

**Buscarini, Carlos A.**

*Hacia la racionalidad del mundo por la caridad*

IV Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología  
Facultad de Filosofía y Letras – UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Buscarini, Carlos A. Hacia la racionalidad del mundo por la caridad [en línea]. IV Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. Miradas desde el bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas, 12-14 octubre 2010, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. [Fecha de consulta:.....]  
<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/hacia-racionalidad-mundo-caridad.pdf>

(Se recomienda indicar la fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 6 de junio de 2010])

## “HACIA LA RACIONALIDAD DEL MUNDO POR LA CARIDAD”

Carlos A. Buscarini

Nuestra propuesta se sustenta en el contexto que provee la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Jean-Luc Marion. Entrelazamos conceptos de ambas disciplinas para mostrar que la idea de caridad cristiana es paralela a la de amor ético y que dichos conceptos ocupan el primer lugar en la vida de la comunidad. La culminación de la meditación husserliana, que transita una comunidad de comunicación, concierne a la ética del amor, el cual, en su forma superior, se convierte en el ideal que subyace a toda interrelación humana. En la teología filosófica de Husserl, el amor tiene el carácter activo de una decisión afectiva. Entendido como un ejemplo de comunidad volitiva, Husserl privilegia el amor cristiano. Marion sustenta su comprensión de la comunidad sobre una fundación que tanto Cristo como la Escritura demandan del individuo; fundamenta así la responsabilidad moral de la persona. Marion sugiere que el encuentro con la Palabra ocurrirá en aquellos que son reconocidos y aprobados por la Comunidad de la Iglesia. Para Marion, esta relación no es primariamente una relación intelectual o conceptual, sino una relación de Amor, de *Ágape*. La Palabra (*Logos, Verbum*) nos habla ella misma a nosotros, y aún nosotros encontramos el *kerygma* original a través de una gran separación del tiempo y la distancia documental. Así la teología trata con un doble texto, uno cuyo signo y referente son el mismo, a saber, la Palabra, y el otro cuyo signo y referente son irrevocablemente distantes.

¿Cuáles son, ante todo, los rasgos de la caridad? Caridad, la mayor de las virtudes teologales, como se encuentra en la Primera epístola de san Pablo a los Corintios: “Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad: pero la más excelente de ellas es la caridad” (1 Cor 13,13). La caridad posee el rango del último de los nombres divinos, como se lee en la Primera epístola de san Juan: “Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,16). ¿Cómo se manifiestan las virtudes teologales? Si la fe se organiza según el pasado de la Revelación, por la tradición y la esperanza se despliega según el porvenir de la Revelación, por la misión, queda el presente, aquí y ahora de la Revelación; “instante sin cesar propuesto de nuevo en el que podemos ver si y en qué medida nos vamos haciendo discípulos de Cristo” (Marion, 1994: 385). Presente en que comprobamos si estamos “arraigados y fundados en la caridad” de Cristo (Ef 3,17).

Ahora bien, para el conocimiento de objetos, basta la evidencia del entendimiento; pero cuando se trata del prójimo es necesaria la caridad. Por ello es preciso distinguir el prójimo del objeto. Para ello Marion toma como parámetro, la mirada, tema clásico en la filosofía contemporánea. El objeto nos concierne, nos interesa, puede suscitar nuestro deseo. El objeto se mira, pero él no nos mira, sólo nos devuelve nuestra propia mirada, como un espejo, como un ídolo.

¿Por qué como un ídolo? ¿Cuáles son las características del ídolo? El sólo hecho de ver al ídolo es suficiente para conocerlo. El ídolo fascina, y cautiva la mirada, precisamente porque en ella se encuentra lo que se deba exponer al mirar, atraerla, colmarla, retenerla. Cuando se erige un ídolo, el momento decisivo no consiste en su fabricación, sino en su investidura como atendible, como lo que colmará una mirada. “Lo que califica el ídolo es la mirada. *La mirada sola hace el ídolo*, como última función de lo atendible” (Marion, 1979: 435). La mirada precede al ídolo. Cuando la mirada se detiene en o sobre un ídolo, cesa de traspasar las cosas visibles. El ídolo juega como un espejo, no como un retrato: espejo que envía a la mirada su imagen. El ídolo permanece él mismo espejo invisible.

Contrariamente al objeto, el prójimo opone una mirada a mi mirada, responde a mi mirada con otra mirada. Aceptar que se trata no de un reflejo de mi mirada, sino de una contra-mirada, “depende únicamente de que yo consienta” (Marion, 1994: 394). De este modo, surge una alternativa a lo que yo consiento: como se trata del prójimo, o bien no lo amo y paso de largo dando un rodeo, o bien me acerco a él y me siento conmovido, como relata la parábola del samaritano en el Evangelio de san Lucas (Lc 10,31-32; 10,33). Sin la caridad, el prójimo no aparece “más que si le doy gratuitamente el espacio en que aparecer” (Marion, 1994: 394). Como no dispongo de otro espacio que del mío, debo “tomar de lo mío”, en expresión de san Juan, (Jn 16,15), y así, al tomar sobre mí, abro el espacio en que aparece el otro.

