

# SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ECLESIOLOGÍA DE LA COMUNIÓN\*

Dra. Luz Marina Barreto\*\*

## Abstract:

*The purpose of this paper is to explore the roots of communion ecclesiology in ontological reflection. It is my contention that this analysis is necessary so as to avoid reducing the models of the church in sociological sense, letting aside that which is central to the Christian conscience: the notion of a person who has been recreated in Christ and, from this point of departure on, can relate as a Christian with anyone else.*

*I explore this idea, in particular, in an important document: Hans Urs von Balthasar's Programme for Communio. The centrality of the idea of an ontological foundation for the rationale of this Programme is such, that one cannot but pay attention to what it is implied there and to the consequences it had for the disident group that left Concilium.*

**Key words:** *Communio Ecclesiology and Christian Ontology.*

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es explorar la necesidad de reiterar la interpretación de la comunidad eclesial como *realidad que sólo es posible tomando partido por una determinada ontología*. Pero ¿de qué ontología estaríamos

\* Agradezco a Luis Fernando Múnera S.J. por sus atinadas observaciones y correcciones a las versiones preliminares de este trabajo.

\*\* La profesora **Luz Marina Barreto** es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin. Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad*, 1994, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas (Premio Federico Riu Morales (Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica. E-mail: luzmarreto@gmail.com

hablando aquí? No existe una tal cosa como una “ontología de la comunidad”. El punto de partida de Zizioulas, por ejemplo, o de su maestro Christos Yannaras, cuyo libro pionero *Person and Eros*, publicado originalmente en griego en el año 1987, suscita una importante renovación de la reflexión de la ontología cristiana al interior de la teología Ortodoxa, es una ontología de la persona, una ontología de tipo trascendental basada en el pensamiento de Heidegger.<sup>1</sup> La ontología a la que nos referimos es aquella que hace descansar la posibilidad de relacionarnos con los demás de un modo correcto o, al menos, moralmente deseable, *en la clase de persona que uno es*. El propósito de este ensayo es explorar este enfoque como me parece que se asoma en algunas reflexiones de la eclesiología contemporánea.

¿Por qué no es posible hablar de una “ontología de la comunidad”? Paul Tillich dedica, en sus recién publicadas *Berliner Vorlesungen*, de 1951-1958, una reflexión muy detallada sobre la validez de la reflexión ontológica del s. XX. De acuerdo con él, la ontología sólo puede entenderse durante el siglo XX de dos maneras. Como metafísica, un modo ya suficientemente rechazado por Heidegger, o como *ontología fundamental*, es decir, tomando como punto de partida los modos con los que el existente ser humano, el *Dasein*, comprende y se relaciona con la realidad.<sup>2</sup> El énfasis de Paul Tillich está del lado de esta manera existencialista de comprender la reflexión ontológica, como sucede igualmente en el otro gran teólogo interesando en la misma disciplina: me refiero, evidentemente, a Karl Rahner.

De esta manera, la posibilidad de una renovada comprensión de la eclesiología de la comunión con la mediación de la ontología, tal y como yo la veo, no pasa por una suerte de “ontología de la comunidad”, o por un modelo sociológico, un modelo de comunidad. Al contrario: si tomamos como punto de partida la ontología del siglo XX, como lo hacen Rahner, Tillich, Yannaras o Zizioulas, se trata del tipo de comunidad que resulta de una nueva clase de *persona* (no es la comunidad la que suscita un nuevo tipo de humanidad. Es al revés, por lo menos en la teología cristiana correctamente entendida).<sup>3</sup> Sólo si

1 Cfr. Christos Yannaras, *Eros and Person*, Holy Cross Orthodox Press, Mass., 2007.

2 Cfr. Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen (1951-1958)*, editadas por Erdmann Sturm, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009, pp. 11 y ss.

3 Cfr. nota 6. A este punto dedicaremos precisamente la última parte de este ensayo. Pero adelanto de una vez el argumento: es de la naturaleza de la especie humana (el homínido) que surgen las instancias particulares que son los individuos de la especie, de los cuales se puede decir que, con razón comparten una naturaleza común. Pero, para el cristianismo, la vida en Cristo proyecta sobre la comunidad la vida individual personalizada, es decir, plenamente diferenciada, eterna.

tomamos este punto de partida se comprenden las pretensiones transformadoras y redentoras de la relacionalidad que toma como modelo a la Trinidad.

Yo opondría, pues, a la necesidad de desarrollar una eclesiología con un cierto énfasis ontológico, sobre lo cual quisiera insistir en estas páginas, lo que me atrevería a llamar una suerte de interpretación “estructuralista” de la comunidad de la Iglesia. El estructuralismo consiste en aquella corriente filosófica que ve en las estructuras de carácter sociológico, político, institucional y cultural de una sociedad el origen y fundamento de cualquier cambio sustantivo de los sujetos que la conformarían. El marxismo, casualmente un tipo de visión de las realidades políticas y económicas que ha gozado de no poca fortuna en diversos círculos de la teología de la liberación y que ha inspirado generaciones de sacerdotes y religiosos que juran por su supuesta validez dogmática, es una forma típica de estructuralismo: de acuerdo con Marx, las personas son lo que son en conformidad a la clase que pertenecen y al tipo de sociedad en la que se encuentran insertos. Esto es lo que quiere decir que el ser social determina la conciencia social, como lo afirma el marxismo estructuralista de Louis Althusser. Por esta razón, sólo transformando económica y políticamente las estructuras de una sociedad, se dice, puede alcanzarse la justicia social. La justicia no es, pues, el resultado de las acciones que realizan hombre y mujeres justos, personas que por ser justas propenden a la coherencia de un actuar justo. La justicia requiere más bien, así reza la perspectiva estructuralista, la prevalencia de instituciones que orienten a las personas a un actuar justo y que “produzcan” o “determinen” el actuar justo de las personas, de los individuos que hacen vida al interior de la estructura.

