

Postulación de la dimensión absoluta o de la gratuidad

A la luz del análisis estructural de la praxis de
Antonio González

J. Amando Robles

Dada la trascendencia humana y científica del tema corbiano: la postulación racional de la dimensión absoluta, es científicamente estimulante encontrar convergencias fundamentales a este respecto, aunque no sean totales, en otros autores. Más aun cuando éstas se dan en planteamientos científicos concebidos y desarrollados con propósitos y enfoques bien diferentes, como es el análisis estructural de la praxis realizado por el filósofo Antonio González¹. No sólo es científicamente estimulante, sino, como pasa siempre en semejantes casos, ocasión científicamente anhelada para contrastar, aprender, integrar y avanzar en el planteamiento así confirmado.

De todo el análisis estructural de la praxis realizado por González, a efectos de nuestro interés de mostrar convergencias que se dan en puntos muy importantes, nosotros nos vamos a limitar aquí a tres momentos del mismo: la ocurrencia del acto y su naturaleza radicalmente diferente de las cosas que en el mismo se hacen presentes, la justificación necesaria de las acciones humanas o la universalidad del esquema de la ley y su limitación en términos de justificación, y la alteridad real de las cosas o la realidad más allá de ellas a la que la alteridad real remite. En los tres momentos la postulación racional de una realidad más allá de toda realidad,

¹ Este análisis, que retoma en sus obras *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae: Santander 1999 y en *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?*, Bubok: Madrid 2010, lo desarrolla sobre todo en su obra *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta: Madrid 1997.

y por tanto más allá de la razón apuntando a la dimensión absoluta, es un hecho. Pero previamente a dar cuenta de ello, se impone un primer momento sobre la motivación del autor y la naturaleza de su análisis, fuente ésta de una primera convergencia con el planteamiento de Marià Corbí.

Motivación y análisis

De Antonio González siempre se destaca, y con razón, su vinculación intelectual filosófica, e incluso institucional, con el pensamiento de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. En la obra de Zubiri ha bebido su pasión por la realidad, por cómo se funda y por cómo acceder con rigor filosófico a ella. De Ellacuría recibió su pasión por la realidad social y política, y por un conocimiento fundado de la misma, al servicio de su transformación mediante una praxis liberadora. La inspiración zubiriana en el sentido amplio, recibida a través de Ellacuría, cruza toda su obra².

De lo dicho se desprende que Antonio González es filósofo. Pero también es teólogo, y como lo acreditan varias de sus obras de naturaleza teológica, con una buena formación teológica. Además de un buen conocedor de la historia de las religiones, de la cultura y de la economía actual. Lo que le hace relevante para la teología en América Latina es el hecho de ser crítico de ella, sin dejar de identificarse con su vocación liberadora, y el aporte que en este sentido nos hace de un análisis estructural de la praxis. Categoría ésta tan fundamental en la teología de la liberación, y cuya dimensión práctica, ética y política él encuentra sobrevalorada en dicha teología, al igual que en el pensamiento marxista post Marx, a expensas de la dimensión teórica y de una visión integral de la misma, resultando de esta manera reduccionista y por ello insuficientemente liberadora o no liberadora.

De su motivación en relación con la teología de la liberación en América Latina, dejó explícita constancia en la *Introducción* a su obra *Teoría de la praxis evangélica*, al advertir que si bien no es un libro escrito sobre la teología de la liberación, «Es un libro escrito tras la teología de la liberación, buscando una salida a la crisis que esa teología ha sufrido, y en la que nos

2 Lo cual no quiere decir que coincida en todo con Zubiri, comenzando por el mismo concepto de realidad. Cf. *Estructuras de la praxis*, pp. 36-43.

ha dejado.»³ Esto, como objetivo inmediato. Un objetivo mediato, científico y filosóficamente más ambicioso, será «mostrar en qué sentido se puede afirmar racionalmente que Cristo constituye la revelación definitiva de Dios»⁴, o expresado de manera más amplia, cómo se puede postular racionalmente la dimensión absoluta y gratuita como la sola dimensión donde el ser humano se realiza plenamente.

Aunque por la naturaleza estructural del análisis que él nos entrega de la praxis, su aporte filosófico trasciende el interés que podamos tener desde América Latina, para ser un aporte sin más a la filosofía, «filosofía primera», como él gusta decir, o fundante, a la epistemología, a la religión como subsistema de sentido, a la fundamentación racional de la dimensión absoluta de la realidad o gratuidad, fundamentación que es la que aquí nos interesa, y a la fundamentación de una praxis liberadora.

