

Praxis teologal evangélica

Antonio González*

Comencemos por recordar que, en la Teología latinoamericana de la Liberación, la praxis aparece como una de las dos grandes intuiciones, según Gustavo Gutiérrez; el autor peruano subraya que esas dos intuiciones son la perspectiva del pobre y la primacía de la praxis. Luego, vamos a tratar de decir qué se puede entender por praxis, que es la primera parte de nuestra ponencia.

1 La praxis

En la historia de la Filosofía, simplificando mucho, podemos decir que el primer gran concepto de praxis aparece con Aristóteles. Para el Estagirita la praxis se opone a la producción, es decir, él distingue entre aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas y aquellas actividades que tienen su fin fuera de sí.

Tocar una flauta, por ejemplo, es algo que se hace por el gusto de tocar la flauta. El fin de la actividad está en tocar la flauta, está en la actividad misma. A esas actividades, Aristóteles las llama praxis. Mientras que las actividades que tienen un fin fuera de sí mismas, como construir una casa o un barco, actividades que no son propiamente praxis, sino que son lo que se suele traducir como producción, la *poesis*.

Por lo tanto, praxis son solamente las actividades que tienen su fin en sí mismas y la más importante de ellas, para el Estagirita, es la teoría. La teoría es la forma suprema de praxis. Un concepto de praxis muy distinto del que aparece en la Modernidad.

En la Modernidad, pero ya en la Edad Media, la praxis se entiende como contrapuesta a la teoría. Se trata de la distinción ya medieval entre contemplación y acción, entonces la praxis se asocia a la acción y se contrapone a la contemplación. Este lenguaje de teoría y praxis se hace dominante en la Modernidad, lo que podemos ver en autores clásicos modernos, como Kant, y llega hasta nuestros días. Además de esa contraposición, en la praxis propiamente tal se incluye lo que Aristóteles llamaba producción, como podemos ver en el Marxismo – la construcción, el trabajo son praxis.

* Diretor de estudos e publicações da *Fundación Xavier Zubiri* – Madri/ Espanha. Doutor em Filosofia e Teologia.

E-mail: antoniogonzalez@zubiri.net

Por otro lado, podemos decir que la Modernidad también añade un componente subjetivo a la praxis que todavía hoy se hace muy presente, es decir, cuando se habla de praxis se habla de una determinación de un sujeto; se habla de la praxis desde el sujeto. Es el sujeto que determina las acciones, es el origen de las acciones. Eso ha llevado a algunos filósofos, como Habermas, a entender que la Filosofía de la praxis es una Filosofía de la subjetividad, porque se entiende la praxis como una determinación del sujeto: es el sujeto que se enfrenta al mundo y lo cambia.

Lo que acabamos de exponer serían concepciones usuales de la praxis. Pero podemos afirmar que, con el movimiento fenomenológico, con la Filosofía contemporánea, se nos abren otras posibilidades. Justamente aquí está la gran aportación de Zubiri. La Fenomenología propone volver a las cosas mismas; en esa vuelta a las cosas mismas, la Fenomenología practica la reducción. Destacamos que, cuando aparece la reducción fenomenológica en la obra de Husserl, alrededor de 1910, el autor no piensa la reducción como una vuelta hacia la subjetividad, sino una reducción a los actos mismos.

Con eso estamos delante de algo muy importante porque sitúa la praxis en el centro de la Filosofía o como el gran tema de una Filosofía fenomenológica, algo que también nos hubiera dicho el joven Marx, es decir, la praxis como objeto propio de la Filosofía.

En la obra de Zubiri encontramos también la posibilidad, aunque no completamente explicitada, de pensar los actos como actualizaciones de la realidad. La realidad se actualiza y en ella encontramos a las cosas mismas. A la vez encontramos una especie de tensión, o sea, las cosas surgen ante nosotros y ese surgir de las cosas no es, a su vez, una cosa. El surgir de las cosas no es una realidad en el mismo sentido en que lo son las cosas.

Las cosas tienen una alteridad radical, que Zubiri llama realidad. Porque está esa alteridad radical se nos transparentan, se nos transparentan – no nos aparece como una cosa – los actos mismos, el hacer mismo. El hacer mismo tiene una condición muy peculiar: si entendemos los actos como actualización de las cosas o como el surgir de las cosas, nos encontramos que los actos mismos no surgen, no son cosas que pueden ser vistas.