Pero el cristianismo, pudiéramos decir, se caracteriza por defender *exactamente* (e interesantemente) la perspectiva opuesta: sólo una verdadera transformación de la persona puede producir un cambio en nuestra realidad social, un cambio institucional. Para el cristiano nuestras acciones reflejan lo que somos en un sentido profundo y, dado que la realidad social es un producto de la sumatoria de todas las acciones humanas, la sociedad tendrá la índole que deriva de la calidad de nuestras acciones, de nuestra *intencionalidad*.

Ahora bien, es necesario igualmente considerar que es una ilusión pensar que la tensión entre la perspectiva que he llamado “estructuralista” y la que me parece a mí genuinamente cristiana, a saber, la de la recreación de la persona humana en Cristo, puede resolverse fácilmente. El punto de vista estructuralista ha existido siempre en la Iglesia histórica, en la forma de una

Iglesia institucionalizada y jerárquica y *por muy buenas razones*. No puedo entrar aquí a discutir esta tensión en extenso, lo que implicaría comprender las intuiciones que llevaron a los Padres de la Iglesia (Justino o Ignacio de Antioquía, por ejemplo) a insistir en la necesidad de entender el cuerpo de la Iglesia no solamente como una comunidad carismática, sino como una comunidad racional e institucionalizada.<sup>4</sup> Sólo quiero señalar ahora que esto significa que el punto de vista estructuralista no responde a un mero capricho en la historia de los modelos de la Iglesia. Se trata de una tensión, (entre el modelo carismático paulino, que hace énfasis en la transformación de la persona,<sup>5</sup> y el modelo institucional, que hace énfasis en la necesidad de integrar al individuo pecador en una comunidad que le preste auxilio espiritual, bajo la guía de un obispo con autoridad sobre él o ella), bien real y que no puede resolverse fácilmente. La tensión no puede solucionarse sin sacrificar las necesidades humanas que la crean y la justifican.

---

4 Vale la pena revisar las intuiciones de Max Weber respecto de aquello que obliga al tránsito de la comunidad carismática a la institucionalización racional de la Iglesia. La comunidad carismática sería inmanejable, como lo descubrió Pablo bien pronto, porque estaría basada, de acuerdo con Weber, en la identificación con un líder carismático. Una vez que esa identificación ya no es posible, por ausencia del líder, sería entonces necesaria la rutinización y racionalización de las estructuras sociales queridas por el líder. Aunque, como creyente, no puedo menos que poner en duda la exhaustividad de la interpretación de aquello que cohesionó realmente a las primitivas comunidades cristianas, es importante notar que la rutinización del carisma es una necesidad muy real que no puede ser dejada de lado así no más. Para el creyente, la experiencia comunitaria está fundada en la vivencia del Espíritu Santo “derramado sobre toda carne” en virtud de la Pascua de Cristo y no, desde luego, en la mera identificación con un líder carismático. No obstante, la institucionalización del carisma es un hecho innegable de la historia de la Iglesia y puede, en efecto, explicarse por razones sociológicas y psicológicas. Cfr. Max Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

5 Me ocupo de ello en detalle en mi artículo “Los fundamentos de la moral cristiana y el problema de su especificidad” que saldrá próximamente en la revista virtual venezolana *Postconvencionales*. Allí sugiero que un tema que sería recurrente en la teología de Pablo es la noción de la unión con Cristo por “participación”. La noción de participación, y lo que ello implica desde el punto de vista *ontológico*, atraviesa todo su pensamiento. Cristo inauguraría un nuevo comienzo para la humanidad, en el sentido de que abre a una nueva forma de existencia, una nueva forma de “ser persona” y una nueva creación (2 Cor 5,17). Cristo no estaría, así, aislado de aquellos que creen en Él. Las imágenes de participación unitiva con Cristo que usa Pablo son las de “revestirse de Cristo” (Rom 13, 14, 1 Cor 15, 53), la de vivir “en Él”, la noción de haber sido elevados por Cristo a la condición de hijos adoptivos de Dios. Los creyentes se convierten en “un solo cuerpo”, el Cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17).

## 2. LA TRINIDAD COMO MODELO DE LA RELACIONALIDAD ECLESIAL EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN MOLTSMANN Y SUS CRÍTICOS.