“Es a mí a quien corresponde poner en escena al prójimo, no como un objeto que yo tendría bajo contrato y cuyo juego yo habría regulado, sino como el incontrolable, el imprevisible y el extraño extranjero que me afectará, me provocará y –eventualmente– me amará” (Marion, 1994: 394). Se lee en el Evangelio de san Juan: “Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente” (Jn 13,34). Sin duda queda establecido en este mandamiento, que la caridad es la suma de la ley evangélica. El hombre bíblico ama espontáneamente a sus semejantes; en la amistad, en el amor filial, en el amor del hombre y la mujer. Este amor predispone al israelita a ser considerado con su prójimo, con los pobres, los pequeños, los extranjeros. Si bien este precepto se encuentra en el Levítico, y reza: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19, 17-18, 33-34), adquiere el hondo sentido que le da Jesús, sobre todo en su pasión. El amor al prójimo como a sí mismo no se limita en el Levítico al amor de los connacionales: se extiende al extranjero que habita en medio de ellos. Es un precedente del precepto evangélico, pero dista mucho de él, pues en éste el amor se extiende aun a los mismos enemigos. ¿Por qué, pregunta Marion, este mandamiento merece el título de ‘nuevo’? Porque amar al prójimo es algo que se manda, y porque la reciprocidad indica que la contra-mirada constituye la condición de posibilidad de mi propia mirada.

Una mirada se realiza verdaderamente si más allá de los objetos ve una contra-mirada. Una contra mirada implica que la mirada se realiza si ve una nada de objeto, o lo que es equivalente, un puro invisible. Marion señala aquí lo que parece una paradoja: “la mirada del prójimo no se ve, al menos como un objeto; estrictamente hablando, permanece invisible –no miramos a nadie en el

blanco de los ojos, sino en el negro y el vacío de la pupila, en el único ‘lugar’ de su cuerpo en que no se deja ver más que un vacío” (Marion, 1994: 394-95). Pero más que todo lo visible del prójimo, esta invisibilidad nos alcanza, pesa sobre nosotros, nos ama o nos odia. Y “nuestro prójimo más cercano –“Interior íntimo meo”– sigue siendo siempre Cristo” (Marion, 1994: 386).

Ahora bien, si el ídolo cautiva la mirada, el icono no resulta de una visión, sino que la provoca. El icono convoca la vista dejándole lo visible saturarse poco a poco de invisible. Lo visible concediendo lo invisible, para así deducirlo de él y dársele a aparecer. En este sentido la fórmula que san Pablo aplica a Cristo en la epístola a los Colosenses, debe servirnos de norma: “la imagen de Dios invisible” (Col 1,15). Jesucristo es ante todo, la imagen, el icono no sólo de las cosas visibles, sino de Dios invisible, como Verbo suyo y como tal invisible también. “El icono convoca la mirada a sobrepasarse no coagulándose jamás sobre un visible, puesto que lo visible no se presenta sino en vista de lo invisible”. “*El icono nos mira* –él nos concierne, en lo que deja advenir visiblemente la intención de lo invisible” (Marion, 1979: 441, 442).

Además, el icono es un género artístico que constituye un elemento imprescindible en la adoración de lo divino. No se trata en el icono de un elemento ornamental ni de una representación figurativa de la sagrada Escritura. Se trata del punto inicial y de la culminación de la fe cristiana. Constituye el pasado, el presente y el futuro de la salvación humana.

En la teología postmetafísica de Marion, en la que se encuentra una fenomenología comparada del ídolo y del icono, se trata de precisar dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad. El ídolo se presenta a sí mismo a la mirada del hombre y es una representación de lo divino. El icono provoca una visión de lo divino; permite a lo visible saturar lo invisible, pero no intenta reducir lo invisible al icono visible; intenta hacer visible lo invisible como tal, pero así muestra nada. La mirada icónica rebota sobre lo visible en una mirada de lo infinito. En el pensamiento filosófico de Marion el nombre “Dios” funciona como un ídolo. Marion insiste en que aunque Cristo es el sólo icono visible de Dios, Dios permanece invisible. Mientras la intención de uno y la mirada determinan el ídolo, el icono causa la contemplación de la intención y la mirada de lo invisible.

En el contexto de la experiencia de comunicación, analizado mediante el método fenomenológico, la culminación del pensamiento de Husserl se da en la forma de amor superior. “Pensamos aquí –dice Husserl– naturalmente en el infinito amor de Cristo y en el amor universal a la humanidad que el cristiano debe despertar en sí, y sin el que no puede ser un verdadero cristiano” (Husserl, 1973 (1): 174-75). Esto significa que la forma superior del amor tiene como modelo, en la concepción husserliana, el amor de Cristo y el amor tal como debería ser entre los cristianos. Se trata del amor al prójimo como forma universal del amor. Por ello dice Husserl: “la comunidad ética es amistad ética, comportamiento ético entre cristiano y cristiano” (Husserl, 1973 (1): 174-75). Hacer el bien al prójimo es actuar moralmente, es igualmente amarlo.