Su análisis es el análisis estructural de la praxis, análisis de naturaleza fenomenológica científica, no filosófica, aunque se trate de una «filosofía primera», es decir, de una filosofía fundante de todas las demás verdades. En otras palabras, en su análisis de la praxis Antonio González se va a atener siempre a una aproximación de la misma inmediata, directa, empírica, tratando de tomar nota únicamente de lo que hay, de lo que aparece

3 *Teología de la praxis evangélica*, p.14. En la página anterior, y primera (p. 13), había escrito: “Desde mi descubrimiento juvenil de la fe cristiana, los distintos movimientos intelectuales y políticos en torno a la teoría de la liberación presentaron para mi y para muchos de mi entorno el modo más adecuado de dar cuenta de esa fe en el mundo en que nos ha tocado vivir. Ese contexto mundial no ha cambiado en muchas de sus características fundamentales. La pobreza y la opresión de millones de personas siguen siendo un desafío para todos los cristianos. Y, sin embargo, la experiencia histórica nos ha mostrado los límites de aquella teología. La teología de la liberación, en sus formulaciones clásicas, no prestó suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mismo.”

4 *Teología de la praxis evangélica*, p. 18. Esta misma posición racional es la que le permite dar cuenta de la originalidad de la religión de Israel y del cristianismo primero u originario con respecto a las demás religiones y recuperar prácticamente toda la doctrina cristiana, incluso la formulada más dogmáticamente. Es una posición que puede chocar y choca, por lo creencial que suena, sobre todo cuando a nuestro juicio no insiste adecuadamente en la naturaleza simbólica del lenguaje religioso en el que las “verdades” cristianas se expresan, pero al que no se le puede negar coherencia y apertura, precisamente por proceder racionalmente, en principio sin supuestos, no creencialmente. Tal sucede cuando dice «hay que afirmar la enorme desigualdad de las religiones respecto de la única salvación que viene de Cristo. Y eso, digámoslo nuevamente, no significa poner la «religión cristiana» en la cumbre de todas las religiones» (*Ibidem*, p. 438). En este sentido la diferencia entre la lectura que hace él y la que hace Marià Corbí de textos neotestamentarios y de “verdades” cristianas es enorme y de difícil, si no imposible, conciliación.

en los diferentes momentos de la praxis, de la estructura que presenta, sin ningún presupuesto filosófico y ni siquiera científico, como suelen ser los presupuestos o explicaciones de carácter antropológico, natural y lingüístico, que, como explicaciones que son, siguen a los momentos de la praxis en sí mismos considerados más que antecederlos. Su aproximación a toda la praxis, incluida pues la aproximación a la religión⁵, es científica y solamente científica; incluso precientífica, si así se quiere: en la medida en que ni siquiera parte de postulados, sino de lo dado.

El análisis al que nos estamos refiriendo es el análisis estructural de los cuatro momentos que, por este orden estructural, configuran la totalidad de la praxis, «actos», «acciones», «actuaciones» y «actividades», y por tanto de la praxis en cuanto ésta está conformada por ellos. El acto es la unidad más simple, en cierta manera una representación abstracta de todos los actos, y la actividad, la estructura más compleja. Por razones de espacio, aquí nos vamos a limitar a presentar un esbozo mínimo de dicho análisis, apenas el necesario para constatar una primera convergencia entre su planteamiento y el de Corbí, y poder entender mejor la importancia e implicaciones de los tres momentos de presentación y comentario que seguirán.

Los actos, como decimos, es la expresión abstracta que utiliza González para referirse a la unidad analítica más simple de la praxis. Algunas de sus características van a ser tema de presentación y comentario en el siguiente apartado. Ahora sólo enfatizaremos su característica más importante, que a su vez va a caracterizar las sucesivas estructuras de la praxis, acciones, actuaciones y actividades: la *alteridad radical*. Algo común a todos los actos, no importa cuál sea su naturaleza, es que siempre son actualizaciones de cosas, pero ello de tal manera que siempre las actualizaciones se van a distinguir radicalmente de los actos, y éstos de ellas. En expresión de González, «Los actos son actualizaciones de cosas en alteridad radical respecto a los actos mismos»⁶.

5 «Las religiones no consisten, como hemos visto, en simples visiones del mundo. Ellas forman sistemas de actuaciones religiosas dotados, por supuesto, de un momento intelectual.» (*Teología de la praxis evangélica*, p. 134).

6 *Teoría de la praxis evangélica*, p.82.

Pero hay todavía otra alteridad, la *alteridad real*, la que se da y se percibe siempre entre las cosas actualizadas en los actos y las cosas a las que éstas remiten, alteridad que se traduce en una «distensión» entre actualizaciones y cosas. Tampoco éstas son iguales o equivalentes. Entre ellas hay siempre una diferencia profunda y real. Esto hace que actos, acciones, actuaciones y actividades siempre sean *distensas* con respecto a las cosas en sí, y *abiertas*, nunca mónadas acabadas y cerradas en sí; que, por la estructura misma de actos, acciones, actuaciones y actividades, siempre hay una realidad más allá de su actualización. De esta manera vemos fundarse la realidad en sí, la realidad que más allá de toda realidad actualizada en actuaciones y actividades, en su última instancia es postulable como la dimensión absoluta, en el sentido más gratuito y absoluto de este término.