En un interesante artículo sobre la doctrina trinitaria de Moltmann, Joy Ann McDougall explora precisamente la relevancia que posee la reflexión sobre la naturaleza de la relacionalidad intratrinitaria para la vida práctica, tal y como esa reflexión tiene lugar en el pensamiento de Moltmann. De acuerdo con ella, uno de los lugares teológicos sobre los que se proyecta la doctrina trinitaria sería la eclesiología (siendo los otros la vida ética personal, una teoría de la cultura o incluso la acción social).<sup>6</sup> Un teólogo que ocupa un lugar muy importante en el debate sobre la relevancia práctica de la teoría trinitaria sería, como lo acabamos de decir, Jürgen Moltmann.

Moltmann resulta muy interesante en este contexto porque él hace descansar muchos de los problemas que aquejan a la teología contemporánea en una suerte de olvido de sus fundamentos en una teoría trinitaria. De acuerdo con McDougall, la culpa de este descuido la tendría una cierta autocomprensión monárquica del monoteísmo, que Moltmann atribuye a la teología latina, y que subordinaría hasta tal punto al Hijo y al Espíritu Santo al Padre que se perdería con ello la inmediatez que es necesaria para que la fe se haga vida y acción, y no mera subordinación a normas o a la autoridad eclesial.<sup>7</sup> Por esta razón, Moltmann se ha abocado a la tarea de reconstruir una teología sistemática que recupere las implicaciones del Dios Trino para la vida práctica del cristiano y ha querido hacerlo enfatizando lo que ese Dios implica para la vida en comunión o *koinonía*. La Trinidad, así parece sugerirlo Moltmann, ofrece una imagen apropiada también para la comunidad humana, para las relaciones reales entre los seres humanos, en la medida en que también nosotros, como el ser de Dios, estamos constitutivamente orientados hacia otros.

Es precisamente aquí en donde McDougall encuentra críticas en las que vale la pena detenernos por un momento y que resultan oportunas para la reflexión que hemos emprendido. Las baterías cargan en dos direcciones opuestas. Por un lado, tenemos críticos como David Cunningham, que le reprocha a Moltmann mantenerse en un nivel especulativo y de abstracción

6 The Return of Trinitarian Praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian Life Author(s): Joy Ann McDougall. Source: The Journal of Religion, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003), pp. 177-203 Published by: The University of Chicago Press, 177 y 178.

7 Ibid., p. 178. Véase también, al respecto, Moltmann, *El espíritu de la vida*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1998, p. 330.

tal que, a la postre, vuelve a la reflexión trinitaria inaplicable del todo para comprender u organizar de un modo fecundo la vida de una comunidad cristiana.<sup>8</sup> El segundo tipo de reproche que McDougall recoge concierne al querer aplicar nociones que sólo tienen sentido como descripciones de la vida interior divina para llevar adelante una agenda social en la que no pueden tener aplicación, con lo que se compromete con ello la trascendencia y la soberanía de Dios en la historia.<sup>9</sup> Escribe McDougall a propósito de este segundo tipo de crítica:

*In his book Persons in Communion, Alan Torrance criticizes how Moltmann portrays the Trinity's relationship to the world. In Torrance's view, Moltmann ties God's being too closely to the progress of human history and, in so doing, compromises the transcendence and sovereignty of the triune God over creation. Torrance charges his Reformed colleague not only with immanentizing the trinitarian life but also with escalating the human being's role in salvation. He warns of "Pelagian tendencies" in Moltmann's messianic theology, especially in the way in which he depicts a person's "doxological participation in the transcendent triune life" as a task to be achieved rather than an "event of grace."<sup>10</sup>*

En un interesante ensayo intitolado "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity"<sup>11</sup> y referido también por McDougall, Karen Kilby pasa revista a los peligros metodológicos que acechan a los que se entusiasman por las implicaciones sociales de las doctrinas trinitarias. El teólogo que, para Kilby, representa ejemplarmente esta tendencia es, de nuevo, precisamente Moltmann. Le reprocha una ilegítima "antropomorfización" de términos que sólo pueden ser entendidos como analogías de una difícil comprensión de índole teológica, para apropiarse de ellos como modelos de relaciones sociales interhumanas.

Así las cosas, la pregunta que se hace McDougall es si las fuentes de esta comprensión trinitaria de la *koinonía* estarían fundadas en la tradición o es una proyección en una teología de la agenda socio-política de Moltmann.

La pregunta es importante. En efecto, un énfasis demasiado excesivo en la interpretación socio-política de la doctrina de la Trinidad corre el riesgo

8 Ibid., p. 179.

9 Ibid., p 180.

10 Ibidem.

11 Citado por McDougall, Ibidem.

de ocultar aquello que en la Trinidad no ofrece *meramente un modelo* de la comunidad que Jesús caracteriza como el Reino de Dios. No se trata de que la noción de *perichoresis*, por ejemplo, puede servir como ilustración de lo que sería deseable alcanzar en nuestras relaciones con el prójimo. Se trata de comprender, ante todo, que la comunidad cristiana sólo es posible entre personas que se han visto profundamente transformadas por la nueva vida en Cristo. Sólo una ontología puede dar cuenta de las posibilidades para la comunión que abre la profunda transformación interior. La pregunta crucial, pues, para poder defender a Moltmann, es averiguar si su comprensión de la Trinidad no es simplemente una proyección sobre los seres humanos de un determinado modelo de relación interpersonal. La pregunta de Kilby, tal y como la ve McDougall, es si la comunidad que tiene como modelo a la relacionalidad trinitaria tiene sus fuentes en la acción salvífica de Dios sobre los hombres o es simplemente una interpretación de la doctrina de la Trinidad desde una determinada agenda o proyecto político.

