

¿Qué es pensar teológicamente?

por Antonio González

El título que se me ha propuesto es: «¿Qué es pensar teológicamente en la actualidad? Desafíos y crisis» Pensar viene de *pensum*, que literalmente significa peso. En este sentido el pensar está emparentado con el ponderar, que también proviene de otra palabra latina para peso: *pondus*. Podríamos decir que pensar o ponderar es «sopesar» las cosas, es decir, considerar el peso de una cosa desde su fondo, desde ese «sub» de donde viene el «so-» del «so-pesar». Pensar no es abandonar las cosas considerándolas como meras apariencias superficiales, sino profundizar en ellas mismas para sopesarlas, para ponderarlas, para desde ahí averiguar su relevancia o irrelevancia, su peso o su ligereza.

Ir al fondo de las cosas, averiguar su peso o su soportable levedad, implica una actitud comprometida con las cosas. Pensar es lo contrario de pasar superficialmente por el mundo, sin considerar el fondo de las cosas, sin sopesarlas para averiguar su relevancia. Pensar es, por eso, estar comprometido con la vida, con la historia, con el mundo que nos rodea, en lugar de vivir livianamente, sin sopesar las cosas desde su fondo. De ahí la relación constitutiva del pensar con el propio tiempo. Quien piensa no está simplemente añorando el pasado o evadiéndose hacia el futuro, sino comprometido con la actualidad. Pero no se trata de cualquier actualidad, sino desde una actualidad vista desde su fondo, considerada dinámicamente, no como un puro «estar presente», sino como actualización del fondo de las cosas. Pensar es ver las cosas surgiendo desde su fondo, y precisamente por eso conectadas con su pasado, y también como llenas de futuro. Ponderar o sopesar algo es considerar las posibilidades que las cosas ofrecen para el porvenir a partir de la densidad «pesada» de su presente.

Se puede ir al fondo de las cosas en modos muy diversos. Hay una profundización científico-natural en las cosas, preguntándose por sus estructuras materiales. Pero hay otros modos de profundizar en lo que acontece. Hay profundizaciones sociológicas, económicas, matemáticas, psicológicas, artísticas, literarias, etcétera. En principio, no se excluyen mutuamente, porque son vías distintas hacia el fondo de la realidad. Descubrir la razón sociológica de un fenómeno determinado no implica descubrir todas sus razones. Puede haber razones fisiológicas, culturales, psicológicas, para ese mismo fenómeno. Descubrir la razón

de algo no es descubrir su única razón, ni tan siquiera su última razón.

Claro que pensar teológicamente tiene una pretensión de ultimidad. A diferencia de otras «-logías», que se refieren primeramente al objeto sobre el que piensan, y del cual buscan razones (la bio-logía, la psicología, la socio-logía, etc.), la teología no menciona a un objeto del cual busca razones, sino directamente a ese fondo desde el que se piensa como razón profunda de todas las cosas. Ese fondo es el Theós. La teología no manipula a Dios para encontrar sus razones, sino que se dirige a Dios como razón y fondo último de todas las cosas. No sólo eso. La palabra «teología» menciona también cuál es la vía por la que el pensamiento apunta hacia ese Theós, y desde el cual se ven las cosas desde su fondo: es el Lógos del Theós, es la Palabra de Dios. Pensar teológicamente es pensar desde el Lógos del Theós, es decir, desde la Palabra de Dios.

Esto ya nos plantea un primer desafío. La teología no comienza siendo una actividad especializada, separada del pensar del pueblo de Dios. Al contrario, todo creyente y toda iglesia viva piensa su tiempo «teo-lógicamente», desde la Palabra de Dios, y su teología es el punto de partida indispensable para toda reflexión teológica académica. La teología tiene que maravillarse continuamente por el hecho de que las grandes cosas de Dios han sido reveladas a los pequeños, y no a los sabios y a los entendidos.