Analizadas estructuralmente, las *acciones*, configuraciones elementales de nuestros actos, no serán más que conjuntos de tres tipos de actos, sensaciones, afecciones y voliciones, autónomos entre sí, aunque relacionados y relacionables; ya *humanos* e incluso *personales*, pero todavía sin «sentido». Las *actuaciones*, en cambio, son acciones con sentido, que a diferencia de las acciones específicamente tales, integran otro tipo de actos, los actos de «intelección de sentido», que González llama también «actos intencionales». Las actuaciones resultan así estructuras de una gran precisión práctica. Son sistemas de actos perceptivos, emotivos, desiderativos e intencionales, orientados según un mismo esquema. Y es aquí, en las actuaciones y como esquemas de sentido y de orientación, donde precisamente tienen su posibilidad y su realidad las religiones o la religión, como subsistema de sentido que es.

La alteridad de la realidad, o presencia de una realidad en la actualización y gracias a ella remitiendo a sí misma como realidad otra, más allá de su actualización, resulta por esto mismo *paradójica* y con *poder*: el poder de atracción que supone la alteridad como reto, o tensión entre la realidad actualizada y la realidad en sí misma considerada. Pues bien, para González la religión echa su raíz en la paradoja de la alteridad de la realidad⁷, en la necesidad y reto que supone justificar esa diferencia y esa

7 Paradoja de la alteridad porque, pareciendo ser la realidad en sí la realidad actualizada, no lo es. Pero, para González, paradójica también, porque es en ella y diríamos gracias a ella donde emerge nuestro ser más íntimo, personal y profundo, de acuerdo a la formulación recurrente del propio González: «remitiéndonos siempre a lo más otro, es al mismo tiempo lo más propio» (*Teología de la*

tensión. En el sentido de que si toda acción humana está ligada al poder paradójico de la alteridad, no es extraño, dice González, que aparezcan determinadas actuaciones en las que se pretende dar un sentido determinado a esa paradoja de la alteridad, siendo ésta la función de las religiones: la de dar sentido a esta paradoja realizándola⁸. ¿Cómo? Asumiendo la religión la función de *esquema de explicación última* de la alteridad, y por tanto de *orientación*, y configurándose para ello como «esquema universal de la ley» y plasmación del «principio de retribución». De modo que, para González, lo que define a la religión no es que el sentido del que es portadora sea religioso, sagrado o algo equivalente, sino el ser plasmación, en actuaciones de sentido, de la alteridad radical que caracteriza a la praxis⁹. Plasmación o plasmaciones que no necesariamente tienen que ser religiosas, que bien pueden ser seculares y laicas, como ha sido el caso desde la Ilustración¹⁰. Lo importante es que sean últimas o aspiren a serlo. Porque dado el carácter *abierto* de nuestras actuaciones, el ser humano no se contenta con explicaciones parciales, necesita y requiere de explicaciones últimas.

Pero, volviendo a las actuaciones, aun como acciones con sentido, las actuaciones se caracterizan siempre por una pluralidad de posibilidades, y para actuar hay que escoger una entre ellas. A esta apropiación de una posibilidad es a la que estructuralmente corresponde la actividad. Para lo cual, además de asumir todos los actos que integran la actuación, se requiere de otros actos, los «actos de razón». Porque sólo razonando es como se puede hacer una opción racional entre diferentes posibilidades de actuación con sentido.

Por último, es necesario tener presente que no hay un solo modo de verdad. A los cuatro momentos que integran la praxis corresponden otros tantos modos de verdad. A los actos correspondería una «verdad simple», en el sentido de primera, directa e inmediata, una verdad no lingüística; a

praxis evangélica, p. 128), o expresado todavía de manera más sintética y casi lapidaria, «Lo más otro es precisamente lo más propio y específico.» (*Ibid.* p. 252)

⁸ *Teología de la praxis evangélica*, p. 129. Por ello, en esta misma línea, dirá González de la religión en tanto búsqueda religiosa: «La búsqueda religiosa consiste en el intento de trascender los esquemas intencionales que dan sentido a la paradoja de la alteridad, preguntándose por el fundamento de esa paradoja con independencia nuestra praxis.» (*Ibid.*, p. 134).