Dicho de otra manera: si la realidad es alteridad, si la realidad es otredad, si la realidad es alteridad radical, los actos, en los que la realidad se actualiza, o sea, la actualización de la realidad no es alteridad, sino inmediatez. Se trata de lo más cercano a nosotros mismos; tan cercano que es invisible. Podemos ver las cosas, pero no vemos el acto de ver de cosas. Los actos son tan inmediatos a nosotros mismos que no se ponen delante de nosotros, como la alteridad radical de las cosas, sino que tienen esa transparencia radical de la praxis.

¿Cómo entender, entonces, los actos? Usando a un concepto zubiriano: la actualización de las cosas. Pero como la palabra actualización contiene la noción misma de acto, tal vez resulta más adecuado usar la expresión aristotélica que dice “los actos son el surgir de las cosas” – *hypárchein tò prāgma*. *Hypárchein* es una palabra hermosa en griego porque se puede traducir literalmente por surgir – *hypo* y *archein*, es decir, regir desde abajo.

Estamos proponiendo otro concepto de praxis que incluye el conjunto de todos los actos en sus diversas estructuraciones. Los actos serían surgir de las cosas y la praxis, el conjunto de los actos. Eso tiene unas consecuencias: desde ese concepto de praxis incluimos la producción, pero incluimos también la teoría.

A la vez, al hablar así de praxis renunciamos a las consideraciones explicativas. Situamos los actos en términos de Filosofía primera, como lo hizo Marx al decir que la Filosofía es Filosofía de la praxis o incluso Descartes que sostuvo que lo más inmediato a nosotros mismos, aquello de que no podemos dudar es el *cogito* que es un acto. Pero lo decimos desde la Fenomenología que nos permite instalar la Filosofía primera en los actos y, por lo tanto, en la praxis, no la instalamos en el sujeto.

De esta manera el término praxis adquiere un significado semejante al que, en otras filosofías, se recubre la expresión vida o la expresión existencia. Se trata de lo más inmediato a nosotros mismos, es aquello de que no podemos dudar. Es el aparecer de todas las cosas, es *physis* (aparecer o surgir) de todas las cosas.

Instalada la Filosofía de praxis como Filosofía primera, evidentemente tendríamos que hablar aún de muchas cosas. Quisiéramos mencionar solamente una que nos parece muy interesante desde el punto de vista de la Antropología contemporánea o, si queremos, desde el punto de vista de la Antropología científica o comparada, cuando los antropólogos se preguntan por la diferencia entre el ser humano y las otras especies de primates superiores – los gorilas, los bonobos, los orangutanes, los chimpancés. ¿Qué es lo propiamente humano? Hay muchas cosas que son parecidas: los sentimientos, la capacidad de distinguir objetos, la capacidad de distinguir relaciones causales entre los objetos, la posibilidad de intervenir en el mundo, la posibilidad de una cierta técnica, que también la encontramos entre los primates superiores, la posibilidad del lenguaje.

Si no es en el lenguaje, si no es los sentimientos o en la técnica, ¿dónde está la diferencia, lo específicamente humano? Hay autores que, desde un punto de vista comparativo y experimental, les llama la atención la posibilidad de que los seres humanos funcionen en términos de un “nosotros”, es decir, hay actos, hay actividades, hay praxis que el ser humano

no puede entender más que una praxis compartida. Como ejemplo, cuando cantamos en un coro o cuando jugamos en un equipo los actos, la actividad no puede entenderse como actos, como actividad en un puro “yo”, sino en un “nosotros”.

Eso sería una diferencia interesante. El ser humano tiene esa capacidad de funcionar en modo “nosotros” que no parece existir de la misma manera en los primates superiores. Ese modo “nosotros” es el que nos permite pasar a las instituciones, que, sí, explicaría la enorme diferencia histórica y después civilizatoria de la humanidad.