Mi tesis es que la diferencia de enfoque concierne al punto de vista que se privilegia en teología: bien sea el enfoque ontológico o bien el enfoque “estructuralista” o sociopolítico. Por esta razón, me parece, McDougall considera que una parte de la respuesta debe consistir necesariamente en la comprensión que tiene Moltmann del proceso salvífico. McDougall identificaría así en Moltmann una “ontología relacional del amor” apoyada en una comprensión de la salvación y del proceso de santificación de hombre de inspiración Ortodoxa: por lo tanto, apoyada en la noción de *theosis* o deificación del hombre.

No voy a entrar por ahora en el detalle de la argumentación de McDougall sino sólo señalar que la dificultad, percibida por ella y por otros estudiosos, del uso de la teoría trinitaria como modelo de la relacionalidad humana sólo puede resolverse al interior de un debate de carácter ontológico.

¿Cómo ha de entenderse esa ontología? En el libro que ya hemos referido, Paul Tillich define la pregunta ontológica como aquella que interroga por la correlación entre hombre-mundo. Por lo tanto, como ya hemos señalado, Tillich se ubica entonces en la perspectiva ontológico-existencialista del siglo XX, la única perspectiva que, ya lo hemos mencionado, ofrece una alternativa a la metafísica de índole realista. Preguntado por Walter Braune, uno de los fundadores de la Freie Universität Berlin, la Universidad Libre de Berlín, sobre cuál debería ser el lema espiritual de la nueva universidad, que se fundaba para reivindicar la autonomía de cátedra y como respuesta a las

presiones políticas que el régimen estalinista comenzaba a ejercer de modo creciente sobre las universidades berlinesas más antiguas, Tillich respondió: "Stellt in den Mittelpunkt die Frage: Was ist der Mensch?"<sup>12</sup>; en el centro estaría el ser humano.

La Iglesia constituye también para Tillich una forma de realidad que se distingue de otras realidades empíricas. A ella la llama Tillich, como hará Zizioulas después, "das neue Sein", el nuevo modo de ser.<sup>13</sup>

Pero ¿de qué realidad ontológica se trata? Si la fuente de la ontología de Tillich es el pensamiento de Heidegger (como lo es en Yannaras y en Zizioulas), entonces estamos aquí ante una ontología de tipo fundamental, una ontología que reconstruye la realidad ontológica de la persona recreada en Cristo. Si es así, no es posible utilizar la doctrina trinitaria meramente como un modelo del tipo de relacionalidad que sería deseable establecer con el otro, con el prójimo. La Trinidad no ofrecería así, pues, meramente un modelo de relación, sino una reflexión sobre el tipo de persona, de ser humano, de Dasein, que ha sido recreada en Cristo. Es por esta razón que Moltmann no puede responder los reproches que se han elevado en contra de su comprensión de las implicaciones de la doctrina trinitaria para la *koinonía* si no esclarece primero la posición que la noción de *theosis* tiene en su pensamiento.<sup>14</sup>

### 3. LA COMUNIÓN ECLESIAL HUNDE SUS RAÍCES EN LA ONTOLOGÍA

Recapitemos lo que hemos visto hasta aquí. En los dos apartados anteriores hemos tratado de dar cuenta del peligro que corre la eclesiología de olvidar sus fundamentos en una ontología cristiana a favor de modelos que reducen el campo de visión a un punto de vista meramente sociológico o político, así como de los esfuerzos concretos de algunos teólogos por recuperar esa dimensión (Yannaras, Zizioulas, Tillich). Ahora quisiera concentrarme en un interesante documento que permite analizar qué es lo que está realmente en juego al interior del concepto de comunión. Se trata del programa con el que Hans Urs von Balthasar abre la primera edición de la Revista *Communio*. Es un documento interesante, precisamente, por el esfuerzo que hace allí von

12 Ibid., p. XXVI.

13 Ibid., p XXXIV.

14 Lo que hace hasta cierto punto *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press LTD, London, 1985, Capítulo IX.

Balthasar para dotar a la eclesiología de la comunión post-vaticano II de una fundamentación ontológica. En este contexto, es notable que, en el comentario de Ratzinger a este documento que referiremos después, se destaque precisamente este punto como uno de los logros más puntuales de la reflexión de Balthasar. Estamos refiriéndonos aquí, pues, a puntos neurálgicos del debate eclesiológico post-Vaticano II, a un debate que lleva nada menos que a una disidencia de la revista *Concilium* a fundar *Communio en nombre de estas ideas* y no de otras.