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibidem*, pp. 126 y 130.

las acciones, la verdad «actual»; a las actuaciones, la verdad como «adecuación»; y a las actividades la verdad como «des-velación» y «realización».¹¹

De esta manera es como González logra cubrir el análisis estructural de toda la praxis en sus diferentes momentos configuradores, dando cuenta de la misma siempre de forma fenomenológica, empírica, sin supuestos filosóficos, ni siquiera científicos, es decir, sin apelar a supuestos teóricos que vienen después y, como teóricos que son, más que explicar, en un primer momento al menos deben ser explicados.

Esta aproximación fáctica, sin presupuestos antropológicos, filosóficos ni científicos, constituye ya una primera convergencia fundamental, de grandes consecuencias epistémicas, con la aproximación antropológica de Corbí del ser humano como animal viviente dotado de habla. Aunque se traten temáticamente de aproximaciones diferentes. Así lo ha captado Juan Manuel Fajardo en su tesis doctoral sobre comprensiones de la religión¹², donde engloba explícitamente a ambas, junto con otras aproximaciones que comparten la misma naturaleza, bajo la categoría de «comprensión epistémica», en contraposición a las que engloba bajo la categoría de «comprensión moderna», mostrando la gran diferencia epistemológica que diferencia a ambas comprensiones y sus consecuencias.

Según la caracterización de Fajardo, las aproximaciones de comprensión moderna, por más moderna que ésta sea, siempre serían filosóficas o teológicas, siempre partiendo de creencias, filosóficas, científicas o teológicas, mientras que las aproximaciones de comprensión epistémica siempre serán empíricas, fácticas, sin supuestos, más adecuadas para dar cuenta de la naturaleza de lo religioso y de sus funciones, de las novedades que sufre, de sus cambios y transformaciones¹³. En su aproximación a lo axiológico y a lo religioso Corbí parte del ser humano como animal viviente dotado de habla, y por tanto de un conocimiento que simultáneamente le da dos

¹¹ *Ibid.*, pp. 101-110.

¹² Juan Manuel Fajardo Andrade, *Nuevas comprensiones de la religión y su incidencia en la epistemología y metodología del pensamiento teológico latinoamericano*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía), Madrid 2011.

¹³ Aunque Fajardo no las utiliza con la intencionalidad corbiana, hay una gran convergencia entre sus categorías «comprensión moderna» y «comprensión epistémica» y las categorías corbianas «epistemología mítica» y «epistemología no mítica», pudiendo ser subsumidas aquéllas en éstas, dado que éstas cubren una realidad histórica mucho mayor.

aproximaciones del objeto o realidad que conoce, una «relativa», en función de su vida, necesidades e intereses, y otra «absoluta», o de la realidad en sí. González, interesado en conocer estructuralmente la praxis, parte del acto humano como actualización que es de cosas o realidades, donde en virtud de la misma actualización, acto y actualización se distinguen radicalmente, *alteridad radical*, y las cosas actualizadas de las cosas en sí a las que remiten, *alteridad real*. Obviamente, hay diferencias temáticas e incluso disciplinares entre ambas aproximaciones, pero ambas comparten la naturaleza fáctica de su punto de partida, con las implicaciones que ello tiene, y como tales, lejos de oponerse se complementan.

Con este esbozo mínimo del análisis estructural de la praxis que nos ofrece González, esperamos se pueda entender más fácilmente el planteamiento de los tres momentos que siguen, y sin el cual éstos hubiesen resultado de más difícil comprensión.

El acto como ocurrencia y su naturaleza

El acto no es sólo la estructura más básica y primera de la praxis, la primera verdad práxica de todas y, por ello, el «trascendental primero» de la filosofía¹⁴ (el «trascendental segundo» sería la alteridad con que las cosas se presentan en nuestros actos), sino que en sí mismo es de tal naturaleza que participa de la dimensión absoluta y, aun tomado en su función relativa, como lugar donde se actualizan realidades, permite la postulación del «acto puro» o por antonomasia, la dimensión absoluta, que para González es Dios¹⁵.

Vistos como actualizaciones que son de cosas, los actos existen en un continuo devenir, tienen un carácter constitutivamente dinámico, temporáneo y abierto, en el sentido de que al existir una radical alteridad entre actos y actualizaciones de cosas en los actos, ninguna actualización se llegará a identificar en principio con el acto. Toda actualización será dinámica, temporánea y abierta, lo mismo que los actos en cuanto actualizaciones que son. Pero en virtud de esa misma radical alteridad, podemos

quedarnos en los actos en sí, de igual modo que podemos quedarnos en las cosas en sí. Y entonces los actos aparecen de manera diferente, no de manera cósmica ni subjetiva, porque no son cosas ni suponen un sujeto detrás de los actos. Los actos aparecen como son, una realidad más sutil. No se dan sin cosas pero no son cosas. Son acto, surgir de cosas. Los actos no son visibles, ni audibles, ni tocables. Los actos no aparecen, no se actualizan, no surgen. Lo que surgen, dice González¹⁶, son las cosas que constituyen el término de esos actos. En este sentido, los actos no son reales, pero acontecen, como subraya González. Acontecen y son verdaderos. Portadores de una verdad que es la de ellos mismos, la de su ser, la de su actualización misma, no la de las cosas actualizadas; una verdad simple, absoluta, inmediata; patencia invisible de su ser, inmediata, diáfana, transparente. Lo que permite a González concluir con esta expresión paradójica: «Los actos no son visibles, pero todo resulta visible en los actos»¹⁷.