Esto no obsta para que la teología académica tenga que sopesar críticamente el peso de los sabios y de los entendidos. Es el desafío del diálogo y la interdisciplinariedad, pues un pensar que pretende ultimidad es un pensar que tiene que contar con otros modos de ir al fondo de las cosas, a fondos tal vez penúltimos, pero fondos que por ser tales se encuentran en el camino hacia el Theós por quien todas las cosas fueron hechas. Y el desafío de la interdisciplinariedad no se puede realizar sin un diálogo sobre las distintas disciplinas, y sobre la relevancia epistemológica de cada una de ellas. Por eso el diálogo interdisciplinario requiere necesariamente la mediación de la filosofía. Ella, con sus propias pretensiones de ultimidad, es un acicate y un desafío permanente para la teología.

La ultimidad que buscaba la filosofía griega era la ultimidad de la *phýsis*, la naturaleza como ese fondo último del que brotan todas las cosas. Ciertamente, la

idea hebrea de creación mantiene también la pregunta por el fondo del que todo surge. Sin embargo, la idea de creación sostiene que Dios no es una cosa natural más entre las cosas que surgen. Dios no surge, sino que Él es, literalmente, el Insurgente. El Insurgente no es simplemente alguien ausente de la creación. Solamente los entes pueden estar «abs-entes». Dios no es el ausente, sino el Insurgente. Y es el Insurgente porque Dios, precisamente porque no es una cosa más, sino el Creador de todas las cosas, no se desentiende de la Creación, sino que reclama una y otra vez su proyecto originario, alterado por la sed humana de poder y de dominación. Surgir, en castellano, significa *sub-regere*, es decir, regir desde el fondo. Este regir desde el fondo es el regir del Creador sobre su creación, es literalmente el reinado de Dios. Por eso, la ultimidad teológica no está anclada en los orígenes pasados de las cosas, sino en el futuro de la historia, cuando Dios vuelva a regir sobre todas las cosas, y lo sea todo en todos.

No obstante, desde el punto de vista de la teología cristiana el futuro del reinado de Dios ya se adelantado en Jesucristo. Los tiempos finales de la historia ya han comenzado en el ministerio terreno de Jesús, en su lucha con los poderes de este mundo, en su muerte y en su resurrección. En Jesús, Dios ha pronunciado su Palabra definitiva sobre la historia humana. El Lógos del Theós, el Lógos de Dios, es Jesús. Por eso, pensar teológicamente es pensar desde la Palabra definitiva de Dios, es decir, es pensar cristológicamente.

De ahí el desafío de la hermenéutica: cómo entender correctamente la Palabra de Dios a partir de las Escrituras de Dios. Si la Palabra de Dios por excelencia es Jesús, toda otra palabra revelada no es Verbo hecho carne, sino «versículo», es decir, un pequeño verso en honor del Mesías. Pensar teológicamente no es construir sistemas teológicos enlazando citas bíblicas, sino entender las Escrituras mismas desde aquello a lo que las Escrituras de Dios se refieren como algo mayor que ellas mismas, que es Dios actuando como Creador y como Salvador por medio de su Palabra última y definitiva, que es Cristo.

De hecho, si la Palabra definitiva de Dios se ha pronunciado en Jesús, el Mesías, el gran desafío de la teología consiste precisamente no en situar a Jesús en el marco de las preocupaciones propias y de los modos de pensar ya dados, sino de revolucionar las preocupaciones propias y los modos de pensar ya dados desde aquello que ha sucedido en Cristo, pues allí todo lo demás queda relativizado. Pensar cristológicamente lo que acontece es pensarlo cristocéntricamente.

Ahora bien, paradójicamente, el centro de Cristo no está en sí mismo, sino en el reino de Dios, en el regir de Dios en acto. Pensar las cosas cristocéntricamente es pensarlas desde el Dios que reina. No se trata solamente del regir de Dios sobre su pueblo, sobre Israel y sobre la Iglesia. Tampoco se trata solamente del misterioso regir de Dios sobre la historia entera de la humanidad, en sus diferentes formas de rebeldía contra Dios. Se trata de que el surgir es un regir desde el fondo que no surge, desde el fondo insurgente del Theós. Ver las cosas cristocéntricamente significa la posibilidad de considerar todo lo que surge, incluyendo el mundo material, desde el punto de vista del regir de Dios, desde el punto de vista del reino de Dios.