No podemos entrar en eso, pero podemos anotar: la praxis permite el “nosotros”. La praxis no es necesariamente “yoica”, no es necesariamente subjetiva en el sentido de la Filosofía moderna, sino la praxis tiene esa dimensión que señala que es posible realizar actos compartidos. En español, por ejemplo, decimos “nos vemos” con una especie de reflexivo. En hebreo existe una forma verbal – el *hitpael* – que sirve para enunciar actos compartidos, que no es un acto “yoico”, no es un acto individual. Se trata de la existencia como posibilidad humana de los actos compartidos como aquello que nos distingue como especie.

2 La religión desde la praxis

¿Qué significa eso para hablar de religión y Teología? Para la religión es otro enfoque de la cuestión religiosa no centrada en la vivencia de lo sagrado, como lo hace la Fenomenología de la religión, sino centrado en las vivencias mismas en su generalidad, es decir, las vivencias como actos, en la cuestión de la fundamentación de esos actos. Es interesante explorar una Filosofía de la religión centrada en el concepto de praxis y la fundamentación de la praxis. ¿Por qué?

Porque aparece la posibilidad de considerar la vivencia de lo sagrado entre otros muchos actos, como los actos rituales o aquellos otros actos que entran en la relación con lo religioso. Tomemos como ejemplo la religión y la violencia o la religión y la política. Al situar la religión en el ámbito de la praxis, de la fundamentación de la praxis se abren otras posibilidades de comprensión de lo religioso que enriquecen una perspectiva puramente centrada en lo sagrado.

Es muy importante, en ese sentido, la experiencia de la retribución. Pareciera que la praxis religiosa entiende, busca la fundamentación de la praxis humana – de la vida humana – en una correspondencia entre la acción y sus resultados. O sea, se trata de entender a lo divino

– en un sentido amplio – como aquellos “poderes” que garantizan la correspondencia entre una acción humana y sus resultados.

El problema es que esa comprensión en la historia de las religiones se vuelve opresivo: aquellos que obtienen buenos resultados es porque han hecho algo bueno y los “poderes” han legitimado sus actos otorgando esos resultados adecuados. Por lo tanto, al que le va bien es porque es bueno, tiene el beneplácito de los dioses. Esa idea religiosa se convierte en una forma poderosísima de legitimación, que ha sido llamado de esquema retributivo.

También en la historia de las religiones aparece la protesta contra el esquema retributivo, la percepción de ese esquema como una rueda infernal de retribuciones, como se dice en la religión de la India. Surge también la búsqueda de distintas técnicas de liberación de esa rueda infernal. No podemos entrar en detalles sobre el tema, pero nos aparecerá la retribución si hablamos de Teología, que es nuestro interés en esta conferencia.

Así como la religión, la Teología puede ser enfocada desde la praxis. Ya decía Duns Scotto que la Teología es ciencia práctica. Pero contemporáneamente la Teología de la Liberación ha sido pionera y puesto por lo menos ese énfasis en la praxis en el inicio de la Teología. ¿De qué praxis estamos hablando? Por supuesto se puede hablar de la praxis social, de la praxis histórica, se puede hablar de la praxis eclesial.

Sin embargo, recordando lo que dice la Carta de Pedro, es decir, por Cristo hemos creído en Dios (2Ped 1,1-2), a la Teología le interesa especialmente la praxis de Jesús, entendida como praxis del Reino de Dios. Hagamos aquí un par de comentarios sobre ese trasfondo en la praxis del Reino, del Reinado de Dios.

3 Reinado de Dios y praxis

El Reinado de Dios no se tiene que entender como un *locus*, por ejemplo, el “otro mundo” o el “futuro”, la “utopía”, sino que hay que entenderlo, en primer lugar, como el “reinar” de Dios, como la actividad del Dios que reina. Eso es lo que permite que a Israel y después a Jesús que ese Reinado es posible en la historia, es posible en el presente ya desde ahora. En español Reino es un concepto más estático y lleva a pensar en un territorio, un lugar, mientras que Reinado es un concepto más dinámico y no lleva a pensar en un lugar, sino más bien en una actividad, en una relación.

¿Cuál es esa relación? Es la relación exclusiva, como es la percepción de Israel; la exclusividad del Reinado de Dios, que consiste precisamente que no hay Reinado cuando el

Pueblo de Israel está en Egipto porque allí reina a otro. La expresión “Reinado de Dios” aparece por primera vez en la Biblia en el cántico de Moisés cuando canta la victoria de Dios sobre Egipto y proclama ahora reina Dios para siempre (Ex 15,18) porque ya no reina el Faraón y porque hay un Pueblo.