Es en esta patencia, por no decir en el acto mismo, transparencia no de un cristal sino del carácter humano del acto, donde González ve manifestarse lo *personal* del mismo, y la prueba, pues, de la diferencia entre persona y sujeto. En efecto, comprendido así el acto, no se puede identificar sujeto con persona ni se puede pensar la persona como un sujeto situado «por detrás» de los actos. Ni la persona es primeramente un sujeto ni una realidad que se autoposee. Lo radical de la persona, subraya González, está en el acontecer carnal de los actos, en la patencia de ese acontecer.

Todo lo anterior, le va a permitir a González afirmar «La ontología de los actos es verdaderamente una metafísica, porque nos remite a algo que es distinto de todas las cosas físicas, y que consiste precisamente en el surgir de las mismas.»¹⁸. Y a nosotros nos permite ver los actos en sí mismos considerados como la estructura humana que nos permite postular la realidad de la dimensión absoluta como al acto por antonomasia, donde cosas, actualización y acto son una sola realidad, la realidad una, absoluta y total, el acto puro. De manera que todo otro intento de comprender el acto, los actos, sin postular la dimensión absoluta a la que en sí mismos remiten, se convierten en otros tantos intentos de objetivación y sustantivación de la

14 *Teología de la praxis evangélica*, p. 83.

15 *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?*. Madrid: Bubok 210, p. 132. El laico espiritual francés del siglo pasado, Marcel Légaut, se expresó en términos semejantes: «el Acto en acto en el que Dios es y se despliega en el Mundo». Marcel Légaut, *Llegar a ser uno mismo, Buscar el sentido de la propia vida*, Asociación Iglesia Viva: Valencia 1993, p. 101.

16 Cf. *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?*, p. 26.

17 *Ibidem*, p. 28.

18 *Ibidem*, p. 30.

praxis, que indefectiblemente valora los actos humanos por sus resultados, con el efecto o efectos reduccionistas y productivistas que ello supone.

Por ello, en esta línea de aproximación a la dimensión absoluta, como es frecuente en los maestros espirituales teístas, González se referirá a Dios con gran acierto como «el acto puro»¹⁹. Una forma correcta de nombrar lo innombrable, la dimensión absoluta de la realidad, y recordar que sin tal punto de partida no dualista no es posible una praxis liberadora verdaderamente tal.

En esta concepción no dualista a partir del ser sutil del acto encontramos, pues, otro momento importante de convergencia, así como en la concepción de la persona realizándose en cuanto acto aquí y ahora plenamente e identificada con él, liberada del tiempo y de los resultados o, más bien, actuando más allá de ellos, desde la unidad y la entrega total, sin divisiones ni en la razón ni en el corazón.

El esquema universal de la ley como justificación en la praxis y su limitación

Cuando fue cuestión de las actuaciones como acciones con sentido y de su necesaria justificación, ya vimos surgir en la praxis, de acuerdo al análisis estructural de González, la religión como práctica de sentido, en su pretensión de dar un sentido último o pleno a la alteridad real y de justificarla, e incluso vimos la forma que ha adoptado y que González llama «esquema de la ley»²⁰. Ésta no ha sido la única forma, la religión «re-ligando» el ser humano a la alteridad y a su poder vía el esquema de la ley, también en algunos momentos ha aparecido más bien «des-ligando». Pero ésta no ha sido la forma dominante, por el contrario, lo ha sido la religión como esquema de la ley, que se ha hecho presente en todas las

religiones, y ello pese a las limitaciones que el esquema, por más universal que sea, presenta.

Dada la alteridad real, la distancia insuperable entre realidades actualizadas y las realidades en sí a las que aquéllas remiten, siempre habrá una distancia, insuperable también, entre praxis (actos, acciones, actuaciones y actividades) y sus logros, sus resultados, haciéndose necesaria una justificación de la misma. En palabras de Antonio González, «Nuestros esquemas intencionales nunca pueden pretender agotar la alteridad radical de las cosas actualizadas en nuestros actos.»²¹. Así sentida y planteada la justificación, se va a tratar siempre de una justificación de la praxis por sus actos, por sus logros o resultados, teniendo que recurrir a esquemas de sentido o esquemas de orientación, en este sentido «intencionales». Estos esquemas no son otra cosa que esquemas abstraídos y construidos en base a la experiencia de la praxis pasada, con cierto carácter determinante, que en la religión asume la forma de un esquema de ley y operan como «principio retributivo», o lo que es igual, los logros como resultado de la praxis y, por tanto como retribución de ésta. En el terreno de lo cultural, social y político esquema de ley y principio de retribución se traducirán en la ideología también universal y por universal bien conocida: el ser humano como el último responsable y merecedor de su suerte. Es la praxis, entendida como praxis de un sujeto, como producción de actos intencionales, más que integrada por dimensiones constitutivas, la que explica el resultado o condición cultural, económica, social y política a la que el ser humano llega.

Tal es el esquema que han encarnado las religiones, esquema de la ley, y ello de una manera universal, presas de una alteridad que quieren justificar y de la que no hay salida en el interior del esquema. No puede haber salida porque las religiones se articulan sobre ella e, incluso más, se constituyen en *garantes* de la alteridad como tal²² y, en definitiva, de los sistemas de sentido que se articulan sobre ella. Por esta vía, tan profundamente dualista diríamos desde planteamientos no dualistas, superación y salida de la alteridad no es posible, como tampoco es posible la realización plena y total del ser humano y, por tanto, tampoco su liberación. De ahí que

21 *Ibid.*, p. 104.

22 Cf. *La transformación posible*, p. 114.

19 El laico espiritual francés del siglo pasado, Marcel Légaut, lo expresaba en términos casi idénticos: «el Acto en el acto en el que Dios es y se despliega en el Mundo». Marcek Légaut, *Llegar a ser uno mismo, Buscar el sentido de la propia vida*, Asociación Iglesia Viva: Valencia 1993, p. 101. Cf. también de este mismo autor *Interioridad y compromiso*, Asociación Marcel Légaut: Madrid 2000, p. 66.

20 *Teología de la praxis evangélica*, p. 139 y *passim*. Cf. cap. 3, *El esquema de la ley*, pp. 112-173. Este concepto, también bajo la expresión «esquema adámico de autojustificación» y «lógica adámica», junto con el opuesto de «esquema o principio de la gratuidad», está muy presente, hasta el punto de ser neurálgico, en su obra *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae: Santander 2003.

González, a la luz de la religión de Israel, califique el esquema universal de la ley de «pecado fundamental de la humanidad»²³, categoría no casual en él sino convencidamente escogida y muy recurrente. La categoría no solamente es teológica sino que suena profundamente maniquea y hasta, en nuestro criterio, poco justa, aunque para González sea profundamente bíblica²⁴. Pero hay que reconocerlo, de una coherencia y una radicalidad poco común para expresar el efecto determinante y opresor del esquema de la ley como tal y plantear que otra visión de la praxis es posible, y no solamente posible, sino deseable.

Es lo que en algunos momentos ha sucedido en algunas religiones²⁵, más especialmente para González en la religión de Israel, aunque todavía con una presencia frecuentemente reiterada del esquema de la ley, y sobre todo en Jesús de Nazaret y en el cristianismo originario o primero. En estos momentos y situaciones esquema de la ley y principio retributivo fueron quebrados como justificación y surgió otro principio, no ya basado en la correspondencia de resultados y acciones, sino en la gratuidad, en la libre y gratuita irrupción de un Dios totalmente otro. Por ello, y en estos términos, para González el cristianismo no es una religión más sino algo que trasciende toda religión²⁶.

La apertura que caracteriza nuestra praxis en todos sus momentos estructurales, pero especialmente desde el momento de la actuación, conlleva necesariamente la necesidad de su justificación. Y ello de tal manera que, ateniéndose a la praxis en su inmanencia, no puede darse justificación posible fuera del esquema de la ley o del principio retributivo, es decir, fuera del mecanismo de la praxis justificada y justificándose por sus actos, por sus resultados. Ello explica la universalidad antropológica del esquema de la ley, la forma como ha sido asumido por la religión o por las religiones, elevando el principio a su más alta expresión, pero también su radical

limitación. Porque «desde un punto inmanente de nuestra praxis», la observación de González es muy importante, «no se encuentra nada en ella que posibilite una justificación de la misma al margen del esquema de la ley»²⁷. Dentro del esquema de la ley y bajo él no hay posibilidad de una justificación plena de nuestra praxis más allá de una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados. Si otra justificación es posible, ella no se puede derivar en modo alguno del análisis inmanente de nuestra praxis. Hay que trascender ésta. Hay que superar la concepción de la praxis justificada por sus resultados.