Sin embargo, este Cristo cuyo centro está en el regir de Dios sobre toda la creación no es una cifra abstracta, un símbolo religioso, o un ente intermedio entre Dios y la humanidad. Este Cristo es el hombre Jesús de Nazaret, entendido por la Iglesia cristiana como el Mesías a partir de la historia concreta de Israel, de sus particulares vicisitudes, gozos y desgracias. Pensar teológicamente es pensar cristocéntricamente a partir de la historia concreta de Israel, de su esperanza respecto al reino de Dios, y del modo concreto en que Jesús entendió y realizó el reinado de Dios.

Algo extraño acontece sin embargo, con la realización del reinado de Dios por Jesús. La iglesia primitiva no pensó en Jesús simplemente como un profeta que anunciaba el reinado futuro de Dios. Entendió que en el ministerio de Jesús irrumpía el reinado de Dios. No sólo eso. La muerte de Jesús a manos de los poderes imperiales de este mundo y su resurrección gloriosa fueron entendidas como una entronización de Jesús como el Mesías, como el Cristo.

Y aquí nos encontramos con algo inaudito: la carta a los Hebreos y otros textos del Nuevo Testamento aplican al Jesús, el Mesías, salmos destinados a exaltar a Dios como rey de Israel. La afirmación divinidad de Jesús no surge como una especulación sobre naturalezas y personas, sino como la confesión de que Jesús no es un simple rey estatal mesiánico, reflejo vicario del rey celestial. Jesús es entendido sorprendentemente como aquél en quien Dios estaba presente, no sólo reconciliando el mundo consigo, sino ejerciendo el reinado de Dios. El Mesías no es ya alguien que concurre con el poder de Dios, sino Dios mismo ejerciendo su reinado en la historia.

Algo escandaloso antes y ahora. En ocasiones, se busca relativizar esta afirmación, tratando así de defender a un Jesús más judío, más humano y menos divino. Pero entonces, ¿cuál es su relevancia para no-

sotros hoy? ¿Por qué un judío del siglo I, exaltado por unas comunidades presuntamente fanáticas, puede tener algún significado para el presente? La salida más fácil es encontrar o postular en Jesús una cierta actitud humana, una cierta posición psicológica, un cierto descubrimiento religioso, una cierta sensibilidad social, y poner en ello su relevancia.

Pero a poco que pensemos, esta relevancia es más bien nula: cualquier otro lo podría hacer. Sucede en cierto modo como con el desarrollo del cálculo infinitesimal: la relevancia de Newton o Leibniz como presunto primer descubridor es escasa sin consideramos que cualquiera de ellos hizo su descubrimiento con independencia del otro. La relevancia de Jesús es casi nula cuando el teólogo no sólo se proyecta sobre Jesús, sino hace a Jesús primer descubridor primitivo e ingenuo de algo que el teólogo puede representar, formular, y desarrollar con mucha mayor precisión y rigor. La teología se convierte en vulgar «teologología».

Lo relevante de Jesús no puede ser simplemente una particularidad de su hacer, sino la consideración de su acontecer desde el punto de vista del regir de Dios por medio de él, del surgir de Dios en él, de la *phýsis* de Dios en él. Lo que está verdaderamente en juego no es si Jesús anunció el reinado de Dios, o si tuvo una perspectiva escatológica. Esto parece evidente, por más que se quiera ocultar. Lo decisivo es entender correctamente la escatología del reinado de Dios, y preguntarnos si verdaderamente Dios rige en Cristo, o es regido por nosotros. Preguntarnos si Dios, el Insurgente, surge en Cristo, o simplemente nosotros lo hacemos surgir a nuestra propia imagen.