Eso quiere decir que el Reinado de Dios es exclusivo y requiere un Pueblo. Además, el Reinado de Dios tiene una connotación inmediata que implica que tampoco reina Moisés, o sea, el Pueblo de Dios es un pueblo sobre el cual Dios reina directamente.

Se pone en cuestión, por lo tanto, los intermediarios; si Dios reina, no hay mucho lugar para la monarquía en Israel, que se va a convertir en un problema tiempos después del relato del libro del Éxodo. Si Dios reina, si Dios es el Señor, el amo, no hay lugar para la esclavitud (Lev 25,44-46). El fundamento para la esclavitud es que “yo” soy el señor, pero el Señor es Dios. Se cuestiona la monarquía, se cuestiona la esclavitud.

Además, si Dios reina, Dios es guerrero – cosa que también aparece en el libro del Éxodo – y pelea las batallas de su Pueblo. Israel no tiene que usar las armas; de hecho, es liberado sin usar una flecha, una lanza porque Dios pelea las batallas de su Pueblo. Es decir, Dios asume los roles de dominación – Señor, Amo, Rey, Guerrero –, pero como el Reinado de Dios es directo y exclusivo el efecto inmediato es un cuestionamiento de los roles de dominación en su Pueblo.

Luego, aparece la idea de un Pueblo de hermanos, de iguales. Surge la idea de un Pueblo donde las tierras vuelven a sus propietarios originales a ciertos años, donde se liberan los esclavos periódicamente, donde hay una serie de medidas para asegurar la no aparición de diferencias sociales extremas. Pero la estructura mental que está por detrás es fundamental: Dios reina directamente sobre su Pueblo, entonces no hay lugares para intermediarios o, por lo menos, ellos quedan cuestionados porque Dios aspira reinar inmediatamente. Eso, además, crea una sociedad de iguales.

Démonos cuenta de que eso es muy distinto de lo que aparece normalmente en la mentalidad religiosa y teológica, por ejemplo, en los mitos que aparece la idea de que, si Dios es rey, los reyes son un reflejo suyo, si Dios es amo, los amos son un reflejo de Dios, si Dios es guerrero, los guerreros son un reflejo de Dios. Eso es cierto, pero fuera de Israel.

En Israel la forma de pensar es distinta e indica que, por ser directo, el Reinado de Dios excluye otros reyes, otros señores, otros amos, otros guerreros. Se trata de un elemento muy importante y diferencia a Israel de los demás Pueblos, pero a la vez se convierte en un problema para la monarquía – para el Estado – y podemos leer la Biblia hebraico como el fracaso de la monarquía – del Estado de Israel, porque Dios reina sin Estado.

En Jesús encontramos a un Dios insurgente porque es un Dios que es acto puro, pero que no aparece entre las cosas. Precisamente en su invisibilidad cuestiona las formas de poder visibles. En él el Reinado asume algunos énfasis que ya estaban en el Antiguo Testamento, pero hay que subrayar que en Jesús el Reinado ha venido, se ha acercado. Dios está reinando, como se puede ver en la praxis del mismo Jesús.

El Reinado de Dios es una praxis y eso significa, en Jesús, que no hay espacio para reyes, señores, amos, guerreros. Tampoco hay espacios para terratenientes, porque Dios es el dueño de la tierra – elemento que ya estaba presente en el Antiguo Testamento, pero se hace presente con frecuencia en el esquema de muchas parábolas de Jesús. Dios no viene a legitimar la posición de los terratenientes, sino que viene a tomar posesión de lo que es suyo y excluir a los terratenientes.

Sin embargo, el trazo principal que el Reinado asume en Jesús es el hecho de que Dios es Padre. Luego, no llaméis a nadie de Padre (Mt 23,9) – la crítica al patriarcado, que es justamente lo contrario que dice la Teología feminista, es decir, si Dios es Padre, los padres quedarían legitimados; se trata justamente de lo contrario, si Dios es Padre, solo él es Padre. En la comunidad de Jesús, de hecho, tendremos cien veces más madres, hermanos, hermanas, casas, campos, pero jamás “padres” (Mc 10,30).

Si Dios se manifiesta en Jesús, si el Reinado de Dios se manifiesta en Jesús, los roles de dominación asumidos por Dios ahora se ejercitan de otra manera, o sea, desde abajo tal como Jesús los ejercita. En Jesús se ve qué significa ser Rey, Mesías, Dueño de la tierra, Señor, Guerrero; los roles de dominación que Dios había asumido en el Antiguo Testamento quedan cuestionados. Debemos decir algo sobre eso.

¿Dónde está Jesús en relación con Dios? Lo primero que hay que decir es que las comunidades cristianas interpretan las experiencias de la resurrección como una entronización mesiánica. Durante el ministerio de Jesús no quedaba muy claro si Jesús era el Mesías. Él mismo era ambiguo a la designación mesiánica porque no aspiraba al poder del rey y entendía al Reino como un Reinado sin intermediarios, como el reinar directo de Dios.

Por otro lado, en la resurrección Jesús ha sido declarado el Mesías como lo dice Pablo. ¿Qué significa ser Mesías? ¿Tendríamos, entonces, un ser intermedio entre Dios y la humanidad? Si ha resucitado, ¿dónde está ese intermediario? ¿Tenemos ahora un Reinado con intermediarios, o mejor, con un intermediario que es Jesús? La afirmación del cristianismo primitiva será que él no es precisamente un intermediario, sino que el Mesiazgo de Jesús, su reinar es el reinar mismo de Dios.

Él no es un intermediario, él está sentado a la diestra del Padre o, como aparece en el libro del Apocalipsis, está sentado en el trono mismo de Dios (Ap 4-5). No hay, por lo tanto, intermediarios. Si Jesús fuera un ser intermedio, todo el mensaje y toda la esperanza del Antiguo Testamento y de Jesús sobre un Reinado directo de Dios estaría negado. Lo interesante es que precisamente no se puede pensar a Jesús como un ser intermedio porque no sería ni divino, ni humano. De hecho, hay que pensar Jesús en la misma divinidad de Dios.

Esa es la razón, a nuestro modo de ver, por la que tan pronto en el ambiente todavía judío a Jesús se le sitúa en el ámbito de la divinidad de Dios. No se le puede pensar como un ser intermedio, no se le puede pensar incluso como otro poder distinto del poder de Dios. Su reinar como Mesías es el reinar mismo de Dios; no son dos Reinos, dos praxis, dos Reinados, sino que se trata de una sola praxis, la praxis de reinar de Dios.

Todo eso tendría consecuencias amplísimas que nos podemos mencionarlas en su totalidad. Pero démonos cuenta de que de aquí surge la Cristología “cristiana”, es decir, la idea de que el reinar de Jesús es el reinar mismo de Dios. Sin embargo, la Filosofía, la mentalidad occidental está acostumbrada a pensar en términos de sustancias o de sujetos. Luego, el tema de la divinidad de Jesús se plantea en la manera como introducimos en la sustancia de Dios a la sustancia de Jesús, como combinamos esas dos sustancias. Pero no es así con la mentalidad hebrea.

En esa mentalidad, que coincide con el planteamiento filosófico que nos hemos propuesto, el centro no es el sujeto, sino la praxis que está llena de densidad ontológica. Lo que, de hecho, tenemos es un acto compartido entre el Padre y Jesús, entre el Reino de Dios y el Mesiazgo de Jesús. Es un mismo reinar.

Las frases estándares en las lenguas indoeuropeas, como el español o el portugués, tienen como pivote el sujeto, que sostiene el verbo y los demás complementos. No es extraño, por lo mismo, que las filosofías occidentales suelen ser filosofías del sujeto o de la sustancia; o de las dos cosas, como en Hegel. Pero en la mentalidad hebrea el centro de las frases, más que el sujeto, es el verbo. Eso lo vemos muchas veces en las traducciones bíblicas “y fue Moisés”, “y dijo Abraham”, “y vino David”.

La frase empieza por el verbo y aquello que nosotros llamamos de sujeto es más bien un complemento suyo. Al mismo tiempo, los sustantivos en hebreo son como verbos petrificados. Tenemos a otra metafísica que es muy interesante para pensar la cuestión de la identidad de Jesús. No se trata de la identidad de sujetos o sustancias, sino una identidad de acto que es el centro de la ontología bíblica.

4 Teología y praxis

No podemos más que insinuar todo eso, es decir, desde aquí se puede repensar los grandes temas de la Teología como la Trinidad, en primer lugar.

Si se quiere pensar a la Trinidad, hay que hablar de un acto tripersonal, como el hecho de que Dios experimenta el abandono de Dios. Eso es lo que dice el mensaje de la cruz: Dios ha experimentado el destino de los supuestamente abandonados por Dios. En ese sentido, el reinar de Dios se nos muestra como un acto de amor: amor del Padre en el amor del Hijo.

Con eso podemos pensar a la Trinidad no como logramos combinar una sustancia y tres sujetos, sino pensarla como un acto, el acto de amar. El acto de reinar de Dios es su acto de amar que se realiza en tres formas. Se realiza como unión – el Espíritu Santo; Dios experimenta el abandono de Dios, pero sigue siendo Dios. El lazo de unión entre el Padre y el Hijo, como ya decían los Medievales, es el Espíritu.

Entendemos al amor como unión, pero también como entrega – el Hijo – y como origen – el Padre. Son tres formas de amor como originación, entrega y unión que corresponden a las tres Personas. En ese sentido, las Personas en Dios son relaciones en Dios, formas de amar de Dios. Como podemos fijarnos, desde la praxis se nos abre una inmensa perspectiva para pensar y repensar a la Trinidad.

En segundo lugar, podemos repensar la Creación. En el lugar de pensarla como una relación causal entre dos sustancias, es decir, la sustancia de Dios como causa eficiente que produce otras sustancias. Podemos pensar la Creación desde el acto puro de Dios, en qué consiste ese acto que en cuanto acto puro termina, libremente, en algo que no es Dios. Un acto en el que Dios permanece como aquél que no surge, pero pone algo que surge, pone el mundo.

Aquí, por ejemplo, se encajan todos los planteamientos de Zubiri sobre la fontanalidad de Dios, o sea, Dios como fuente. Es una metáfora distinta de la Creación que no recurre a la causalidad eficiente. Zubiri algunas veces la llama causalidad fontanal; en el Neoplatonismo, por otro lado, eso se llamaba causalidad formal.

No habría mucho más que hablar, pero hagamos una consideración interesante. El llamado Neoplatonismo tiene en sus orígenes a un judío, a Filón de Alejandría, contemporáneo de Pablo. Ese Neoplatonismo inspira a la Filosofía judía medieval, por ejemplo, el pensamiento de Maimónides que piensa así a la Creación, desde la fontanalidad de Dios a pesar de todo su Aristotelismo. El Neoplatonismo, al menos en ese aspecto de pensar a Dios como fuente, no

solo está presente en la Mística cristiana, sino que es el modo como la Filosofía judía pensó la Creación.

Lamentablemente, en otra parte de la Filosofía occidental, esa fontanalidad de Dios no se pudo pensar porque se entendió que la causa formal implicaba panteísmo. Luego, se pensó la Creación más en términos de causalidad eficiente. Pero pensar la Creación desde la praxis es pensarla desde el acto puro que es Dios, un acto que termina en cosa, en algo que no es Dios.

Finalmente, podemos repensar la Encarnación desde la praxis, algo que ya hemos estado hablando. En lugar de pensarla en términos de dos sustancias – la sustancia divina y la sustancia humana (*ousiae*, como decían los griegos) – que se unen en cuanto que poseídas por un sujeto – la segunda Persona de la Trinidad, podemos pensarla en las categorías que nos hemos propuesto. Pensar la Encarnación en términos de sustancias y sujetos ha sido muy usual en la tradición filosófica occidental, pero podemos pensarla desde las experiencias del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Habría que tomar la Encarnación como el acto de Dios de hacerse hombre, hacerse carne. Estaríamos, por lo tanto, ante un acto que es divino y humano a la vez, porque es un acto de hacerse hombre. Una manera de pensar la Encarnación, que infelizmente no la podemos desarrollar por completo aquí, la plena divinidad porque es el acto de Dios y la plena humanidad porque es un hacerse hombre. Con una ventaja que al pensar de esa manera no estamos ante un acto puntual, es decir ante la sola concepción de Jesús, sino que el hacerse hombre de Dios abarca toda la vida de Jesús.

Luego, en la Cristología es posible insertar la praxis de Jesús; su praxis pertenece al núcleo de la Cristología. Jesús caminaba por Galilea, abrazaba a los niños, sanaba a los enfermos, se cansaba, lloraba, eso todo es la praxis misma de Dios. En la Cristología no es posible olvidar el Mesiazgo de Jesús. Así como en Filosofía se habla del olvido del ser, en Teología hay que hablar del olvido del Mesiazgo de Jesús, de su carácter de Mesías.

¿Qué es el Mesiazgo? Es el acto de reinar, es lo que hace el Mesías; se trata de un reinar muy especial, como ya lo hemos mencionado, pero es el acto de reinar de Dios. Entonces, en el núcleo de la Cristología entraría, de esta manera, la praxis de Jesús. A la vez, esa praxis pertenece a la autodefinition misma de Dios, es decir, son los roles de dominación ahora transformados desde dentro.

La praxis de Jesús corresponde al hacerse hombre de Dios como acto de Dios. Ese sería otro tema que nos llevaría muy lejos en nuestras reflexiones, pero solo tenemos que destacar que desde la praxis de Jesús es posible repensar los grandes temas de la Teología o, mejor dicho,

desde su praxis estamos obligados a repensar los grandes temas de la Teología. Sobre todo, cuando tenemos presente a la praxis no solo como algo que hace un sujeto, sino la praxis desde su densidad metafísica que hemos obtenido filosóficamente y de la base bíblica, incluso de las estructuras de la Metafísica hebrea.

5 Praxis evangélica

Todavía nos queda hablar algo de lo evangélico, al fin estamos reflexionando sobre una praxis teológica evangélica. ¿Qué quiere decir evangélico? Claramente no estamos hablando de denominaciones protestantes o de los consejos evangélicos, especialmente en el mundo católico cuando se refiere a la vida religiosa.

Estamos hablando desde sus raíces, es decir, como buenas nuevas que no dicen lo que tenemos que hacer. Una buena nueva que nos dijera lo que tenemos que hacer sería, de hecho, una mala noticia, no sería una buena noticia. Las buenas nuevas comienzan por lo que Dios ha hecho. Entonces, todo lo que hemos dicho ha sido hablar de lo que Dios ha hecho, ha sido hablar del Reinado de Dios, ha sido hablar de la praxis de Jesús. No se trata de lo que nosotros tenemos que hacer.

Esto tiene una dimensión profunda porque toca al núcleo mismo de nuestra praxis, es lo que decíamos antes. El ser humano religioso para fundamentar su vida apela a esos poderes que garantizan una correspondencia entre la acción y sus resultados. Todo poder histórico, todo poder humano es de ese tipo: el poder político, el poder económico, el poder militar, el poder financiero, incluso el poder religioso.

Todos esos poderes afirman que si uno hace tales cosas va a conseguir esos resultados; además se afirma a sí mismo como poder porque es el que garantiza a uno que si hace esas cosas, va a obtener esos resultados. Esta es la lógica retributiva que legitima los poderes de este mundo, pero a la vez es una lógica opresiva, es decir, hace que uno pase toda la vida tratando de producir resultados. En último término llega a ser una lógica esclavizadora en su voluntad de autojustificación.

La buena noticia es que esa lógica retributiva ha sido anulada en Jesús. Si Dios estaba en Cristo, si Jesús se ha identificado con Dios, si Jesús pertenece al acto puro de Dios, entonces Dios estaba en la cruz reconciliando el mundo consigo. Dios estaba en la cruz destruyendo la lógica retributiva porque al supuesto poder garante, que tenía que garantizar que a los buenos les va bien y a los malos les va mal y, por lo tanto, a los que les va bien son buenos y a los que

les va mal son malos, le fue mal. Él estaba en la cruz crucificado, luego la lógica retributiva queda anulada desde su interior.

Entonces, ¿qué sucede en la cruz? Lo dice la Carta a los Colosenses: él destruyó el acta de los decretos que había contra nosotros, destruyó la lógica retributiva en la cruz e inmediatamente hizo pasearse derrotados los poderes de este mundo, los exhibió porque exhibió su lógica interna que es la lógica retributiva, la lógica de la autojustificación (Col 2,14-15).