Esta nueva praxis es la que vemos manifestarse en ciertas relaciones interpersonales, una praxis caracterizada por la gratuidad, que ese mismo tipo de relaciones muestran posible. Es la praxis que, como hemos dicho más arriba, encontramos eventualmente presente en las religiones, especialmente, según González, en la religión de Israel, y de manera aún más plena en Jesús de Nazaret y en el cristianismo primero. La auténtica liberación humana. Una liberación que es gratuidad pura, don y gracia, un misterio, si se quiere llamar así, en la medida que es algo que acontece sin que tenga explicación racional.

Llegados a este punto se comprende que la liberación plena es algo que se puede y se debe postular, pero no algo que se pueda suponer como producto o resultado de la aplicación del esquema de la ley. Si así fuera, advierte González, seguiríamos bajo el esquema de la ley, y no habría tal liberación, pues seguiríamos bajo la necesaria justificación de la praxis por sus resultados, la alteridad que da universalidad al esquema de la ley. Porque este esquema puede ser de naturaleza religiosa, metafísica o científica, poco importa. Siempre que el mismo suponga la alteridad y una correspondencia entre resultados y acciones, será esquema de la ley, con capacidad inmanente ilimitada de reproducirse a sí mismo, nunca liberador.

La postulación de esta praxis gratuita en González es una nueva convergencia con la postulación de la dimensión absoluta de Corbí. Una postulación racional, pero más allá de la cual no se puede llegar racionalmente. Y sin embargo una postulación necesaria para tener una concepción integral y total, liberada y liberadora de la praxis humana.

23 *Teología de la praxis evangélica*, p. 189 y passim. O también, y a la luz de la fe judía y cristiana, «pecado de Adán» (*Ibid.*, p. 247 y 258).

24 Ver la interpretación que le merece Gn 2, 16-17, o la prohibición del comer de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal, en *Teología de la praxis evangélica* (pp. 185-194). Lo que Dios habría prohibido sería «la pretensión de justificarnos a nosotros mismos mediante los frutos de nuestras buenas acciones» (p. 189), en otras palabras, el haber introducido el esquema de la ley.

25 Así lo reconoce González, aunque con suma cautela al indicar que «Hay intentos de liberarnos de ese esquema» (*Teología de la praxis evangélica*, p. 155).

26 *Ibid.*, p. 438.

27 *Ibid.*, p. 171.

La realidad más allá de toda alteridad

Es la alteridad, *radical* o *real*, la que nos permite detenernos en el acto en sí, independientemente de las cosas que en él se actualizan, en la justificación que demanda toda actualización en la que consisten los actos, y en las cosas o realidades en sí, independientemente de los actos y de sus actualizaciones en ellos. Y al detenernos, poder preguntarnos: qué son los actos, por la “justificación” más allá de la justificación, y cuál es la realidad de las cosas, desde luego más allá de sus actualizaciones, porque éstas no son la realidad, pero incluso más allá de las cosas a las que su actualización remite. Porque basta este hecho, el ser realidades todavía concebidas en términos de alteridad, para mostrar que no son la realidad real, que más allá de ellas hay otra realidad, como más allá de toda alteridad. Ya nos hemos detenido en los dos primeros momentos y nos hemos preguntado, detengámonos en el tercero, en las cosas, y preguntémonos también por lo que ellas son en sí mismas, independientemente de los actos.

La alteridad radical y real no nos permite ver las cosas de otra manera, más allá incluso de su actualización o las cosas en sí, que en términos de alteridad. De manera que la realidad misma no pareciera ser otra cosa que alteridad, lo que le permite a González expresarse con frecuencia en términos como éstos o equivalentes: «La realidad no es otra cosa que la alteridad de las cosas con independencia de nuestros actos. Realidad es alteridad real»²⁸. Pero la realidad concebida y pensada en términos de alteridad no es todavía la verdadera realidad. Al contrario, como alteridad que es, no es realidad última y la misma hace que tengamos que preguntarnos por su fundamento: ¿por cuál es el fundamento de esta alteridad? ¿qué es la realidad más allá de esta su alteridad? Hace que nos tengamos que preguntar así y que no podamos responder con otra realidad construida en términos de alteridad o que la suponga. Porque, como bien razona González, «el fundamento de toda alteridad no puede ser otra cosa más entre las cosas reales del mundo»²⁹, ya que, continúa diciendo,

«El poder del fundamento de la alteridad es también «otro» respecto de las cosas del mundo»³⁰. Y de esta manera hemos aquí de nuevo ante la necesidad racional de tener que postular la dimensión absoluta, absoluta en términos de gratuidad o de «suelta-de» toda justificación y de todo presupuesto³¹, teniéndonos que mover entre la necesidad de la razón y su limitación radical para llegar a esta dimensión.

En efecto, tenemos que preguntarnos por la alteridad y su paradoja, pero al preguntarnos por el fundamento de éstas, nos estamos preguntando por el fundamento sin más de toda alteridad. Porque «la pregunta por el fundamento de esa paradoja es la pregunta por el fundamento de toda alteridad»³². Pero «todo intento de pensar el fundamento de la paradoja de la alteridad como una cosa real entre las cosas reales del mundo no sería propiamente racional»³³. «El fundamento buscado, en el caso de existir, no puede ser una cosa real entre las demás cosas reales del mundo.»³⁴

Pensar así el fundamento de la paradoja de la realidad no sería racional. Porque la razón humana, en el ejercicio de buscar el fundamento de la paradoja de la alteridad, si es coherente consigo misma, si busca dar una explicación total, se ve lanzada en dicho ejercicio más allá de toda alteridad y, por tanto, más allá de toda realidad. De manera que la razón humana es racional cuando reconoce que el fundamento de la paradoja de la alteridad no es una realidad alcanzable por la razón humana. Ante lo que estamos cuando nos preguntamos por el fundamento de la paradoja de la alteridad es lo totalmente «otro». A tal punto que, como expresa González, más que de una alteridad real, sería más correcto hablar de una «alteridad total»: es el totalmente otro³⁵, subraya nuestro autor.

Y aquí experimentamos la limitación radical a este respecto de la razón humana. La razón humana puede remitirnos, de la alteridad radical de las cosas en nuestra praxis, a la alteridad real de las cosas con indepen-

30 *Id.*

31 *Estructuras de la praxis*, pp. 71-72.

32 *Teología de la praxis evangélica*, pp. 71-72.

33 *Id.*

34 *Id.*

35 *Id.*

28 *Teología de la praxis evangélica*, p. 82. Ver también p. 98.

29 *Ibid.*, p. 136

dencia de dicha praxis. «Pero la razón no puede llevarnos más allá de esa alteridad propia de lo real. Porque la razón, función originada también para la alteridad y en función de ésta, no puede partiendo de su alteridad constitutiva, alumbrar lo totalmente otro. De manera tal que la razón lo reconoce así, reconoce sus límites, la razón es racional.»³⁶

En otras palabras, la razón en tanto razón no puede llevar al ser humano a la dimensión absoluta, ni mostrarla. Sólo puede postularla. Porque la dimensión absoluta es la realidad en su gratuidad. La posibilidad de conocerla viene dada por la condición que Marià Corbí descubre en el ser humano como animal viviente dotado de habla. Y aquí vemos un ejemplo más de la posible complementación de las dos aproximaciones y planteamientos empíricos, el de Corbí y el de González. El animal viviente dotado de habla que es el ser humano cuando conoce cualquier cosa, conoce de la misma dos dimensiones: una relativa, o de las cosas en función de la vida humana, y otra absoluta, o en función de la cosa en sí misma. En una y otra aproximación, la de González de naturaleza más bien filosófica, la de Corbí de naturaleza antropológica, lingüística y social, pero ambas epistemológicas, el objetivo es recuperar al ser humano en su dimensión total, en su praxis plena y totalmente liberada y liberadora. González, pesando en términos de liberación y de praxis liberadora, y Corbí en términos de realización y de cultivo de la cualidad humana profunda, pero convergiendo ambas aproximaciones en el objetivo final y en la forma de llegar a él.

Terminamos reiterando la conclusión principal a la que llega Fajardo en su tesis doctoral ya citada, sobre las nuevas comprensiones académicas de la religión y su incidencia en la epistemología y metodología del pensamiento teológico latinoamericano, por considerarla el marco epistemológico adecuado en el que hay que ubicar ambas aproximaciones a lo religioso, la de Marià Corbí y la de Antonio González. Desde que con la modernidad comenzaron las aproximaciones académicas de lo religioso, dos han sido las comprensiones académicas fundamentales que se han dado, una «moderna» y otra «epistémica». La primera parte de supuestos intelectuales como sujeto, naturaleza, analogía, verdad, procediendo como una teología, aunque de naturaleza secular. Y como tal ha sido la

³⁶ *Ibid.*, pp. 137-138.

posición no sólo dominante sino prácticamente única hasta hace unas décadas. La segunda no parte de supuestos intelectuales sino más bien de constataciones, de la constatación del ser humano, del conocimiento y de la realidad como procesos y construcciones, procediendo de una manera epistémica y científica, sin más pretensión que la de llegar, eso sí, de la manera más total, hasta donde las constataciones y los postulados lo permitan. Y ésta es, para Fajardo, y estamos de acuerdo con él, la comprensión que mejor se corresponde con la nueva naturaleza de lo religioso en nuestros días, del conocimiento y de la realidad tal como la va descubriendo el ser humano. En esta comprensión se inscriben las propuestas tanto de Marià Corbí como de Antonio González. Y es inscribiéndose en ella como en ambas la dimensión absoluta o de la gratuidad es una postulación racional.