Un pensar teológico que no esté centrado en el ingenio de los teólogos, sino en el Dios de Jesús, exige plantearse de nuevo cómo es posible relativizar nuestros inevitables y tal vez necesarios prejuicios al tratar con Jesús. Ciertamente, en la medida en que entendemos a Jesús en el contexto del judaísmo del siglo primero, y como alguien que pudo dar lugar a la iglesia cristiana, dejamos menos lugar para nuestras proyecciones y respetamos su propia alteridad. Igualmente, toda manipulación de Jesús por nuestros prejuicios implica inevitablemente la mutilación de una parte del testimonio apostólico, aceptando al estilo de Marción solamente nuestros versículos favoritos. La voluntad discipular y canónica de respetar la integridad de los escritos apostólicos, todo lo exegéticamente mediados que se quiera, mantiene en pie la alteridad de un Jesús que no se deja manipular por nuestros intereses y proyecciones.

Si Jesús es quien la fe cristiana dice que es, no es manipulable, sino el Inmanipulable por excelencia. «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados», dice en el evangelio de Juan. Hermenéuticamente: «moriréis en vuestros prejuicios». Prácticamente: el Jesús acomodado a nuestros prejuicios, nos permite seguir siendo como somos, pues no es más que una proyección nuestra. El Inmanipulable, por el contrario, no encaja en nuestros prejuicios, en nuestra vieja realidad. El surgir del Insurgente en Cristo nos transforma. El surgir de Dios en lo más distinto de Dios, en el siervo crucificado, es una insurgencia respecto al mundo, una rebeldía contra los príncipes de este mundo. El surgir del Insurgente en el crucificado es el cuestionamiento radical de todos nuestros modos de entender y de acomodarnos a surgir técnico y manipulado de las cosas. El surgir del Insurgente en Cristo hace irrumpir en la Creación el surgir originario, que no es otro que el regir del reinado de Dios.

De hecho, la crítica «liberal» a la presunta divinización helenista de Jesús no obtiene un Jesús más judío, sino Jesús y un cristianismo aún más extraño al judaísmo, pues no tiene sentido «judaico» alguno adorar, ni servir, ni seguir, ni llamar «Señor» a alguien que es distinto de Dios. Eso es justamente la idolatría. Por eso, prescindiendo del paganismo y del judaísmo externos al cristianismo, las alternativas actuales en la cristología presentan contornos muy semejantes a los del siglo II: o se sitúa a Jesús dentro del monoteísmo judío, o solamente nos quedan ciertas formas de gnosticismo o de neoplatonismo, donde la única relevancia universal de alguien distinto de Dios no se logra más que haciéndolo distinto de la humanidad, y poniéndolo por encima de ella, como un ser intermedio.

Los seres intermedios, ni verdaderamente humanos, ni verdaderamente divinos, fácilmente adquieren el carácter de poderes idolátricos sobre la vida humana. No es posible una teología cristiana de las religiones que no sea también crítica de las religiones, incluyendo la crítica de la religiosidad presente en el cristianismo. Por eso justamente son insuficientes muchas de las categorías empleadas en la teología de las religiones (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo). No tiene sentido *exclure* de la salvación a aquellas naciones paganas que ni el mismo Mateo quiso privar de la posibilidad de un encuentro misterioso con su salvador. Ni tienen sentido exigir a las religiones que *incluyan* una salvación que no es aquella que a ellas particularmente les interesa, en el caso de que les interese en algún sentido alguna salvación. Ni se puede entender como verdaderamente *pluralista* la reducción de todas las religiones a un presunto mínimo común a todas ellas, que no es ni siquiera necesario que exista.