De esta manera se ve la conexión directa entre las buenas noticias del Evangelio, lo que Dios ha hecho, con lo que Dios ha hecho con la liberación de la praxis humana a través del cuestionamiento de todos los poderes. Con eso podemos volver a la praxis de Jesús y afirmar que fue libre de retribución: la llegada del Reinado de Dios es gratis, no se basa en nuestros méritos.

Jesús cuestiona la retribución continuamente: somos siervos inútiles (Lc 10,17). Insiste que no podemos gloriarnos de un sistema sacrificial que se basa en méritos y en retribuciones como el sistema del templo por él mismo cuestionado. Enseña que el perdón es la ruptura de la retribución, incluyendo el perdón de las deudas que al fin corresponden a una estructura de retribución. Renuncia a la violencia y al Estado, que es el poder que puede decir que, si uno no hace tales cosas, va a ser castigado; en ese sentido, el Estado es el monopolio de la violencia coactiva que funciona, dice Pablo, como vengador.

Tampoco acepta la retribución de invitación a banquetes, insiste que sus discípulos no deben invitar a quienes les pueden retribuir la invitación (Lc 12,14). Jesús cambia la idea de justicia: todos reciben lo mismo, aunque hayan trabajado más o menos (Mt 20,1-16), enseña con eso la igualdad, la no retribución es lo que posibilita una radical igualdad. Del mismo modo podemos hablar de sus maneras de resistir a Roma. La no retribución atraviesa la praxis de Jesús.

¿Qué es esa no retribución? Es la praxis abundante, generosa, que no mira los resultados, que no devuelve mal por mal, sino que devuelve bien por mal. ¿Qué es, entonces? La gracia. Es la praxis sobreabundante que vemos en Jesús, eso es lo que queremos decir con lo evangélico, con la praxis evangélica de Jesús: la buena noticia de la gracia liberadora que destruye todo intento de autojustificación. Esa buena noticia es la que nos justifica gratuitamente, como diría Pablo, que nos libera de la lógica retributiva.

No es un mérito nuestro, no se trata de algo que podamos hacer a base de meditaciones o esfuerzos ascéticos, como a veces se ha intentado, sino la gracia es ruptura con la lógica cárnica y, en definitiva, es Dios mismo en nosotros. Por lo tanto, solo podemos pensar la gracia

como obra del Espíritu Santo en nosotros, que no es otra cosa, sino la radical liberación. Ya no vivimos nosotros mismos, sino Dios vive en nosotros; es él que nos permite vivir la vida abundancia de la gracia.

Conclusión

Con eso, hemos tratado de dar una perspectiva general de praxis teologal evangélica. Seguro hay muchas cosas que no han quedado del todo claras, lo que es inevitable porque ha sido un recorrido muy rápido. Sin embargo, por lo menos, lo que hemos presentado nos muestra que la perspectiva de la praxis está llena de posibilidades para hacer Teología de maneras nuevas.

Decíamos que la Teología de la Liberación es la perspectiva del pobre, ahora también podemos decir porqué. Dios se nos ha mostrado como el cuestionador de todos los poderes, porque todos ellos se basan en la lógica retributiva. Se nos ha mostrado como el Dios que reina directamente, que cuestiona todo intermediario; se nos ha mostrado como el insurgente. Tal vez sea una muy buena expresión para hablar de Dios, la mejor traducción de su nombre, es decir, Dios como el que está, pero que no es cosa, que no se puede cosificar, pero, aunque no se le puede cosificar, está presente como insurgente, como el que cuestiona todos los poderes.

¿Quién es el pobre? Es aquel que está limitado a la hora de auto justificarse, de auto fundamentar su vida, de presentar grandes resultados, sea por su pobre económica o de otros tipos. Las buenas noticias del Evangelio son que la praxis de Dios en Jesús destruye los poderes y crea la aspiración de igualdad y de justicia. Pero se trata de una igualdad y una justicia que empiezan ya desde ahora; no es una igualdad y una justicia que tienen que esperar a que las personas correctas estén en las posiciones políticas correctas. Ya desde ahora es posible vivir de otra manera, ya desde ahora el Reino es posible.