por causalidad eficiente. Lo que es definido explícitamente por Santo Tomás de Aquino: "Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis"<sup>9</sup>. La identificación de la trascendencia divina con la del amor no se revela solamente en la economía de la salvación sino también "se hace ver" en el mundo (Romanos 1,20). El ser del mundo depende del bonum diffusivum sui y el esse se da por y como caridad.

La mirada cristiana sobre el mundo ve los fenómenos propios del amor. Una cultura cristiana se justifica por tanto. Pero sólo el amor puede ver el amor, ya que "la grandeza de la sabiduría, que no existe si no es de Dios, es invisible para los carnales y para las gentes de espíritu".<sup>10</sup> Dicho de otra forma, según H.U. von Balthasar, "el amor no puede a priori (. . .) ponerse de acuerdo sino con el amor, nunca con lo que está vacío de amor"<sup>11</sup>. Por consiguiente, sólo los que aman ven los fenómenos del amor. El amor llega a ser una exigencia teórica. Resulta de ello, que para muchos observadores, si no la mayoría de ellos, esos fenómenos son invisibles, o reducidos a una interpretación arbitraria entre otras posibles, aún más verosímiles. Pero esa negativa a acordar a los fenómenos del amor su pleno derecho no significa que ellos sean subjetivos ni frágiles; indica solamente la objetividad intangible de las condiciones de su percepción. Sólo percibe el amor quien sabe por experiencia lo que quiere decir amor. No se trata sólo de una educación del gusto, o de una enseñanza del espíritu; se trata de una iniciación plenaria del alma, donde desaparece la distancia intencional con el objeto, en favor de una unión con el otro, más reconocido que conocido, y reconocido no sólo como otro yo, si-

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22 a. 2, ad. 2m *Ver contra Gentes*, III, 65: . . . "Res in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt". 1,37: "Communicatio esse et bonitatis, ex bonitate procedit".

<sup>10</sup> Pascal, loc. cit.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar, "L'amour seul est digne de foi", tr. fr., Paris 1969, p. 105.

no sobre todo como él mismo, como confiado por Dios a mí. Si la consigna agustiniana “Credo ut intelligas” vale primero para la teología, la mirada cristiana que se ejercita sobre el mundo creado en general deriva de ella otra variante - “Ama ut intelligas”. Y, por consiguiente, cuando más crece el amor, más ve fenómenos del tercer orden, más ve el amor.

Si surge un fenómeno nuevo —el mundo como don de la caridad creadora—, si se extraen condiciones para su aprehensión —el amor del prójimo—, entonces es posible precisar lo que el amor da y hace ver: a) Hace ver primero al Cristo, por tanto, la Trinidad; pero lo da como todos los revela a la teología, de la que no tratamos aquí; b) Hace ver luego fenómenos nuevos, que sólo son vistos por la mirada cristiana (la “filosofía cristiana” si se prefiere), aunque ellos pertenezcan de pleno derecho al mundo y a las cosas del mundo. Así el hecho de que el mundo sea creado, que esta contingencia no se resuma en una caída, sino que guarde el estado de una donación. A partir de ese don primero, aparece el hecho de que la persona humana lleva en ella, más todavía que el mundo, la marca de su donación: su surgimiento y su abolición son imprevisibles como acontecimientos esenciales históricos, aparece entonces como no reproducible (contrariamente a los objetos científicos), absolutamente individualizada (aún en el caso de gemelos) y definitivamente inmanente a sí misma (incognoscible). El hombre es ciertamente visible para todo hombre; pero la mirada que lo ve naturalmente puede también matarlo, o más frecuentemente, objetivarlo. Ver a una persona como tal, en una individualidad tan irreductible que sólo el amor puede alcanzarla, no puede hacerlo una mirada sin caridad. La persona, he aquí el fenómeno nuevo que sólo puede ser descubierto por una mirada de caridad.

Podemos en último término volver c) a la hermenéutica cristiana de los fenómenos ya accesibles —y por tanto al proyecto de una cultura cristiana—. Podemos ahora decir por qué ella no constituye una interpretación entre otras (objeción del nihilismo), ni una arbitrariedad más dura que otras (objeción de las “Luces”). Es porque ella —y en el fondo sólo ella— restaura los fenómenos más pobres en una dignidad que si no, nunca habrían conocido. Ciertos fenómenos en efecto, desaparecen de la visibilidad que el mundo acuerda a sus privilegiados, sea parcialmente, sea totalmente. Sólo la mirada de la caridad ve aún en el pobre a la imagen de Dios y puede así restituirle su humanidad, por tanto ayudarlo concretamente, mientras frente al mismo hombre, la mirada sin amor no ve nada —sino un montón de ropas sucias, en-

rrolladas sobre una vereda— y pasa de largo. Sucede lo mismo con los enfermos al fin de la vida o los incurables, con los deficientes físicos o mentales, con todos los marginados. La caridad ve todo, hasta los márgenes porque ella “soporta todo” (1 Corintios 13,7). Habría ciertamente alguna indecencia en negar, bajo el simple punto de vista del historiador, que no se deba esencialmente a los cristianos que esos excluidos hayan sido conservados, al menos en parte, en la comunidad humana. A la inversa, basta que progrese el paganismo, como hoy, para que en seguida resurja la exclusión de los más débiles, de los más pobres. Y también, sólo la mirada de la caridad puede interpretar todavía la sexualidad como derivando del amor, no tan sólo de la pulsión del comercio o del instinto de muerte. Sólo él puede interpretar todavía a la economía como un modo de vida comunitaria entre hombres y no sólo como el instrumento de su explotación mutua. Basten esos ejemplos para sugerir que la hermenéutica cristiana se impone porque el amor al que ella sigue, da sentido a lo que de otro modo, se hundiría en la insignificación pura.

Hay pues entonces una específica visión cristiana sobre el mundo, es aquella instruida por la caridad, fenómeno radicalmente nuevo, que permite descubrir, por una hermenéutica radicalmente nueva, otros fenómenos nuevos y al fin, vuelve nuevas a todas las cosas. Encontraremos aquí de nuevo, pero ahora declinada en el registro del amor y no solamente en el del ser, la definición de la “filosofía cristiana” propuesta por E. Gilson: “Toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar de la razón”. Si el auxiliar de la razón es la revelación de la caridad, diremos entonces que el objeto formal de una mirada cristiana sobre el mundo se extiende a todo lo que no puede ser visto o concebido, sino a condición de amar. Así la mirada específicamente cristiana sobre el mundo puede provocar en él una cultura irreductible a toda otra: la cultura de la caridad.

Si la empresa de *Communio* ha podido tener sentido desde hace veinte años, ello es en la medida estricta en que ella haya sabido ver y concebir lo que sólo sabe el amor. Es decir, según una fórmula de H. U. von Balthasar, en que haya sabido desplegar la “mirada del amor protector sobre el ser y los seres”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Id., p.183. Ver.P. Henrici, con cuyas conclusiones concordamos aquí literalmente, en particular: “Aquí se abre finalmente un camino a una nueva manera de comprensión y sentido, que no puede ser entendida desde la razón misma, que más bien debe ser objeto de una intuición amorosa (*intellectus amoris*)” (“*Aufbrüche christlichen Denkens*”, Einsiedeln, 1978, p.24). Traducción: A. Espezel Berro.