El amor ético se convierte para Husserl, en la más alta función práctica de la intersubjetividad trascendental. Marion considera críticamente el análisis de la intersubjetividad que Husserl estableció en la *Vª Meditación cartesiana*.

Sugiere que en vez de intersubjetividad, debiera usarse el término “interobjetividad”, pues en su opinión, Husserl entrega sólo una nueva forma de la objetividad. Considera que el razonamiento por analogía de Husserl, permite completar mis constituciones de objetos por las constituciones de los supuestos mismos objetos por obra de prójimos (Cf. Marion, 1994: 390-91). Nosotros utilizamos, además, textos de Husserl sobre la intersubjetividad, pertenecientes a sus obras póstumas, no citados por Marion, para sostener nuestra posición.

En la intersubjetividad trascendental, la autorresponsabilidad de cada sujeto comprende así mismo la responsabilidad por la comunidad. El amor avanza desde las personas separadas hacia una comunidad de amor o comunidad ética, esto es, una personalidad comunitaria que idealmente comprende toda la humanidad. Simultáneamente con la abarcadora asunción del Otro, el amor significa para uno a la vez “perderse en el Otro, vivir en el Otro, ponerse de acuerdo con el Otro” (Husserl, 1973 (2): 406). La aceptación del Otro es un infatigable darse a él. La comunidad de amor es, de este modo, el uno en el otro de las mónadas personales.

El amor ético universal sólo se alcanza sobre la base de asumir lo absolutamente debido por parte de cada individuo. Dicha unidad de aspiración no anula las diferencias. Por ello es necesario para cada yo la existencia del extraño, pues sólo con quien es diferente es posible configurar el verdadero nosotros. Una vez más el extraño extranjero que me afectará y eventualmente me amará. El extranjero no es enemigo. “No maltratarás al extranjero, ni le oprimirás, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto” (Ex 22,20), dice la Ley mosaica, que recuerda así al israelita que él fue extranjero, para que piense lo que debe ser para ellos. El amor es, en Husserl, una relación concretamente universalizada en Cristo. Dicha relación expresa la asunción del amor al prójimo como a sí mismo. Tal universalidad sin restricciones se expresa en el amor al enemigo. “El cristiano, que ejercita el amor al enemigo, no ama lo malo en el enemigo, y su obrar mal no es lo que aprueba en su voluntad. En cada alma humana radica -esa es la fe- una vocación, un germen, que espontáneo es desarrollado hacia el Bien. En cada uno yace un yo ideal acordado, el yo ‘verdadero’ de la persona, que sólo se logra en el ‘buen’ actuar” (Husserl, 1973 (1): 174). Cristo es el paradigma de la persona que da y suscita amor sin restricciones.

Amor como caridad (*caritas*), como ágape, es el amor dado sin búsqueda de recompensa. Es el bien por excelencia. La caridad cristiana va mucho más lejos que la bondad natural. La caridad es el fruto del Espíritu y la plenitud de la ley. Es la ágape, la comida comunitaria de los fieles en los primeros tiempos del cristianismo. Es un símbolo de la más alta participación en el pensamiento de Husserl, cuando afirma: “La alegría por la propia comida, pero también la grata resonancia de la alegría de la comida del huésped” (Husserl, 1973 (1): 178).

Amor como caridad. La caridad fraterna es el carisma supremo que no se extinguirá. Todo acto de caridad participa del amor de Dios al mundo. Decidirse a favor y a partir de la caridad, es la propuesta de Marion, quien postula que la caridad no es algo irracional o solamente afectivo, sino que promueve un conocimiento. Conocimiento de un tipo absolutamente particular,

puesto que se trata de “conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia” (Ef 3,19), en palabras que nuestro autor toma de la epístola de san Pablo a los Efesios. Ello no significa renunciar a la ciencia o conocimiento, sino intentar acceder a un conocimiento que supera nuestro común conocimiento (Cf. Marion, 1994: 395).

¿Por qué una teología de la caridad? Porque hay una aporía que atormenta a la filosofía moderna y que es la del acceso al prójimo más lejano. La teología de la caridad, estaría llamada a convertirse en la vía privilegiada que permitiría responder a esta aporía. Ello sería una manera de “contribuir seriamente a la racionalidad del mundo” (Marion, 1994: 396).

Caridad, virtud imprescindible para una vida plena. Hacer caridad, no como la condescendencia de quien da limosna. No se comparte cuando se da lo superfluo a los que nada tienen. Amar a nuestros enemigos o a quienes no nos hace ningún bien, es la virtud más sublime, es un ideal. La caridad es la clave que permitiría a los hombres vivir en plena inteligencia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 (1).

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 (2).

MARION, Jean-Luc. “El conocimiento de la caridad”. *Communio*, Año 16, sep-oct, 1994 (384-396).

MARION, Jean-Luc. “Fragments sur l’idole et l’icône”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84<sup>e</sup> année, N<sup>o</sup> 4, oct-déc, 1979 (433-445).

SAGRADA BIBLIA. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster, Alberto Colunga, O.P., Gaetano Cicognani, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLVIII.