

LA TEOLOGÍA DE LA PRAXIS EVANGÉLICA: ¿UNA TEOLOGÍA PARA EL SIGLO XXI?

“Muchos que parecen estar fuera, están dentro y muchos que parecen estar dentro, están fuera”
Agustín de Hipona

La teología de la praxis evangélica¹ constituye un libro de tal riqueza y prodigalidad de cuestiones que es imposible dar en una reseña meridianamente cuenta de lo que allí se trata. No es propiamente una síntesis sino una articulación novedosa y coherente de la reflexión teológica a partir de la verdad más elemental para los cristianos: "Qué Dios está en la cruz reconciliando el mundo consigo". Esta articulación abre interesantes avenidas y perspectivas para la teología del porvenir, no sólo para la teología de la liberación, sino para toda teología cristiana que con entera libertad, sin prejuicios de iglesias, confesiones o corrientes, se atreva sin miedo a explicitar y repensar la novedad del Dios Crucificado. La catolicidad de esta teología no consiste en ninguna sobrecarga barroca sino en el intento de subrayar la esencia de la fe cristiana universal presente en todas las iglesias, prescindiendo de las divergencias doctrinales y teológicas. Su carácter evangélico tampoco consiste en ningún fundamentalismo, sino en la consideración de que la Buena Noticia es el criterio respecto a la cual han de ser evaluadas todas las iglesias y confesiones.

Lo más importante es que nos obliga a todos a confrontarnos con la novedad del Dios cristiano, tomando en serio la fe cristiana, es decir, no como algo periférico, añadido, sino como algo central en nuestra vida. A los cristianos les invita a repensar y a dar cuenta a fondo de su fe perdiendo todo complejo de inferioridad y toda vergüenza ante el mundo, pues, por un lado, A. González contempla este recato como un miedo a ponernos en crisis y a crecer en nuestra fe y, por otro, muestra fehacientemente como el potencial más radicalmente liberador del evangelio se desvanece cuando los cristianos no se permiten afirmar más de sí mismos de lo que haría cualquier humanismo o filosofía. A los no cristianos les presenta, más allá de todo interés concordista, la verdad desnuda y original del Dios Crucificado que no deja de ser siempre una verdad sorprendente, inesperada, que rompe nuestros esquemas, por más que colme las aspiraciones de la humanidad.

El libro es una muestra de como para hacer teología nos tenemos que quitar el sombrero pero no la cabeza. Al contrario, en la teología cristiana, más que en ningún otro lugar, podemos invitar a las personas a preguntar y a pensar desde el momento que ninguna teología puede pretender abarcar al Dios cristiano. Y por eso, creo procedente empezar esta reseña por donde termina el libro. A. González acaba aseverando que más en teología que en cualquier otro lugar conviene aplicar el dicho de Wittgenstein: tirar la escalera después de haber subido por ella. Sólo así se puede permanecer en la verdad. Si toda teología es una burda conceptualización de un Dios que se ríe (esperemos que benévola) de todos nuestros balbuceos, en ningún lugar cobra tanta gravedad como en teología la invitación a la discusión, a la confianza y a la libertad, pues cabe sospechar que toda fosilización y dogmatización teológica acaba siendo una negación del Dios siempre mayor. H. Zarrt, después de recordarnos la increíble tensión que afecta al teólogo: "el teólogo es profesor de aquello en que otro fue Crucificado", nos da la definición más hermosa de esta vocación: "el que preside y anima el preguntar".² Si la teología y las Iglesias no preguntasen con entera libertad ¿dónde quedaría la fe? Y más preocupante todavía, la falta de preguntas podría esconder la idolatría, pues es sin duda obvio que cuando Dios se nos ha hecho demasiado conocido ya no es el Dios cristiano. La pregunta titubeante de muchos agnósticos y ateos podría estar más cerca del cristianismo que la respuesta aplastante de muchos creyentes.

Es muy importante advertir, como confiesa el autor al principio, que el libro es producto de una crisis teológica. Lo que allí se escribe es auténtico. No es el deseo de asombrar, de parecer novedoso lo que anima el libro, sino el impacto en el corazón de alguien, con todas las ambigüedades que se quiera, de la Buena Nueva. Teniendo esto en cuenta, nada sería más desatinado que leer el libro buscando argumentos a favor o en contra de una determinada teología, porque de lo que allí se trata es de poner en cuestión la dinámica de vida de cada uno y de las diferentes iglesias (comunidades) confrontadas con el evangelio, intentando prescindir de toda ortodoxia teológica. Como dice Pedro Casaldáliga la "Buena Nueva", ahora y siempre, sólo se puede anunciar si "procuramos no hacerle sombra al Evangelio, ni con nuestro protagonismo, ni con nuestra cultura, ni con nuestro miedo".³ Ni mucho menos con nuestra teología, deberíamos añadir. Por último, creo que podríamos decir que si la "y" ha sido la gran tentación de las teologías católicas, tendentes a reducir el cristianismo a un humanismo; el "solamente" ha sido la gran tentación de las teologías protestantes tendentes a endurecer algunos contrastes tan mortíferos como la "y". Entre la rigidez del "solamente" y la contemporización de la "y", en esta tensión ya insuperable, se mueve la teología fundamental de A. González.

1. La insatisfacción con las teologías del siglo XX

El libro empieza dándonos un interesantísimo resumen, al menos para los legos, de las elaboraciones teológicas del siglo XX y de los problemas y dificultades que se adivinan en cada una de ellas. Frente a la teología liberal, tendente a reducir el cristianismo a un mero humanismo religioso y moral, dominante en el ámbito protestante a principios de siglo, se produce con Barth y Bultmann una profunda ruptura en la que se intenta recuperar la radical novedad del mensaje cristiano. El programa de desmitologización de Bultmann pretendería explicar como puede surgir una fe auténtica no fundada en las cosas del mundo. Al eliminar el falso "logos" del mito, la falsa comprensión, lo que obtendríamos es una traducción del mensaje cristiano, entendido míticamente como una intervención sobrenatural en lo natural, en términos existenciales. Ello haría posible que hoy, para los hombres imbuidos en una mentalidad científica, el "evangelio" tuviera la

misma fuerza que hace 2000 años. La salvación y la fe cristiana consistiría en la posibilidad de una existencia auténtica frente a la existencia inauténtica que denuncia el propio Heidegger. Pero a diferencia del existencialismo filosófico, la vida auténtica, la vida en la fe desprendida del mundo y disponible para los demás, no sería algo que se pudiera conseguir por las propias fuerzas. Para Bultmann toda existencia auténtica fruto de las propias fuerzas o de la misma trayectoria del filosofar continuaría siendo una existencia inauténtica. Para acceder a una existencia auténtica sería imprescindible una iniciativa que vendría de fuera del hombre y de las cosas de este mundo. Y esta iniciativa es precisamente la iniciativa del amor de Dios plasmada en el acontecimiento de Cristo. En la muerte y resurrección de Cristo no entendida mitológicamente se haría posible una existencia auténtica.

El problema estriba en que Bultmann al cargar con la filosofía heideggeriana acaba contraponiendo dos ámbitos de realidad, la realidad empírica y sensible y la existencial. Dios actuaría sólo en este segundo ámbito. Para una mentalidad científica como la nuestra Dios no puede intervenir en el mundo empírico, por eso solo podemos encontrar a Dios en la palabra predicada y en sus efectos sobre nuestra existencia. La amenaza que aprecia A. González en este planteamiento es que se corre el peligro de convertir el mensaje cristiano en algo intemporal ajeno a la historia real y sensible. Además, si para el cristiano tanto la existencia como las realidades empíricas pertenecen al orden de lo creado, no se ve porque la posibilidad de una presencia de Dios se ha de circunscribir al sector "existencial" del mundo. La articulación entre naturaleza y gracia pende en Bultmann de un dualismo filosófico que limita la acción de Dios a un plano puramente existencial.

K. Rahner habría pensado de un modo más unitario la relación entre existencia y gracia. En el contexto del neotomismo el sujeto humano se movería siempre en un horizonte finito, pero estaría abierto a una interrogación que trasciende el mundo como totalidad, y que en último término, le sitúa en camino hacia Dios. Es su dimensión trascendental. La gracia de Dios nos podría ser comunicada porque ya en todo ser humano hay esta apertura o inclinación a la trascendencia que es parte de la gracia misma de Dios. En realidad, toda la creación es comprendida como una gracia de Dios y el ser humano, como parte de la creación, tendría ya una orientación existencial hacia la gracia. Entonces el conflicto fundamental ya no estaría entre naturaleza y gracia como en el caso de la teología clásica hasta el mismo R. Bultmann, sino entre gracia y pecado. Tanto la aceptación de la gracia como el pecado de su rechazo sucederían en la historia humana que se convertiría así en historia de salvación.

Esta salvación, la aceptación del amor de Dios, puede suceder en todas las dimensiones de la existencia, incluyendo las más profanas. La revelación está presente en toda la historia humana como una posibilidad ya operante, con independencia de que sea aceptado o no y de que sea explícitamente aceptada como revelación. Jesucristo constituiría la revelación definitiva de Dios. A. González reconoce que la reflexión de Rahner representa un momento esencial del legado teológico del siglo XX. La salvación ya no es un proceso intemporal al margen de la historia de la humanidad, sino que recorre toda la historia humana. Sin embargo, en K. Rahner sigue coexistiendo en el hombre lo natural y lo sobrenatural, la historia profana y la historia de la salvación. Por más que sean coextensivas en K. Rahner siguen habiendo dos historias. El problema es que no hay ninguna razón teológica que implique la distinción entre historia de la salvación e historia profana, sino que es un esquema filosófico el que impone esta distinción. Precisamente la teología de A. González mostrará la posibilidad de elaborar una teología cristiana sin necesidad de sostener la existencia de dos historias distintas. Otro de los problemas es que Rahner parte del carácter definitivo de la revelación de Dios en Cristo que es precisamente lo que una teología fundamental tendría que esforzarse por justificar. Es decir, tendría que mostrar porqué y en que sentido es Cristo la revelación definitiva de Dios. Estos dos problemas, la dualidad de historias y la necesidad de dar cuenta ante todos los seres humanos de las afirmaciones que se hacen sobre Dios, intentarán ser respondidos por Pannenberg.

Siguiendo la tradición idealista alemana Pannenberg considera que la verdad es ante todo coherencia. El grado de verdad de la teología cristiana se conseguiría mostrando su capacidad para explicar el mundo entero y la historia humana en su totalidad. La pregunta sobre la verdad de la religión cristiana se plantearía en el horizonte de la pregunta por la verdad de la historia en su totalidad. Pannenberg considera que la unidad de la historia se va formando a través de las tradiciones de los pueblos. Mientras los hechos brutos desaparecen de la historia, el sentido que a estos hechos se les ha otorgado permanece en el recuerdo y hace posible una conexión entre el pasado, el presente y el futuro. Todos los hechos, tanto históricos como naturales, adquieren así un sentido solamente por referencia a las tradiciones de un determinado pueblo. De ese modo, toda teología tiene necesariamente un carácter hermenéutico, porque se ha de insertar en el proceso constante de recepción e interpretación de las tradiciones. Para entender el sentido de cualquier acontecimiento aislado, tanto el historiador como el teólogo necesitan un marco general de interpretación, el cual solo tiene sentido desde una perspectiva universal de la historia. Pero una visión global solo es posible desde un presunto final de toda la historia. El cristianismo sería precisamente la concepción del mundo que satisfecería mejor las exigencias de unidad, universalidad e historicidad. Pannenberg acaba de ese modo con la dualidad de la historia de la salvación y la historia profana que hallábamos en Rahner. Y, además, Pannenberg intenta efectivamente justificar la verdad de la fe cristiana ante el tribunal de la razón situándose en el mismo plano que las demás creencias y no presuponiendo de entrada la verdad de la fe cristiana.

La primera dificultad que subraya A. González en Pannenberg es la concepción de la verdad como coherencia. Es una idea de verdad efectivamente muy problemática en la filosofía contemporánea, y, por tanto, terriblemente arriesgado hacer pender la verdad del cristianismo de esa concepción idealista de la verdad. La segunda dificultad es que se entiende que el dinamismo de la historia es ante todo transmisión de sentido. Se integra a Gadamer en una visión universal de la historia en su totalidad que difiere de Hegel por su apertura al futuro. Pero también aquí cabe preguntarse

si esto es lo más esencial de la historia. En X. Zubiri, por ejemplo, encontramos una conceptualización de la historia como transmisión tradente de posibilidades que correría anterior e independientemente de la tradición y el sentido que le dé cada pueblo. La tercera dificultad estriba en que al entenderse el cristianismo primariamente como visión de la totalidad, la muerte de Cristo, su modo de morir, no tendría la importancia que tiene la resurrección porque ella es, y no la Cruz, la que nos posibilita entender la totalidad de la historia y su sentido. Además, la verdad cristiana dependería siempre de que no apareciera otra explicación universal más coherente. Y, por último, al atribuir un papel protagónico a las naciones que pueden hacer valer esa visión de totalidad, la teología de Pannenberg y su uso hegelianizante de la hermenéutica filosófica, tenderían a legitimar el papel de occidente en la historia de la humanidad.

Frente a esta concepción totalizante y hegelianizante de la fe cristiana, las teologías de la cruz, especialmente la de Moltmann, nos mostrarían como la idea de una verificación histórica de la revelación no constituye ninguna novedad con respecto a la idea clásica de una verificación cosmológica. Es más, fácilmente podrían constituirse, como las aproximaciones cosmológicas tradicionales, en una "legitimación" de los más poderosos: la plenificación última de la historia coincidiría con el cristianismo. La cruz de Cristo, en cambio, nos revelaría mas bien un enfrentamiento entre Dios y el orden del mundo. La cruz haría imposible cualquier legitimación del orden establecido. A. González considera que E. Jünger sería quien más radicalmente se ha preocupado de sacar las consecuencias de la teología de la cruz para cualquier intento de justificar racionalmente los contenidos de la revelación. Y es probablemente este autor el más cercano a su elaboración teológica.

E. Jünger aprecia que el escándalo de la cruz no es que sea contrario a la razón, sino que la racionalidad de esta revelación no se fundamenta en el orden del mundo natural o histórico. La racionalidad de la revelación no se puede buscar en su capacidad para explicar la totalidad del mundo, sino en el modo concreto en que Dios se ha revelado. Si Dios es verdaderamente Dios, no es alguien cuya verdad pueda deducirse a partir del mundo. Al pensar a Dios con categorías helénicas estaríamos siempre en el riesgo de estar presentando un Dios no cristiano, que es justamente el Dios que se revela y se identifica con el Crucificado. En la filosofía griega Dios aparece como un artilugio metafísico y epistemológico de los sistemas. Dios se tiende a pensar como algo eterno, inmóvil, imperecedero, ajeno a toda potencialidad, dinamicidad, contingencia y perturbabilidad. También la teología negativa plotiniana participaría de estos presupuestos metafísicos en la medida en que sostiene que de la realidad de Dios, por ser necesaria e inmóvil, sólo se puede decir que existe y que es el "sobreser" superior a todo.

Sin embargo, lo más novedoso de Jünger, más allá de esta crítica tradicional al Dios de los filósofos, es su crítica al modo analógico, ya presente en Aristóteles, reivindicado por la escolástica para hablar de Dios. Normalmente lo que han criticado los autores protestantes es que la analogía tiende a reducir la diferencia entre Dios y las criaturas, pero Jünger critica exactamente lo contrario. Admite que en la analogía se habla de un Dios que es siempre mayor que las semejanzas que pueda haber. Pero el lenguaje analógico, al subrayar la diferencia de Dios respecto a las cosas creadas y contingentes, no hace más que dificultar la comprensión de la revelación definitiva de Dios en la cruz. Pues, justamente, el Dios que se nos presenta en la cruz es un Dios identificado con la caducidad, el devenir y la muerte. El Dios necesario puro e inmóvil de la metafísica no puede haber sufrido en la cruz. Si con Barth el problema de la analogía consistía en que no puede haber un conocimiento de Dios cristiano independientemente de la revelación, para Jünger el problema consiste en que la analogía, al subrayar la diferencia entre Dios y el mundo, imposibilita pensar un Dios que muere, que sufre y que llega a ser accesible a los hombres.

El pensamiento metafísico anclado en categorías griegas no puede pensar conjuntamente a Dios y la caducidad. La premisa de todo pensar metafísico sería la valoración negativa de la caducidad y precisamente contra esta desacreditación de lo perecedero y lo caduco hablaría la palabra de la cruz. En la cruz no se declara la inocuidad de lo caduco sino la insuperable seriedad de la muerte, el sufrimiento y las angustias humanas. El pensar metafísico no puede pensar la muerte real de Dios. Jünger hace así suya la posición de D. Bonhoeffer, para quien el ateísmo moderno, al destruir el Dios de la metafísica, abre las puertas para pensar al Dios crucificado que el cristianismo proclama. Dios se ha revelado en la finitud no para divinizarlos sino para hacernos más humanos. La filosofía nos lleva en último término al enfrentamiento con nuestra finitud y contingencia. Y la contingencia puede llevarnos tanto a la angustia como a la gratitud de quien experimenta la vida como un regalo de Dios.

La revelación es experimentable para Jünger en el horizonte de esta posibilidad de no-ser más que vanidad. En la cruz se nos manifiesta un Dios que es lo contrario del ser puro del que habla la metafísica clásica. Se trata de un Dios, que a diferencia de todos los demás dioses, ha asumido la nada en su propio ser. Esta asunción es precisamente el amor, una dialéctica entre vida y muerte, ser y no ser. El Dios cristiano es amor porque es un Dios que está en adviento, adviniendo a la nada. Y a este Dios sólo lo podemos barruntar a través de su advenimiento, a través de la analogía del evangelio. A diferencia de la analogía clásica donde se acentúa la siempre mayor diferencia de Dios cuando mayor es su similitud, la analogía del evangelio nos presenta un Dios tanto más cercano a nosotros cuanto mayor es su diferencia. La revelación de Dios en la cruz no viene a plenificar el mundo sino a cuestionarlo. El orden del mundo no puede ponerse en correspondencia con Dios. La auténtica correspondencia con Dios solamente es posible en la fe.

Con toda la radicalidad de esta teología A. González aprecia que sigue lastrada por una serie de presupuestos filosóficos incuestionados. Jünger parte de la prioridad del lenguaje y la palabra sobre la corporeidad y lo histórico. La palabra, antes de toda referencia a las cosas, es entendida como un acontecimiento direccional y apelativo que establece una relación entre dos o más personas. La "realidad" de Dios consistiría en que nos ha hablado, nos ha dicho su palabra definitiva en la cruz, acercándose radicalmente a la finitud humana para sacarnos así de nuestra angustia y de nuestro deseo de seguridad, posibilitando que seamos verdaderamente humanos, es decir, que nos entreguemos y amemos. Su

concepción direccional y apelativa del lenguaje le imposibilitaría apreciar la vinculación del lenguaje con las formas de vida o praxis humana. Y en consecuencia, la encarnación, la identificación de Dios con el Crucificado, parece consistir más en el anuncio discursivo del reino que en el reinado mismo de Dios en la cruz y en la praxis de Jesús. La palabra de Dios es la realidad entera de Jesús y no solo su discurso. Por este prejuicio lingüístico Jüngel no puede llegar a una comprensión radical de la identificación de Dios con la praxis, el cuerpo y los actos lingüísticos de Jesús.

Además, Jüngel, con toda su crítica radical a la metafísica occidental, sigue manteniendo viejas y persistentes adiposidades: la idea de que el mal consiste en una presencia del no-ser, de la negatividad o de la nada en el seno mismo del ser. Para los primeros teólogos cristianos fue una manera fácil de solucionar el problema del mal: si el mal es el no-ser Dios no tiene responsabilidad en el mismo. Pero desde el análisis zubiriano podemos afirmar que el mal no es negatividad sino un hecho positivo en el mundo tan real como el bien. Si el mal no es una nada, sino un hecho real, una teología de la cruz tendría su lugar propio no en una presunta experiencia de la nada, sino en la experiencia de la realidad del mal en el mundo. La respuesta de Dios al mal es precisamente el haber cargado con él en la cruz y no una especie de lucha de Dios contra la nada y la angustia. La distinción existencialista entre el ser y la nada, tan propia de autores protestantes, es también un constructo metafísico.

Por último, respecto a la teología de la liberación A. González subraya como gran mérito suyo el haberse tomado en serio la realidad positiva del mal, el significado teológico de la pobreza masiva de millones de personas y la persistente opresión de los pueblos en el mundo. La teología de la praxis evangélica reconoce la herencia y el testimonio heroico de miles de cristianos que han visto vibrar su fe en comunidades cristianas a la luz del evangelio. En la formulación teológica de A. González los dos pilares centrales de la teología de la liberación, el concepto de praxis y la perspectiva del pobre, siguen siendo decisivos. Es más, yo diría que adquieren, si cabe, mayor radicalidad. El mismo autor reconoce que es un libro escrito desde y tras la teología de la liberación buscando una salida a la crisis que esa teología ha sufrido. Y por tanto, posiblemente sea desde la radicalización de las intuiciones básicas de esta teología desde donde podamos acercarnos con mayor libertad a las formulaciones teológicas de A. González.

Sin embargo, A. González cuestiona algunas formulaciones intelectuales de la teología de la liberación. Los peligros que adivina en algunas de estas formulaciones son los de querer medir la revelación de Dios por el compromiso con los pobres sin ser medidos nosotros por ella y el de reducir el cristianismo a un humanismo. La noticia de la liberación definitiva acaecida en Cristo se tendería a confundir a veces con otras buenas noticias sin destacar la radicalidad novedad respecto a lo que diversos humanismos han entendido como tal. A pesar de lo decisivo que es prestar atención al pecado estructural de la humanidad esta teología habría pasado demasiado rápidamente por encima de las estructuras últimas del pecado que anida en el corazón de todos los actos humanos. Son precisamente la centralidad de la praxis y la perspectiva del pobre las que han llevado a A. González más allá de la teología de la liberación al descubrir la hondura de los males que pesan en los actos humanos y el modo como estos males determinan las estructuras opresivas, tanto individuales, como sociales e históricas, a que está sometida la praxis humana.

2. El recurso teológico a la filosofía

Tanto para A. González, como para X. Zubiri no sirve el fácil expediente de proclamar una teología libre de metafísica.⁴ Aun la misma Biblia está preñada de nociones metafísicas tanto helénicas como hebreas susceptibles de opacar el Dios Crucificado. En cambio, si tomamos la tradición metafísica en serio podemos por contraste comprender mejor la revelación del Dios Desconocido. Es este conocimiento filosófico el que le permite a A. González detectar muchos de los presupuestos filosóficos que lastran las diversas teologías. De hecho, es su praxeología⁵, su estudio analítico de la praxis humana de inspiración zubiriana, el que le permite superar algunas de las deficiencias de las grandes contribuciones teológicas del siglo XX, facilitando una comprensión más unitaria y completa de los contenidos fundamentales de la fe cristiana.

La praxeología de A. González tiene la virtud de situarnos de entrada ante una noción radical y no teórica de praxis. En la filosofía griega la teoría llegará a considerarse como la forma suprema de praxis (Aristóteles) tendiendo a valorarse aquellos actos como los contemplativos que tienen un fin en sí mismos. En la teología de la liberación se ha tendido a minusvalorar la teoría y a centrarse en los aspectos ético-políticos de la praxis heredando un tanto acríticamente la noción moderna de praxis. En la noción moderna de praxis prima la acción sobre el pensamiento y se entiende por praxis ante todo la actividad productiva y transformadora del mundo. A. González sostiene la primacía de la praxis, pero desde una noción radical de la misma que equidista tanto de la noción clásica como de la moderna. La praxis incluye todos los actos (teóricos, afectivos, contemplativos, volitivos). El análisis de todos los actos es el punto de partida radical del filosofar, el ámbito a partir del cual la filosofía tendría que descubrir toda otra verdad. La praxeología se convierte así en un ámbito siempre abierto donde se puede, en debate con otros, ir precisando una serie de hechos positivos e ir liberándonos permanentemente de presupuestos que a menudo atenazan las construcciones teóricas. Con su praxeología A. González da respuesta al problema del punto de conexión, a la pregunta por si existe algo así como algún asunto en los actos humanos, que tienda, todo lo indirectamente que se quiera, a Dios. Dios no podría acceder a nosotros sin algún tipo de apertura humana hacia el mismo. ¿Cómo podría percibir el ser humano una respuesta como respuesta si consciente o inconscientemente no está ya la pregunta?

La filosofía no es usada por A. González para integrar la revelación en una teoría general sobre Dios y el mundo, en una teoría de la historia, en una antropología o en una epistemología o metafísica. En este uso teológico de la filosofía siempre se corre el peligro de acabar supeditando a Dios a un esquema más general o a alguna construcción humana. Tampoco cree que la teología pueda rechazar la filosofía, pues esta posición ingenua lleva a la asunción acrítica de

ingentes presupuestos filosóficos. De lo que se trata es de utilizar a la filosofía para liberar a la teología de los presupuestos filosóficos que muchas veces inconscientemente la lastran. De ese modo, la filosofía deja de ser la sierva de la teología, se mantiene su radical autonomía, pero no se puede hacer teología sin un conocimiento profundo de la historia y de los métodos de la filosofía.

3. El problema de la justificación

El término "justificación" se refiere ante todo a la apertura de nuestros actos. Al no contar con una adecuación espontánea entre nuestras acciones y un determinado medio específico tenemos que ir ajustando nuestra acción a una determinada situación. De ese modo, una de las principales preocupaciones, implícita o explícitamente, del ser humano es la de saber cómo justificar su vida, qué es lo que le proporciona a sus actos un valor. Le importa saber si es "digno" ante sus ojos y los de los demás. Las diferentes éticas tratan de responder a lo que se considera que es el mejor ajustamiento a nuestra situación. El problema con las diferentes éticas, para aquel que se las tome absolutamente en serio, es que no siempre hacemos lo que consideramos debido. El fracaso moral da siempre una cierta dosis de angustia al Espíritu de Camello.⁵ Pero aunque lo hiciéramos, aunque a lo largo de nuestra vida tuviéramos un rotundo éxito en el cumplimiento del deber, surge siempre la pregunta de si realmente valió la pena. No es difícil que los esfuerzos para alcanzar la justicia, teniendo en cuenta el éxito de todos aquellos que no cuentan con ninguna suerte de escrúpulo moral y la brevedad de la vida, aparezcan como pura vanidad. ¿Porqué ser últimamente bueno? ¿Por qué hacer caso de algún mandato de la razón?

Toda suerte de fundamentaciones éticas están arrojadas a una paradoja mucho más grave que la naturalista. Es justamente la paradoja de la ética: cuanto más justos intentamos ser más injustos (desajustados) parece que nos hagamos respecto al mundo que nos rodea. Es una paradoja que ha subrayado muy bien S. Freud: "Si me pregunto por qué me he empeñado siempre en ser honrado, deferente hacia el otro y en lo posible amable, y por qué no he cesado de serlo cuando observaba que ello me dañaba, ciertamente no sé qué respuesta dar".⁷ Y es que la ética viene a parar al problema de la religación, al problema del fundamento de la alteridad de las cosas en su último fondo. La ética siempre parece tener un constitutivo carácter penúltimo.⁸ La alteridad en todo acto humano nos lanza a algo indeciblemente enigmático. Es el enigma de estar religados. La impronta misma de este enigma en el decurso de los actos humanos les confiere una constitutiva inquietud. Se trata de un hecho que está dado en toda aprehensión de lo real. Es lo que X. Zubiri designa como "religación". No se trata de ninguna religión ni de ninguna fe cristiana o de cualquier otro tipo, sino tan solo un ámbito de enfrentamiento con la ultimidad de lo real.⁹ La apreciación de este hecho le permite a Zubiri llamar la atención sobre la religación como un hecho universal anterior a todo sentido religioso. "De ese modo, los diferentes sentidos religiosos que aparecen en las diversas religiones- y podríamos añadir nosotros los sentidos no religiosos que aparecen también en la historia- no quedan nivelados por un sentido general, sino referidos a un hecho más radical que todo sentido."¹⁰ Otra consecuencia interesante es que las metafísicas que siguen una vía de solución teísta al problema de la religación no tienen ninguna razón para temer cualquier explicación sociológica o psicológica de la religión. Y las vías metafísicas ateas, panteístas o agnósticas no pueden pretender por su parte que el problema de la religación no les compete.¹¹

4. La justificación religiosa

Frente al carácter penúltimo de la ética no es extraño que el ser humano recurra a justificaciones religiosas de su praxis. A. González, siguiendo a X. Zubiri, entenderá que el carácter esencial de lo religioso está simplemente en que los diversos sentidos que puedan tener los sistemas de actuaciones religiosas (tradiciones, símbolos, imágenes, ritos, cultos, plegarias, sacerdotes, sagrado, no-sagrado, vacío, etc.) se refiere en todos los casos a la paradoja de la alteridad o poder de lo real. La historia de las religiones constituiría la respuesta que ha ido dando la humanidad a lo que se considera que es el fundamento último del poder de la alteridad. Las crisis religiosas individuales y colectivas provocarían nuevos modos de entender nuestra religación con el poder de la alteridad.

A. González considera que el fundamento del poder de la alteridad es también otro respecto de las cosas del mundo, no puede ser una cosa más. "Todo intento de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad, se ve lanzada más allá de toda alteridad y, por tanto, más allá de toda realidad."¹² La hipótesis cristiana sostiene que solamente un Dios totalmente otro es plenamente racional.¹³ En ese sentido el cristiano es perfectamente racional cuando aprecia que sólo puede pensar a Dios como Dios cuando Dios ha decidido revelarse a sí mismo. Ciertamente desde un análisis estrictamente filosófico la razón humana no sólo es racional cuando reconoce que el fundamento de la paradoja de la alteridad no es una realidad alcanzable por ella misma, sino también cuando considera que no hay ninguna alteridad total o fundamento de la alteridad. La duda escéptica, la cancelación de la remisión de la razón a lo totalmente otro, o la reducción de Dios a un objeto mundano no son menos racionales. De hecho, muchas de las pruebas clásicas de Dios fueron siempre pruebas razonables en manos de los creyentes. El argumento anselmiano, conocido más tarde por los filósofos como argumento ontológico, era una especie de prueba razonable en manos de un creyente como Anselmo de Canterbury. En ella, Anselmo constataba, lleno de admiración y de celo apologético, que si se hubiera comportado razonablemente hubiera podido percibir ya antes la realidad de Dios en la realidad del mundo. Hasta aquí no hay nada que objetar a las pruebas filosóficas de Dios. El problema empieza cuando se intenta imponer a otros de antemano con estas pruebas lo que a Anselmo se le ocurrió tardíamente.¹⁴ Entonces tanto la razón como la fe son enajenadas de su esencia propia. Desde un análisis estrictamente filosófico de eso que en la historia de la filosofía se ha convenido en llamar razón¹⁵ se puede afirmar que es más racional dejar abierta la cuestión y confesar la imposibilidad de una

resolución filosófica que cualquier género de dogmatismo ateo, agnóstico o teísta que pretenda que la razón nos lleva a negar a Dios, a negar que haya un problema de Dios o a conocer filosóficamente a Dios. A. González, con X. Zubiri, considera que no hay que desechar de entrada un cierto camino filosófico hacia Dios.¹⁶ De todos modos piensa que no hay que perder mucho tiempo en rodeos y que una teología fundamental contemporánea puede seguir el camino de preguntarse por la idea de Dios que surge directamente del encuentro con Cristo siempre que desbrocemos las tesis filosóficas a menudo no conscientes ni justificadas que lastran la teología.

En muchos casos el fundamento de la alteridad que encuentran las religiones cumple la función de garantizar una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados. Esta "garantía" es justo lo que A. González llama "ley". "Esquema" es todo aquello (ideas, perceptos, códigos, fictos y conceptos) que me sirve para entender las actuaciones presentes. El "esquema de la ley" alude a una estructura muy humana, demasiado humana, de nuestra praxis, por la que apelamos a alguna instancia, explícita o implícitamente, como garante de nuestras acciones y sus resultados: Dios o los dioses, lo sagrado, el destino del ser, la vitalidad, la razón histórica, la ley universal, mi conciencia, la evolución cósmica.... El "esquema de la ley" recubre un espectro mucho más amplio de lo que tradicionalmente se ha llamado justificación por las obras. Las diversas religiones no transformarían radicalmente la acción humana en la medida en que en toda su diversidad de cultos y de dioses siguen manteniéndose en el esquema de la ley y no llegan jamás a descubrir la posibilidad de vivir conforme al esquema de la fe. Es decir conforme a la gratuidad, la confianza, el amor y la renuncia a toda "garantía" respecto a la eficacia de nuestras acciones. También aquí el "esquema de la fe" es mucho más amplio que la justificación tradicional por la fe, porque afecta a todos los actos humanos y no sólo a los conscientes, interiores o existenciales. Las religiones nos garantizan que el seguimiento de una moral concreta, rito o ética racional, a pesar de la muerte, la fragilidad y el fracaso moral, no es vana y sin sentido, que al final al justo le ira bien. Aquí emprende A. González un interesante recorrido de las diferentes expresiones religiosas de este esquema en las religiones sacrificiales, la magia, el Popul Vuh, los Vedanta, los jainitas, el budismo, el Bhagavad-Gita y la religión Quetzalcoatlana. En diversas religiones históricas aprecia que ha habido intentos de liberarse del esquema de la ley, particularmente en el Bhagavad-Gita considerado el "evangelio" del hinduismo.

5. La justificación ilustrada y postmoderna

La ilustración habría intentado liberarse del esquema de la ley mediante la liberación de la religión. Libres de todo garante sobrenatural entre nuestras acciones y sus resultados no habría ningún esquema religioso de la ley al que someter nuestra praxis. Sin embargo, en Kant, por ejemplo, sigue presente Dios como un postulado que nos permite esperar en la otra vida una justificación plena de nuestra praxis. Y en muchos otros pensadores aparecen nuevas instancias laicas que cumplen el mismo papel que los dioses. Así en Hegel aparece una especie de garantía de un triunfo final de la historia. En M. Weber la importancia de una racionalidad instrumental o técnica para una liberación plena de la humanidad. Y en la ilustración conservadora el garante del buen fruto de nuestras acciones acaba siendo la persecución de los propios intereses egoístas.

La postmodernidad constituiría un intento tanto de liberarse del esquema de la ley religioso como del ilustrado. Nietzsche sería el más importante predecesor de la postmodernidad. Nuestras acciones no se valorarían por un sistema de premios y castigos, sino por sí mismas. La crítica de Nietzsche entrevió justamente la similitud fundamental entre la justificación religiosa y la justificación ilustrada de nuestra praxis. Pero es frecuente que el esquema de la ley reaparezca en la postmodernidad como una ideología de la vitalidad y del éxito. Yo me atrevería a decir que el psicoanálisis es entre las corrientes ilustradas la que más ha subrayado la imposibilidad de una autoliberación. Un psicoanalista podría ver en el esquema de la ley una especie de neurosis obsesiva de la humanidad y curiosamente no hay curación si el enfermo no "recobra" una especie de confianza primordial, una autoestima para la cual no hay autoliberación posible. Una terapia psicoanalítica presupone muchas veces una especie de confianza primordial en los seres humanos. En nuestra sociedad postindustrial y capitalista las personas se ven condicionadas más que nunca a buscar su justificación en sus propias obras, a vivir demostrando continuamente el propio valor. El psicoanálisis ha mostrado a la perfección como hay personas que se acercan a sus semejantes paralizadas por el miedo a sí mismas, convencidas de que no valen nada, mientras que hay otras que sabiendo perfectamente que no son dignos de ser amados, apenas se preocupan de ello, porque se saben amados.

A los ojos del psicoanálisis los seres humanos no podemos ser buenos simplemente porque nos esforcemos en ello. Al contrario, algunas personas, al esforzarse en ser buenas provocan los más graves daños en ellos mismos y los demás. Algunas corrientes y autores psicoanalíticos, por más que no sean creyentes, se hallan en condiciones de entender perfectamente bien el esquema de la ley como estructura última del pecado y como algo que concierne a la totalidad de la praxis humana. De algún modo, lo que el psicoanálisis nos muestra es que no hay posibilidad de autoliberación. El sueño de la ilustración, la restauración del paraíso, no puede ser resultado de nuestras propias fuerzas. La gratuidad no se gana. Este mismo descubrimiento hace que muchas terapias psicoanalíticas cuenten con una confianza última en los seres humanos y con una especie de catálisis que se producirá renunciando a la voluntad de planificar, de manipular y de dirigir, que permitirá el redescubrimiento de la persona detrás de la máscara.¹⁷ Podríamos decir que así como A. González reconoce el Bhagavad-Gita como el "evangelio" del hinduismo, el psicoanálisis podría ser reconocido como el "evangelio" de la ilustración, en la medida en que toca profundamente algo de la confianza y el perdón. A. González reconoce la presencia de la gratuidad en las relaciones interpersonales. La gratuidad es un dato que muestra la posibilidad de no ser justificados por los resultados de nuestras acciones. Pero este dato no puede utilizarse para mostrar la posibilidad de una autoliberación de la humanidad. Si la humanidad misma se autolibera la gratuidad no tendría nada

de gratuita: sería resultado de nuestra propia praxis. La gratuidad es un dato, pero es también un misterio para los cristianos, porque, si es verdadera gratuidad, no puede ser resultado de la autojustificación individual o colectiva ni un mecanismo especialmente astuto de los genes, la evolución o la sobrevivencia. Esta gratuidad, este amor, que transgrede allí donde aparezca y en el nombre de quien sea, el esquema de la ley, es lo que los cristianos reconocen como Espíritu Santo.

6. La religión de Israel

A González considera que la religión de Israel no consigue liberarse del esquema de la ley que subsiste dentro de un marco de Gracia. En la religión de Israel se mantiene una ambigüedad entre la idea de que el verdadero Dios se opone al esquema de la ley, y la permanencia de dicho esquema como modo de justificar nuestra praxis. La maldición de la ley no significa otra cosa que el vernos lanzados ya sea en términos religiosos o seculares al fracaso biográfico o histórico y a su interpretación como autoculpable al no alcanzar los resultados esperados. No nos es posible liberarnos por nosotros mismos de esta maldición. Particularmente interesantes son las lecturas que hace A. González del relato adámico y del Exodo.

El pecado fundamental, es que Adán y Eva al querer "comer los frutos" del árbol del bien y del mal pretendieron hacer suyos los resultados de sus acciones. El pecado radica en que el ser humano pretende justificar su praxis apelando a su propia capacidad de producir buenos resultados. Al querer ser hacer dueños del bien y del mal Adán y Eva introducen el "esquema de la ley". Es interesante comparar la interpretación de A. González con la de P. Ricoeur del mito adámico. La "falta" en P. Ricoeur consiste en no aceptar la finitud,¹⁸ pero de hecho en el paraíso los hombres también son finitos y mortales. En A. González el mal radical consiste en la pretensión de justificarnos a nosotros mismos por el fruto de nuestras acciones. El pecado fundamental de la humanidad es el rechazo de la gratuidad para vivir del propio esfuerzo. Creer a la serpiente significa creer que nos justificamos por los frutos de nuestras acciones. Adán y Eva han creído a la serpiente porque ésta les ha garantizado una correspondencia entre la acción y sus resultados. La paradoja del pecado consiste en que, queriendo ser iguales a Dios, en realidad no hacemos más que someternos a una criatura. Bajo el esquema de la ley la humanidad queda librada a experimentar el pecado fundamental: El resultado de nuestras propias acciones sobre los demás y sobre nosotros mismos.

El esquema de la ley introduce el dominio de unos sobre otros, el trabajo como un dolor sin término por la necesidad constante de producir para justificarnos y una relaciones utilitarias: la mujer necesita del varón para que su cuerpo produzca frutos, y cada uno de los demás para intentar que su acción luzca mejor. Los que quieren poder y admiración desean que los demás sean súbditos y admiradores, pero ya no amigos y compañeros. Toda la acción humana queda envenenada. La vida misma se convierte en una carrera desesperada para obtener resultados y la paga final es la muerte. Lo decisivo no es el hecho físico de morir sino el tipo de muerte: la muerte es el resultado último de todos mis esfuerzos. Una verdadera fatalidad para el que busca justificarse por la ley.

Respecto al Exodo A. González destaca que la solución del Dios de Israel a la opresión es muy diferente de la de los dioses vecinos. El amor especial de Dios por los pobres, ya se proclama en Egipto, en Mesopotamia etc. La Protección de los pobres servía normalmente para perpetuar el sistema político. La novedad de la salida de Egipto consiste en que para vencer la opresión se rechaza tanto la "compasión", como la violencia y la negociación. Las tres fórmulas ensayadas por Moisés resultan contraproducentes para la liberación de Egipto. El camino consistió en crear una sociedad alternativa a través de un "éxodo", una salida, y no a través de una reforma social. La nueva sociedad se crea al margen de la sociedad antigua con los antiguos oprimidos y es posible por la conversión sincera de los oprimidos al Dios verdadero.

7. El Dios Crucificado

Ante la universalidad del esquema de la ley y su permanencia o no erradicación definitiva en la religión de Israel, A. González se acerca a la praxis de Jesús para preguntarse en qué medida es liberadora respecto del esquema de la ley. A. González nos hace ver que en la praxis de Jesús los pobres no son idealizados, ni justificados por ser víctimas. Son desculpabilizados y evangelizados. No son responsabilizados de sus desgracias. El pobre no es culpable, el que llora no merece su sufrimiento, ni el que ríe merece su alegría. En la vida y la muerte de Jesús se rompe la más poderosa ideología de los hombres, el esquema de la ley. Los publicanos colaboracionistas son justificados y el irreprochable fariseo no. Todos reciben igual con independencia de su tiempo de trabajo. Dios rompe los cálculos de una justicia a menudo demasiado humana. El reinado¹⁹ de Dios irrumpe así en la historia.

Con la desaparición del esquema de la ley desaparecen en la comunidad de los discípulos todos los títulos de dominación. La comunidad fraterna de los discípulos es la sal de la tierra, la ciudad sobre el monte y entra en conflicto con las autoridades de su tiempo. Jesús es acusado de blasfemo porque bajo el esquema de la ley no puede entenderse que un pobre fracasado sea la revelación definitiva de Dios. La praxis de Jesús pone en peligro al templo y al sistema religioso de su tiempo y pone en peligro la hegemonía de Roma al reunificar Israel en un nuevo orden social y político. Ante tamañas provocaciones Jesús es colgado de un madero. Jesús sufre, grita y llora y al final muere perdonando. No pide un castigo para los culpables. Dios no interviene. Jesús muere como si efectivamente fuera abandonado de Dios. Dios no interviene ni para castigar a los malvados ni para liberar al justo.

Enfrentados a la cruz se presentarían en los mismos evangelios tres posibles configuraciones de la acción humana²⁰: La primera es la asimilación más genuina del esquema de la ley: Jesús es un impostor, el castigo fue justo y el esquema de la ley funciona correctamente en la historia. Es la lógica de los fariseos. La segunda posibilidad, crítica con el esquema de la ley más genuino, no deja de ser una recaída en este mismo esquema en la medida en que todo depende de los

esfuerzos y de la sabiduría humana. Es la lógica pagana encarnada por Pilatos. Jesús es un buen hombre, un hombre libre, incluso podría decirse de él que encarna la plenitud de lo humano, pero Dios no interviene en la historia o simplemente el Dios-amor no existe fuera de los corazones humanos. La radical alteridad de Dios y de su gracia no es más que un deseo. El amor sería exclusivamente una verdad humana. La tercera posibilidad es la del esquema de la fe. Dios mismo estaba en la cruz, Dios mismo ha sufrido la maldición de la ley. "Si Dios hubiera intervenido, Jesús hubiera sido justificado, pero todas las demás víctimas de la historia hubieran sido condenadas, pues aparentemente no se merecían la intervención de Dios. Si Dios muere en la cruz, se afirma su radical solidaridad con todos los pobres de la tierra. Pero al mismo tiempo se afirma que Dios no castiga a los malos. La cruz es por esto una oferta de reconciliación universal".²¹ En los labios de un pagano soldado del ejército invasor estaría naciendo la afirmación central de la fe cristiana: "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios" (Mc 15, 39). El Dios trascendente, absolutamente otro, el creador estaba en la cruz de Cristo. Dios colgado de un madero. Dios identificado absolutamente con Jesús. Dios sufriendo algo más grave que la misma muerte, la maldición de la ley. Es la respuesta a la aporía del mal para los cristianos: Dios estaba en la cruz solidarizándose con todas las víctimas. Las víctimas pueden reconocer que Dios no estaba contra ellos. Los verdugos pueden reconocer su propio pecado, sabiéndose perdonados por Dios. Si la justicia de Aristóteles consiste en dar a cada uno lo suyo, la justicia de Dios consiste en reconciliar consigo mismo a los pecadores no llevando cuenta de sus pecados. "Cristo nos ha liberado de la maldición de la ley" (Gal. 3, 13).

El Cristianismo es la fe en que la verdadera realidad del Dios totalmente otro se manifiesta en Jesús de Nazaret. El presunto garante del esquema de la ley (de la correspondencia de la acción con sus resultados) se ha convertido en la víctima de dicho esquema. Si Dios mismo sufre las consecuencias que, según el esquema de la ley, corresponderían a los pecadores, el esquema de la ley ya no puede justificar nuestra praxis ante Dios. Dios ha cancelado definitivamente el esquema de la ley. La aparente pasividad de Dios en el calvario sería su más activa intervención. En Cristo se muestra qué quiere decir la palabra "Dios" y la palabra "amor". Esta nueva idea de Dios es sin duda razonable puesto que no contradice los datos del mundo, pero no viene suministrada por los datos de ese mundo. Es un Dios que desborda todas las representaciones de las religiones y de la filosofía. El cristianismo es la explicitación práctica y teórica de la fe en el Dios Crucificado. Toda la historia de la dogmática no sería más que una explicitación (siempre abierta) de esa verdad elemental para el cristiano.

La identificación de Dios con Cristo atañería a toda su realidad individual, social e histórica. Sin una real identificación de Dios con Cristo no habría liberación del esquema de la ley. Pero si Dios se identificó con Cristo, la muerte ya no lo podía retener. La resurrección es una deducción de la cruz y no un añadido. Para la fe cristiana tanto la cruz sin resurrección como la resurrección sin cruz carecen de significado. Sin esa unidad no hay liberación del esquema de la ley ya que si se piensa la resurrección como un añadido a la cruz fácilmente se reedita el esquema de la ley: el justo es salvado, los otros muchos desdichados de la historia no habrían merecido una intervención salvífica de Dios. La resurrección no tiene testigos directos. El método histórico-crítico no puede negar propiamente la resurrección, sino en todo caso el que ésta sea accesible científicamente. La resurrección no es un hecho positivo accesible para cualquiera, mucho menos un hecho científico, pero el cristiano considera que es un hecho histórico real, en el sentido de un hecho acaecido en la historia. Si en la realidad histórica de Jesús sucedió algo excepcional y único a lo que no puede acceder el método histórico-crítico habría que diferenciar entre el Jesús real de la historia y el Jesús científicamente accesible con el método histórico. Si el peligro del querer afirmar el Cristo histórico por encima del Cristo de la fe es el de que este Cristo sea más imagen de su reconstructor que del Cristo terreno, el peligro de querer afirmar el Cristo predicado desprendido del Cristo histórico es el de minusvalorar la humanidad concreta de Jesús. Entiendo que uno de los grandes méritos de la teología de la praxis evangélica es esta radical unitariedad de su Cristología que evita tanto un decantado cosista y fundamentalista como un decantado simbólico y dualista de la encarnación de Dios.

Si Dios se identificó totalmente con la realidad de Jesús su cuerpo no puede ser retenido por la muerte. La resurrección corporal de Cristo tiene que ser afirmada por el cristiano consecuentemente con su fe en el Dios crucificado como un hecho real. Las apariciones designan así ante todo el descubrimiento de lo realmente acaecido en la Cruz. Desde la fe en la identificación de Dios con Cristo A. González va revisando todos los dogmas, librándonos de recargas barrocas innecesarias. La conceptualización trinitaria de Dios no es un problema metafísico sino un intento de expresar lingüísticamente el Dios revelado en Cristo. El Dios Crucificado es la gran Buena Nueva para las víctimas de la historia. Su desgracia no es consecuencia del castigo divino. La muerte y resurrección de Cristo rehabilita a las víctimas de la historia. No se niegan las posibles conexiones entre ciertos hechos y sus resultados. No se niega la conveniencia pedagógica de recompensar el buen comportamiento y de castigar el malo. No se niegan nuestras obligaciones jurídicas y la necesidad de impartir justicia humana, ni nuestras obligaciones éticas. Lo que se niega es toda ideología religiosa o secular que proclame a la víctima o al pobre como autoculpable y al que tiene éxito como bendecido por Dios. Lo que se niega es el pecado: vivir conforme al esquema de la ley.

La pregunta decisiva ya no es quien es mi prójimo sino "quién fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores" (Lc 10, 36). La verdadera relación con Cristo en la historia tiene lugar en nuestra relación con los pobres, pues si algo puede dejar entrever al Dios desconocido es su solidaridad radical con el destino de las víctimas. Los pobres son el criterio de la verdad del cristianismo. Sin embargo, los pobres no son Dios y Cristo si lo es. Cuando se tiende a diluir esta diferencia se tiende también a difuminar la radicalidad de la liberación de Cristo y a reintroducir el esquema de la ley: somos justificados por nuestro compromiso con los pobres. El compromiso cristiano con los pobres, incluso si llega hasta el heroísmo de dar la vida por ellos, puede mantenerse perfectamente bajo el poder del pecado. La idealización de los pobres además puede fácilmente desembocar en una idealización de sus presuntos liberadores. Citando a Ellacuría A.

González afirma que la Buena Noticia no convierte a los pobres en receptores agradecidos de nuestra caridad individual o política sino que los transforma en pobres con Espíritu (Mt 5, 3). "La buena noticia de Cristo tiene más potencial liberador que cientos de proyectos sociales y políticos bajo el esquema de la ley." ²² "El Dios de Jesucristo es tan radicalmente otro que ni siquiera ha querido ser, como todos los demás dioses, el garante de la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados." ²³ El Dios verdadero no es ningún ídolo de las religiones, cultural, social, no es el refrendo ideológico de ningún sistema económico, político y social fundado en el esquema de la ley.

El propio Jesús sería el iniciador de la fe cristiana que no consistiría en otra cosa que en un acto de confianza en el Dios que ha actuado en Cristo. En Jesús la fe se habría realizado de modo integral, por eso convendría según A. González hablar más de la fe de Jesucristo que de la fe en Jesucristo. La justificación ya ha sucedido por la fe de Cristo. La fe de los cristianos no puede ser considerada como un mérito que nos haga merecer la justificación. En la medida en que confiamos en que Dios ha anulado el esquema de la ley en esta misma medida somos liberados de dicho esquema. La justificación no acontece en el ámbito oculto y trascendente de la conciencia sino en el corazón de nuestra praxis. No es un mérito nuestro sino la obra de Dios en nosotros. La fe como nuevo esquema de justificación es un don de Dios insertado por él mismo en el centro de nuestra praxis. Se trata de la obra del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el Espíritu del Único Dios que sopla donde quiere. Es un Espíritu de vida que actúa en toda la creación y que posibilita anunciar algo que no se puede deducir de ningún saber humano: el hecho de que la muerte y la resurrección de Jesucristo nos ha liberado del pecado fundamental de la humanidad. Vivir en la fe de Cristo significa estar vinculado con el Padre de la misma manera que lo estuvo Jesús. La fe de Cristo expresa el momento objetivo de la justificación y la fe de los cristianos la llegada de esa justificación a nuestra praxis por más que entre los creyentes permanezca siempre una cierta lucha interior entre el poder del Espíritu y la persistencia de las vanas pretensiones de autojustificación.

8. La estrategia de Dios

El amor cristiano se concreta en comunidades e iglesias que van siendo liberadas del esquema de la ley. Las comunidades cristianas es el lugar donde se supera la pobreza, la opresión y la injusticia social. Así, la entrega a los pobres no es ya posible convertirla en el gran mérito de todos los grandes comprometidos. Ello implica necesariamente un contraste entre la iglesia cristiana y el resto de la sociedad. No se trata de una ruptura sectaria sino de un servicio al mundo. Se invita a todos los seres humanos a transgredir el esquema de la ley. Se intenta mostrar nuevas posibilidades de vida, no ya como mera especulación teórica, sino como posibilidad real. La realización de la auténtica justicia es una tarea que las comunidades cristianas comienzan ya en su propia praxis interna, sin delegar esta tarea en manos del Estado. De ese modo la iglesia no es primordialmente una organización internacional sino un entramado de comunidades cristianas locales que realizan fácticamente la justicia en su interior.

Es impresionante comprobar que en medio del mundo helénico en las asambleas cristianas participan esclavos, mujeres y extranjeros en igualdad de condiciones y ocupando en muchos casos puestos de dirección. También es impactante comprobar que las primeras comunidades no optan por los pobres sino que están integradas mayoritariamente por pobres. Son pobres. La integración de personas pudientes a las mismas indica una superación real y no meramente simbólica, de las diferencias sociales. A. González nos muestra como los dirigentes de las primeras comunidades eran elegidos y confirmados por la comunidad. La dirección no recaía en una sola persona, sino en un equipo de colaboradores. Jesús era entendido como el único sacerdote y la unidad cristiana sólo era posible en torno a Cristo siendo los obispos, presbíteros y apóstoles unos simples colaboradores en la obra común del evangelio. A. González considera que la causa de la división en las comunidades cristianas no fue la ausencia de un liderazgo monárquico, sino más bien la pretensión de un primado exclusivo. Solamente desde la renuncia a toda dominación es posible entender el compañerismo entre las distintas comunidades. Se trata de la estrategia más radical ante la pobreza y la injusticia porque apunta a la raíz de los males humanos en el corazón de la praxis. Es una estrategia que en definitiva exige un éxodo de todos los sistemas de poder fundados sobre el pecado fundamental de la humanidad. Ninguna autoliberación filosófica, política o psicológica puede sacarnos radicalmente del esquema de la ley.

El cristianismo se convierte así en una auténtica amenaza para los poderosos. Los sistemas sociales y religiosos no desean en absoluto que trascienda el anuncio de esta Buena Nueva. Menos aún que florezcan comunidades cristianas aquí y allá en las que se destierre el esquema de la ley como principio de relación. Los que durante toda su vida se han justificado a sí mismos mediante sus logros éticos y políticos, difícilmente están dispuestos a compartir el reinado de Dios con las prostitutas, los publicanos y los leprosos de nuestro tiempo. Los que disfrutaban de los sistemas económicos, sociales, políticos y religiosos fundados en el esquema de la ley difícilmente están dispuestos a aceptar una justificación gratuita de Dios. La muerte al esquema de la ley implica el conflicto con todas las instituciones religiosas, económicas y sociales fundadas en el mismo. Los cristianos no se oponen a las personas que viven bajo el esquema de la ley, sino a las estructuras idolátricas y opresivas que se levantan sobre dicho esquema.

¿Como sabemos que la respuesta cristiana, que pretende liberarnos del esquema de la ley, no es una mera ilusión? Creo que aquí el creyente, por más confiada que sea su respuesta, se mueve siempre en una cierta duda. Pero también siempre podemos razonablemente pensar que no es una ilusión desde el momento en que el mensaje cristiano no coincide con el mundo para legitimarlo y explicarlo sino que nos muestra cual es su último secreto y pecado. Desde la liberación definitiva en Cristo puede pensarse que cualquier liberación parcial ya sea en las religiones, en las expresiones laicas o en las relaciones cotidianas de todo tipo, participa a su modo de ella.

De ese modo, el reinado de Dios no pertenece exclusivamente al final de la historia, sino que se inicia ya en el presente en comunidades y personas liberadas del esquema de la ley. El reinado de Dios no se identifica con todo lo que se llama

iglesia sino con signos tan visibles como la esperanza, la igualdad, la fraternidad, el perdón y el amor. La plenitud del reinado de Cristo sólo es posible en virtud de una intervención gratuita de Dios al final de los tiempos. Para los cristianos la historia tiene un sentido, pero un sentido que no es inmanente como pensaron las filosofías ilustradas, sino otorgado por Dios. El Espíritu de Dios alcanza a toda la humanidad, pero no es posible determinar hasta qué punto las personas han sido alcanzadas por el Espíritu de Dios. Aunque las obras puedan ser indicios que nos sirvan para conocer la presencia de un árbol bueno, los cristianos no podemos juzgar. Incluso el servicio a los pobres puede hacerse bajo el yugo del esquema de la ley y de la autojustificación. La esperanza cristiana es que la última palabra sobre la historia no le pertenece al esquema de la ley. Liberados de este esquema podemos superar la angustia y el miedo por nosotros mismos para comenzar a vivir por los demás. La praxis humana queda libre para el agradecimiento y la celebración, y la pregunta sobre si merece la pena ser bueno pierde su sentido, porque fuera del esquema de la ley es posible realizar las obligaciones éticas sin esperar nada a cambio.

A diferencia de todas las visiones ilustradas de la historia, la historia humana, desde el punto de vista cristiano, no se explica a partir de los elementos presentes en su inicio, ni tampoco desde la plenitud final. La historia humana se ilumina desde su centro que es Cristo. La liberación ofrecida por Dios en Cristo no es una posibilidad humana. Es una iniciativa de Dios que trasciende todas las posibilidades humanas. Es una liberación que Dios ha ofrecido adaptándose a los dinamismos humanos de apropiación de posibilidades y que sigue abierta mediante la predicación de las iglesias. En la vida cotidiana, al igual que en las religiones y en los esquemas ilustrados, encontramos el afán de autojustificación, el deseo de poder y de prestigio, la envidia, la idolatría, las estructuras de dominio, la venganza etc. Sin embargo, sorprendentemente, también en la vida cotidiana aparecen diversas superaciones del esquema de la ley, acciones que no se justifican como resultado de los propios esfuerzos, sino por una confianza que posibilita la gratuidad, el perdón, la renuncia al reino de la medida y a llevar las cuentas y el amor. Allí donde el esquema de la ley es realmente superado es que está presente eficazmente la gracia. Donde hay “verdadero” amor allí está el Dios cristiano.²⁴ Y aquí el “verdadero” es muy importante porque éste se muestra en toda su radicalidad en la Cruz.²⁵ No todo lo que se llama “amor” dentro y fuera de las iglesias es necesariamente y siempre producto de la gracia de Cristo. Muchos amores se levantan sobre el esquema de la ley. Ciertamente la noción bíblica de amor no es para el cristiano una forma particular de lo que ya los seres humanos pretendemos haber entendido por amor, sino la verdadera medida y realidad de todo lo que llamamos amor tanto individual como socialmente.

Cuando la motivación última de nuestros actos en el esquema de la fe ya no son las frías consideraciones intelectuales, ni el ridículo intento de autojustificarnos, sino simplemente el amor, y aquí hay que andarse con cuidado porque esto no lo sabemos a veces ni nosotros mismos, aparece la libertad cristiana. Una libertad que no coincide con la antropológica ni con la filosófica como capacidad de autodeterminación. Se trata de una libertad radical frente a la ley, el pecado y la muerte. El amor es el secreto último de la gracia y la libertad cristianas. Los cristianos han sido liberados para amar. Al ser esa misma libertad un regalo nadie se puede gloriarse en ella. Nada tenemos que no hayamos recibido.

En definitiva, creo que la elaboración teológica de A. González se muestra tanto capaz de integrar algunos de los aspectos más importantes del legado teológico del siglo XX como de despejar algunas de las insatisfacciones y dificultades presentes en las teologías contemporáneas. A diferencia de muchas teologías protestantes está libre de todo dualismo entre lo existencial y lo empírico, y de todo dualismo en la concepción del mundo y de la historia. Y a diferencia de muchas teologías católicas no se necesita de ninguna comprensión totalizante de la realidad, ni de ninguna metafísica para insertar en ella el cristianismo. De lo que se trata es de liberarnos del esquema de la ley. “No quiero hacer estéril la gracia de Dios; pero si la salvación se alcanza por la ley, entonces Cristo habría muerto en vano” (Gal. 2, 21). La única verificación del Dios cristiano es una verificación indirecta y experiencial. Experimentamos que la opción cristiana distiende nuestra praxis y que nos puede llevar a la plenitud personal y a una radical libertad al extirpar la última raíz del mal y del pecado que anida en el corazón de la praxis humana. Los hombres y mujeres de todos los pueblos entregados a las consecuencias de sus propias acciones siguen esperando en el siglo que empieza esta “Buena Nueva”, el anuncio renovado del Dios Desconocido.

J. Corominas, Mayo 2000.

¹ A. González, *La teología de la praxis evangélica, Ensayo de una teología fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1999.

² H. Zahrnt *Dios no puede morir*, DDV 1970, p. 107.

³ Teófilo Cabestrero, *El sueño de Galilea*, P. C., Madrid, 1992, p. 139.

⁴ “La mentalidad del semita antiguo está respecto de la revelación en las mismas condiciones que un sistema metafísico”. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 29.

⁵ A. Gonzalez, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta, 1997.

⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Al. editorial, Madrid, 1997, pp. 53-54.

⁷ Citado por Zarnt, *op. cit.*, p. 128.

⁸ J. Corominas, *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Ed. Desclée, 2000.

⁹ Como insistirá A. González el análisis de Zubiri se realiza en un ámbito previo al que apunta la fenomenología de la religión que estudia por las constricciones de su propio método el sentido de lo religioso, al de la filosofía analítica que estudia el significado y al de las ciencias crítico-explicativas que buscan un fundamento de lo religioso más allá de nuestra aprehensión en factores sociológicos, psicológicos etc. A. González, *Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri*, Realidad 63, mayo-junio, UCA, San Salvador, pp. 293-306.

10 *Ibid.*, p. 295.

11 X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Al. editorial, 1984, p. 12.

12 A. González, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 136.

13 Desde una perspectiva cristiana A. González afirma que el fundamento de la alteridad real no puede ser una cosa mas entre las otras cosas reales del mundo. El fundamento del poder de lo real es también otro respecto de las cosas del mundo. Todo intento de pensar el fundamento de la alteridad como una cosa real entre las cosas reales del mundo no sería propiamente racional. La razón humana buscando el fundamento de la alteridad, se ve lanzada mas allá de toda alteridad y, por tanto, mas allá de toda realidad. El Totalmente Otro es el fundamento de la paradoja de la alteridad y el fundamento de nuestro carácter personal. Cuando tratamos de identificar el totalmente otro con alguna realidad concreta, le privamos de su total alteridad, en la que se funda en ultimo término nuestro carácter personal, y entonces el sentido de nuestra dignidad personal comienza a desvanecerse.

14 Para una consideración pausada de todos estos asuntos puede verse "Estudio preliminar del Prosligion" de Judit Ribas y Jordi Corominas en *Prosligion*, Tecnos, 1998.

15 J. Corominas, *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Ed. Desclée, 2000, p. 279 ss.

16 No sólo porque una posible "prueba" filosófica puede obtener al menos una idea general de la divinidad sino porque podría ser transitable el camino que sigue X. Zubiri. Zubiri rechaza la vía cosmológica y antropológica para acceder a Dios, pero considera que si la filosofía no se acantona en nociones griegas, podemos llegar por la vía filosófica al Dios de las religiones y no solamente al Dios de los filósofos. Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, op. cit., pp. 151-152. En X. Zubiri accedemos a un Dios que es absolutamente "de suyo". Dios no es diferente de las cosas existentes porque su esencia consiste en existir sino por ser absoluto "de suyo", alteridad total, fundamento de toda realidad. Al concebir así a Dios lo estamos concibiendo de manera negativa. Dios es distinto en todo de las cosas existentes y no hay ninguna magna noción (realidad, existencia, esencia) que pueda aplicarse a Dios y a las cosas. X. Zubiri se muestra tan crítico como Jünger de la analogía clásica, pero entre ésta y la analogía del evangelio afirma que cabe una analogía de lo absoluto, una analogía descendente donde al igual que en la analogía del evangelio se nos presenta un Dios tanto más cercano a nosotros cuanto mayor es su diferencia. La analogía del absoluto no es tampoco una escalera para acceder a Dios, sino el modo en que la divinidad llega a los hombres. ¿Cuál sería la novedad y el abasto de la analogía del absoluto respecto a la analogía clásica y respecto a la analogía del evangelio? Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, op. cit., p. 170 ss. Id. *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 168-171. A diferencia de X. Zubiri A. González considera que lo único que es accesible a la razón es el carácter absolutamente trascendente del fundamento. De la total alteridad del fundamento no se podrían deducir ciertos caracteres (personal, viviente, sentiente, inteligente...) como pretende Zubiri. Llama la atención que los caracteres que deduce X. Zubiri son justo los contrarios de Plotino. ¿Es porque no se acantona en categorías griegas o porque en el fondo presupone la revelación?

17 "El terapeuta tomando conciencia día tras día de la dificultad de cambiar la estructura interna de la acción, tiene necesidad de una legitimación venida del infinito para mirar con confianza, coraje y paciencia los años que pasan con pacientes rotos y aparentemente sin esperanza." E. Drewermann *La parole qui guérit*, cerf, París, 1993. p. 224. Su tesis doctoral sobre las estructuras del mal se acerca a la radicalidad del mal que plantea A. González.

18 P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, ed. Taurus, Madrid, 1982.

19 A. González prefiere hablar de "reinado" más que de "reino". Ello le permite distanciarse de la conversión de ese reinado en una simple utopía política, acentuar su carácter desestabilizador y dinámico; reconocerle a Dios su iniciativa y traducir mejor lo que significa malkut o basileía.

20 A. González "Dios y la realidad del mal" *Del sentido a la realidad*, Ed. Trotta, 1995, pp. 214-219.

21 A. González "Dios y la realidad del mal", *Del sentido a la realidad*, op. cit., p. 217.

22 A. González, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 304.

23 *Ibid.*, p. 397.

24 Nunca pueden estar de más aquí las impresionantes palabras de Pablo en las que nos recuerda que tanto la sabiduría, como las obras, como la fe no son nada sin el amor: "Aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuera tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy. Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve" (Cor. I, 13 ss.)

25 "But again it would be a complete misunderstanding if we were to derive a general definition of love from our view of Jesus Christ and of His deed and His suffering. Love is not what He *does* and what he *suffers*, but it is what *He* does and what *He* suffers. Love is always He Himself. Love is always God Himself. Love is always the revelation of God in Jesus Christ." Cf. Bonhoeffer, *Ethics*, 1967, p. 51.