En la noción de comunión cristiana, que Balthasar define a la manera primitiva no como la gran iglesia católica romana, la del “César convertido”, la de una Iglesia con pretensiones universales normativas, sino como un pequeño grupo, que “se define y cualifica desde Jesús” y que vive del amor manifestado en Cristo como una “pequeña barcaza”, que, enfrentada al mundo hostil como a un mar agitado, sin embargo llega a ser su levadura, se juega, entonces, una tensión básica.<sup>15</sup>

Balthasar define aquí, lúcidamente, esta tensión básica, originaria, en la raíz de la Iglesia cristiana como la “tensión entre Espíritu y estructura”, que “se conforman y se acoplan mutuamente”.<sup>16</sup> Se conforman y se acoplan mutuamente en la medida en que la universalidad normativa que define lo católico, así lo ve aquí von Balthasar, se proyecta como aspiración para todo ser humano. Pero se expresa como tensión, en la medida en que la misión evangélica se confunde con la colonización y la Iglesia contrareformista acentúa lo jerárquico-institucional frente a la comunidad de amor.

¿Qué es, pues, para Hans Urs von Balthasar, lo específicamente universal, católico, de la Iglesia de Cristo? ¿Qué es lo que ella dice que es precisamente y radicalmente *universal*? Sólo una antigua palabra puede dar cuenta de aquello que se fundó en Cristo: la *communio*. La Iglesia es, desde la antigüedad, nos recuerda, “*sanctorum communio*”, una comunidad de santos. Más aún: la Iglesia “santa, católica y apostólica” es una comunidad de santos.

15 Cfr. Balthasar, Hans Urs von, “Editorial. *Communio*: un programa” en *Revista Communio*, Año 1, Enero-Febrero 79, I/79, p. 12. Este editorial data de 1972 (estoy citando la primera edición castellana de una revista que había salido a la luz en alemán e italiano unos años antes, y cuyo editorial original los editores españoles reproducen). *Communio* nace por una disidencia de la revista *Concilium* y el punto central de discordia es, lo reiteramos, la percibida necesidad de tomar en serio las fuentes ontológicas de la comunión, en contraste con sus fuentes en la experiencia humana. Por esta razón, el Programa de Balthasar se esfuerza por destacar precisamente este punto.

16 Ibidem.

Pero la originalidad de la posición Balthasar reside en su definición de lo que es una comunidad. Esta consiste en un entrar con otros a realizar una tarea que sólo se puede realizar si uno se vincula efectivamente con los demás en tanto que personas distintas. No se trata, pues, de un mero estar juntos: se trata de estar juntos, parece decir von Balthasar, para construir una voluntad común. Esa voluntad se construye, dice, sólo en una congregación cuyos miembros dialogan y discuten entre sí en concilio y, por lo tanto, se exponen igualmente a la crítica en la búsqueda común de la verdad.<sup>17</sup> Por lo tanto, en la idea de *communio* de von Balthasar la unanimidad no está dada a priori. De hecho, la *communio*, por lo que se desprende de estas palabras, no es en modo alguno la presencia de una unanimidad de las conciencias, o de la opinión. La *communio* es congregación de personas *diferentes*, tanto más respetables mientras más es necesaria esa voluntad dialogante para lanzar puentes a los demás.

Ahora bien, prosigue Hans Urs von Balthasar, para que individuos sean capaces de dialogar deben compartir un fondo común, una misma naturaleza, un mismo ser. La comunión tiene, pues, un fundamento ontológico: no es un mero proceso de razonamiento que resulta de un movimiento voluntarista, por decirlo así. Sin embargo, ese fundamento ontológico tiene en von Balthasar un origen divino. No es mera naturaleza concreta en sentido del materialismo positivista, ni racionalidad dirigida desde la propia voluntad. Es, más bien, "...Logos divino que inhabita todo lo corporal", que "impregna" el espíritu humano y que les permite a los seres humanos abrirse recíprocamente.<sup>18</sup>

Pero este ser común no es, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, una suerte de "ontología de la comunidad", un fondo común que es naturaleza ciega, no reflexionada, es decir, *no hecha persona única e irrepitable*. Es un fundamento ontológico que constituye a cada individuo como persona libre y racional, es decir, crítica y dialogante con quienes son distintos de él:

*No es que lo personalmente libre y racional tenga sus raíces en un algo colectivo inconsciente, ya que en tal caso los individuos no se comunicarían en lo humano que los diferencia y los especifica a unos frente a otros. Tampoco radica en una 'naturaleza' que les aporte meramente planes materiales para construir luego una suerte personal diferente decidida individualmente y en*

17 Ibid., p. 14.

18 Cfr. Ibid., p. 15.

*la que luego cada uno queda y marcha en solitario. Lo grandioso en la idea antigua de la comunio humana universal presupone que precisamente lo humano específico y diferenciador –Logos como razón ‘libre’- es participado concretamente en común. Esto puede ser únicamente si los individuos participan en un principio en todo momento actual, ‘libre’, racional y divino, cuya ‘libertad’ (como superioridad frente a cualquier coacción) coincide con la libertad humana (como capacidad de seguir la ley del Logos o de la naturaleza universal).<sup>19</sup>*

Esta cita es extraordinaria por su profundidad. Veámoslo de nuevo: el principio de la *communio* diferencia por cuanto coincide con la libertad humana. Lo concreto desde el punto de vista ontológico, y que fundamenta la capacidad de las personas para ponerse de acuerdo comunicativamente, que es, en von Balthasar lo mismo que crear una comunión, *¡es la capacidad de diferenciarse como persona y tener una opinión que se expresa libremente!* Por lo tanto el principio que hace posible la relacionalidad de la comunión es la diferencia personal. La comunión es, pues, en von Balthasar la capacidad de realizar el verdadero ser de lo humano, que es ser persona libre, razonante, dialogante y crítica. La comunión no descansa, lo acaba de decir, en los fundamentos naturales que constituyen la especie y desde donde los seres humanos pudieran alcanzar un consenso basado en algo parecido a la idea de “intereses básicos” de Rawls, o de “capacidades” de Sen. Lo ontológico que es capaz de comunicar en el ser humano no reside en esa naturaleza especiada que tendría que ser, para que pudiera realizar la comunión basada en la pertenencia a una especie animal, de índole inconsciente. Lo ontológico es su condición de ser personas diferenciadas y reflexivas, personas plenas de vida interior consciente, libres en el sentido de que, por esto mismo, son autónomas, y desde allí es que puede ser posible pensar la idea de comunión, la idea cristiana de comunión.

La comunión que no se entiende de esta forma individualizada, diferenciada y personalizada, lo ve con claridad Balthasar, es en realidad el ideal de una comunión que se impone de manera totalitaria: “El ideal, que tan cercano se vislumbra que parece ya casi alcanzable con las manos, debe ser fuertemente aferrado y traducido en realidad a toda costa y con el empleo de todos los medios necesarios”.<sup>20</sup>

---

19 Ibidem.

20 Ibid., p. 16.

La comunión no puede construirse de manera impositiva. Es una gracia dada por un Dios que, desde una perspectiva ontológica, es comunión, “Comunidad”. Dado que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, compartimos con Él la misma estructura ontológica: el ser humano se lanza también hacia un horizonte de comunión más perfecta con otros seres humanos. El anhelo hunde sus raíces tan hondamente en el ser del hombre que el mero diálogo o la comunidad de bienes, escribe von Balthasar, son apenas pálidos medios con los cuáles pretendemos alcanzar la cosa misma, ese ser profundo de Dios.<sup>21</sup>

La comunión puede realizarse, pues, sólo de dos maneras: como expresión de una ontología fundamental que, como todo principio ontológico, no nos damos nosotros a nosotros mismos, sino que nos ha sido dado por Otro. O, en segundo lugar, la realizamos voluntaristamente nosotros mismos, salvándonos nosotros a nosotros mismos, por decirlo así, en la forma de una suerte de “comunismo evolutivo”, que lucha por ganar el logro final de la *communio*. Pero sólo el primero es un auténtico camino basado en un principio interno compatible con la libertad humana, que es consustancial con el amor (no puede haber amor sin libertad, como decía Sartre: amar es amar una libertad). El segundo camino, dice von Balthasar, busca allanarlo “por la fuerza”. En el cristianismo primitivo, la comunidad de bienes sólo es posible en el Espíritu, como coincidencia de intenciones (Hch 4, 32). Se trata de una posibilidad que está dada a priori como gracia y que contrasta con nuestras propias dificultades para vivir conforme a ella.<sup>22</sup>

La comunión no puede pretenderse porque, como insiste Balthasar, el ser quien se es presupone ya lo que uno es y puede ser desde una perspectiva ontológica, en virtud de la constitución de nosotros mismos por Dios como hijos en el Hijo: por esta razón, nuestro propio ser es para nosotros “indisponible”, para usar la expresión del mismo Balthasar.<sup>23</sup>

Esto significa sobre todo, para Balthasar, que la “excomunión”, como la comunión, es prerrogativa de Dios y no de la Iglesia institucional. Sólo a Dios compete saber quién ha sido excomunicado, quien se ha salido realmente fuera de la comunión.<sup>24</sup> La comunión exige y requiere que cada persona se

---

21 Ibidem.

22 Cfr. Ibid., p. 17

23 Cfr. Ibid., p. 18

24 Cfr. Ibid., p. 19.

consERVE como es y no se disuelva en la masa: la identidad de todos destruye la comunión.<sup>25</sup> La identidad compartida que se basa en naturaleza se comparte de modo inconsciente también, lo que recuerda las intuiciones de “sofíólogos” como Soloviev o la visión de la vida natural que aparece en el Libro de la Sabiduría. Ellos quedan fuera de la verdadera fiesta de la vida.