El diálogo con los diferentes a uno mismo no requiere en modo alguno la pretensión constantiniana de que haya globalmente un mínimo común en las religiones para que ese diálogo comience. El diálogo presupone y exige el reconocimiento de la alteridad, y no su reducción a una aburrida mismidad de «lo religioso». ¿Y si la salvación cristiana incluyera la liberación de «lo religioso»? El diálogo cristiano con las religiones exige una clarificación previa de la índole de la salvación específica que el cristianismo ofrece. Solamente así es posible un diálogo con la índole propia de la salvación que aparece en cada religión, cuando la pretenda y allí donde la pretenda. Aquí hay un gran lugar para la diversidad y la pluralidad. Es posible que una religión tenga estructuras de salvación semejantes a las del cristianismo, pero también es perfectamente posible que una determinada religión entienda por bueno, religioso y piadoso aquello que el cristianismo considera como radicalmente opuesto a la salvación.

La mediación de Cristo se ha de pensar, en este punto de vista, no desde una ontología idolátrica de un ser semi-divino, de alguna manera entrevisto por todas las religiones, sino desde la estructura de la específica salvación cristiana. Solamente así se pueden ponderar verdaderos parecidos y diferencias entre las religiones, y solamente así es posible un diálogo auténtico, que reconozca la real pluralidad. Jesús no es un super-hombre, sino un hombre real, y solamente desde esta humanidad real tiene sentido considerar la inaudita, incomprensible identificación de Dios con él.

La humanidad de Cristo es una humanidad sexuada. Es un varón. El desafío de la teología feminista pone de relieve no sólo la dificultad de que Dios sea entendido en términos presuntamente patriarcales, como Padre, sino también la dificultad de que el mediador sea masculino. Aquí es importante recordar la comprensión hebrea, no platónica, de relación entre lo divino y lo terreno. Pensar a Dios como Señor significa excluir a otros señores. Pensar a Dios como rey significa cuestionar la monarquía humana. Pensar a Dios como Padre significa excluir otras paternidades. Igualmente, la masculinidad de Cristo no convierte lo masculino en ideal humano, pues su mediación no es paradigma, sino relación, y en este sentido, ya desde el testimonio bíblico, hay ciertos aspectos del discipulado y de la intimidad con Cristo que son más fácilmente accesibles a la mujer que al varón.

En la mentalidad griega, la verdadera realidad es la celestial, mientras que la terrena es solamente una apariencia, *dóxa*, legitimada por su similitud con el paradigma celestial. Curiosamente, *dóxa* significa

también gloria. Pero es una gloria que tiene más que ver con el aparecer deslumbrante que con el fondo de las cosas. El mundo griego legitima la realidad terrena viéndola como *dóxa* de la realidad celestial. En cambio, el mundo hebreo deslegitima los poderes de este mundo en función de la relación celosa de Dios con su pueblo, con sus hijos, con su creación. Por eso, el término hebreo para gloria es *kabod*, peso. Hablamos de opiniones de peso, de personas de peso. La gloria de una persona es que esa persona sea una persona de peso. Cuando se nos dice que Jesús recibe la gloria de Dios, y no de los hombres, no se habla de una apariencia deslumbrante, sino de un peso. El peso de Jesús, su gloria, su relevancia, es el peso de Dios mismo que se identifica con él. La gloria de Jesús, según el evangelio de Juan, está allí donde esa identificación cobra su radicalidad y su dramatismo: en la cruz. Dios en Cristo reconciliando el mundo consigo.

Y este peso de Dios en Cristo es justamente lo que el pensar teológico sopesa. Este peso de Dios en Cristo no significa solamente la victoria del crucificado sobre la muerte, y la entronización de Jesús como el rey del pueblo de Dios renovado. El peso de Dios en Cristo nos permite ver a toda la realidad, aparentemente separada de Dios, aparentemente caduca e irrelevante, como aquello que la Palabra de Dios ha proclamado desde el principio como bueno, como originalmente bueno. Nada es superficial desde el peso de la gloria de Dios en Cristo. Sopesar, ponderar la realidad desde el peso de Dios en Cristo es ver la realidad entera no sólo surgiendo desde su Creador, sino también como destinada a ser regida por Dios en Cristo, a ser liberada de su aparente liviandad, y a ser llena del peso, de la relevancia, de la gloria de Dios.