La comunión universal católica, prosigue Balthasar, es posible para nosotros por el “realismo de sus presupuestos”. Ya ha mencionado la realidad de la naturaleza ontológica trinitaria de Dios, que es un misterio. Esa naturaleza está al inicio de nuestra creación y ha sido recuperada para nosotros por la encarnación, que reconcilia al mundo entero con Dios. Finalmente, la *communio* se hace posible en la mesa eucarística, en donde tiene lugar una comunión “sacramental-objetiva” (Balthasar insiste todo el tiempo en el carácter ontológico de los fundamentos de la comunión y por eso agrega el vocablo “objetivo” a la noción de sacramento), en el que todos participamos en Cristo los unos con los otros. De este ámbito sacramental objetivo ha de brotar la comunión que nace del Espíritu Santo, que no avasalla la libertad sino que la hace posible.<sup>26</sup>

Que el Espíritu ha sido derramado sobre todos nosotros significa que ha sido superada la separación entre lo divino y lo humano, entre el cielo y la tierra. Ese muro ha sido derribado por Cristo. Por lo tanto, nada puede o, mejor aún, *necesita* ser impuesto por la fuerza. En el espíritu de la *communio*, que encuentra su mayor expresión en la eucaristía, todo lo que ha sido excluido puede ser de nuevo integrado, reconciliado con nosotros: ya nada puede separarnos del amor del Señor (Rom 8, 38).<sup>27</sup> Ya todo lo que estaba separado está reconciliado: esa reconciliación ha tenido lugar y lo que queda es vivir realmente esa reconciliación como comunión. Para von Balthasar, es desde la realidad de la comunión realizada que la Iglesia católica (precisamente: universal) puede entrar en diálogo con las Iglesias protestantes y ortodoxas y con otras religiones o con no cristianos. Y también, sobre todo, con el marxismo y comunismo, esa filosofía atea que quiere realizar la comunión sin contar con la comunión cristiana.

Pero, en todo caso, von Balthasar insiste que la comunión no es mera vivencia existencial que pueda realizarse sólo carismáticamente: “...jamás la

---

25 Cfr. *Ibidem*.

26 Cfr. *Ibid.*, p. 21.

27 *Ibidem*.

*communio* interhumana horizontal puede erigirse en criterio de la *communio* vertical instaurada por Dios por pura gracia.”

Sin embargo: “Siempre hay que suplicar nuestra realización de aquello que proviene de Dios; en todo momento hay que dar gracias por todo lo regalado; siempre hay que adorar con la alabanza en los labios la realidad de la *communio*.”<sup>28</sup>

La comunión es, pues, la posibilidad de la reconciliación de aquello que parece irremediamente separado. La bajada de Cristo a los infiernos abre la posibilidad del salir de cada uno de nosotros al infierno del otro (o que son los otros, para parafrasear a Sartre). La eucaristía *presupone* la bajada a ese infierno. Ningún diálogo puede rendir fruto si no se presupone igualmente la realidad de la *communio* realizada.<sup>29</sup>

En su comentario al programa que Hans Urs von Balthasar escribe para la primera edición de *Communio*, y que conmemora el veinte aniversario de esta importante revista, el otrora Cardenal Joseph Ratzinger señalaba que lo primero que resaltó del concepto para aquellos que estuvieron implicados en la fundación de esa revista, entre los que se encontraba él mismo, era el hecho de que la palabra *communio* “requiere la convivencia armónica de la unidad y la diferencia”<sup>30</sup>. La palabra todavía no tenía, evoca Ratzinger, la importancia que fue adquiriendo paulatinamente como una adecuada caracterización del tipo de eclesiología que debería expresar el espíritu del Vaticano II. Para entender lo que la comunión quiere decir hay que insistir, escribe lúcidamente Ratzinger, que no se trata de un concepto sociológico sino teológico y, más concretamente, *ontológico*. *La comunión descansa primero sobre la comunión entre Dios y los hombres*.

Y entonces, señala Ratzinger: no puede haber comunión sin una naturaleza humana común. Pero la naturaleza humana común, parece sugerir Ratzinger inspirado en la reflexión de Balthasar, es una condición necesaria mas no suficiente para la comunión. La naturaleza iguala, aplastando lo que es diferente y confrontándonos unos con otros como individuos que compi-

28 Ibid., p. 25.

29 Ibid., p. 26.

30 Joseph Cardenal Ratzinger, “Communio: a Program” en *Revista Communio*, 1992. Leído en la web el 5 de octubre de 2009. Disponible en <http://www.communio-icr.com/articles/ratzingerprogram.html>. Publicado también con el título “Teólogos del centro” en Ratzinger, Joseph, *Ser cristiano en la era neopagana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995, pp. 51 y ss.

ten para realizar su propia naturaleza, para prevalecer sobre los otros. Por lo tanto, sólo puede existir la comunión en tanto que somos no individuos, sino *personas*: sólo en tanto que personas podemos comunicarnos realmente, así reza el argumento de Ratzinger, porque sólo en cuanto personas podemos comunicar nuestra interioridad. Sólo en cuanto personas podemos “abrirnos” a otro. Y esto sólo podemos hacerlo, continúa el argumento, porque como persona somos por naturaleza relación que se abre a un horizonte más grande que nosotros:

*The all-embracing third, to which we return so often can only bind when it is greater and higher than individuals. On the other hand, the third is itself within each individual because it touches each one from within. Augustine once described this as “higher than my heights, more interior than I am to myself. This third, which in truth is the first, we call God. We touch ourselves in him. Through him and only through him, a communio which grasps our own depths comes into being.”<sup>31</sup>*

Dicho de otro modo: la condición que hace posible, para nosotros, la comunión con otros es la encarnación de Cristo, la disposición de Dios para abrirse al infierno del otro. La encarnación coloca la posibilidad de la comunión en Cristo en el Espíritu en el centro de nuestras vidas: sólo ella puede hacer posible para nosotros la constitución de una comunidad, es decir, una Iglesia. La Iglesia “viene de arriba”, nos vincula a Dios a través de Cristo (Jn 8,23), mientras que la Iglesia que se construye sólo horizontalmente y no cuenta con Cristo, prosigue Ratzinger, es una pura dimensión de alcances sociológicos:

*Even in pre-Christian literature, the primary meaning of communio referred to God and to gods, and the secondary, more concrete meaning referred to the mysteries which mediate communion with God. This scheme prepares the way for the Christian use of language. Communio must first be understood theologically. Only then can one draw implications for a sacramental notion of communio, and only after that for an ecclesiological notion. Communio is a communion of the body and blood of Christ (e.g., 1 Cor 10:16). Now the Whole attains its full concreteness; everyone eats the one bread and thus they themselves become one. Even in pre-Christian literature, the primary meaning of communio referred to God and to gods, and the secondary, more concrete*

---

31 Ibidem.

*meaning referred to the mysteries which mediate communion with God. This scheme prepares the way for the Christian use of language. Communio must first be understood theologically. Only then can one draw implications for a sacramental notion of communion, and only after that for an ecclesiological notion. Communio is a communion of the body and blood of Christ (e.g., 1 Cor 10:16). Now the Whole attains its full concreteness; everyone eats the one bread and thus they themselves become one.*<sup>32</sup>

Es por esta razón que el sacramento de la eucaristía es central para entender la comunión. Sólo cuando reproducimos el gesto de Cristo de abrirse o entregarse a nosotros es que nosotros podemos recrear esa realidad sacramental en una comunión real entre las personas. Pero Ratzinger recuerda la sabiduría con la que Balthasar rechaza la posibilidad de reducir la *communio* al grupo carismático que abandona la Iglesia institucional o burocrática. La verdadera catolicidad de la Iglesia reside en su capacidad de no quedarse en la mera experiencia carismática del grupo. Para Ratzinger, como para Balthasar, la comunión es genuinamente universal.

#### 4. CONCLUSIONES

En este ensayo he querido explorar la idea de que una eclesiología de la comunión requiere una fundamentación ontológica. Se trata de una intuición que no es obvia, dada la enorme influencia que distintos enfoques sociopolíticos, como Ratzinger lo señala en su comentario al *Programa* de von Balthasar, así como la definición de modelos que apuntan a un diseño de la institucionalidad de la Iglesia, han tenido en la idea de la eclesiología de la comunión. He dejado de lado, por razones de espacio, el análisis de esa fundamentación ontológica tal y como tiene lugar en algunos autores contemporáneos, especialmente de la esfera de la teología ortodoxa, que cuenta con sólidas bases para ello en el concepto de *theosis*. El punto para mí interesante es constatar que la noción de *theosis* pasa a ser reinterpretada en el siglo XX a la luz de la ontología fundamental de Martin Heidegger, y es así tanto en autores ortodoxos, como Yannaras y Zizioulas, como en autores de la esfera latina, como Paul Tillich y Karl Rahner (aunque en este último la *theosis*, que se define como opción fundamental, tiene lugar como discernimiento orante, por lo tanto, de un modo diferente a como se suele entender la idea de participación ontológica en la realidad divina).

---

32 Ibidem.

Así las cosas, la pregunta interesante es cómo ha de definirse la idea de comunión, a la luz de una fundamentación ontológica de este tipo. El importante documento de Balthasar, y la inteligente recensión que hizo Ratzinger, que justamente destaca aquello que es realmente importante allí, es una manera de comenzar a responder la cuestión.

## 5. REFERENCIAS

- Balthasar, Hans Urs von, “Editorial. Communio: un programa” en *Revista Communio*, Año 1, Enero-Febrero 79, I/79.
- Hart, David Bentley, *Atheist Delusions*, Yale University Press, 2009.
- McDougall, Joy Ann, “The Return of Trinitarian Praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian Life” en *The Journal of Religion*, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003), The University of Chicago Press.
- Moltmann, Jürgen, *El Espíritu de la vida*, Editorial Sígueme, 1998.
- Moltmann, Jürgen, *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press LTD, London, 1985.
- Ratzinger, Joseph, “Communio: a Program” en *Revista Communio*, 1992. Publicado también con el título “Teólogos del centro” en Ratzinger, Joseph, *Ser cristiano en la era neopagana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995.
- Disponible en <http://www.communio-icr.com/articles/ratzingerprogram.html>.
- Tillich, Paul, *Berliner Vorlesungen (1951-1958)*, editadas por Erdmann Sturm, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 1964.
- Yannaras, Christos, *Eros and Person*, Holy Cross Orthodox Press, Mass., 2007.
- Zizioulas, John, *El ser eclesial*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2003.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

### **ITER, Revista de Teología**

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.  
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA  
Telf. (0212) 261.8584. Fax. (0212) 265.0505  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org) [www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)  
Email: [revista.iter@ucab.edu.ve](mailto:revista.iter@ucab.edu.ve)

