

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARRERA DE TEOLOGÍA



LA GRATUIDAD COMO UNA
FORMA DE HABLAR DEL DIOS DE JESÚS

JOSÉ VÁZQUEZ ÁLVAREZ

BOGOTÁ, COLOMBIA

NOVIEMBRE 2014

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARRERA DE TEOLOGÍA

TRABAJO DE GRADO

LA GRATUIDAD COMO UNA
FORMA DE HABLAR DEL DIOS DE JESÚS

Presentado por: José Vázquez Álvarez

Dirigida por: Jorge Antonio Zurek Lequerica

BOGOTÁ, 2014

*Para los y las que hacen posible,
desde el silencio y el anonimato,
la gratuidad en medio de la vida.*

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. LA GRATUIDAD A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA ÉTICA FILOSÓFICA	10
1. DON Y DONACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA	10
1.1. Martín Heidegger: el “ser” como don	11
1.2. Jean-Luc Marion: el fenómeno como don	15
1.3. Michel Henry: la Vida absoluta como donación	20
2. EL DON COMO ECONOMÍA, AMOR AL PRÓJIMO Y CONTRADICCIÓN EN LA ÉTICA FILOSÓFICA	25
2.1. Paul Ricoeur: la economía del don	26
2.2. Simone Weil: el amor al prójimo y la contradicción	33
CAPÍTULO II. LA GRATUIDAD A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA	41
1. LA GRATUIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA	41
1.1. Gustavo Gutiérrez: gratuidad, eficacia y justicia	42
1.2. Benjamín González Buelta: gratuidad y eficacia	46
1.3. Carlos Mendoza: gratuidad y vulnerabilidad	51
2. LA TRINIDAD Y LA ENCARNACIÓN: FUNDAMENTOS DE LA GRATUIDAD	56
2.1. Leonardo Boff: la autodonación en el dinamismo trinitario	57
2.1.1. Las Personas divinas: relaciones y misiones	59

2.1.2. La <i>perijóresis</i> : la interpenetración de las Personas divinas	64
2.1.3. El dinamismo amoroso de la Personas divinas: principio de la gratuidad	66
2.2. José María Castillo: la Encarnación, humanización de Dios	71
2.3. Angelo Amato: la Encarnación, don trinitario	74

CAPÍTULO III. HABLAR DEL DIOS DE JESÚS DESDE LA GRATUIDAD

81

1. CARACTERÍSTICAS DE LA GRATUIDAD	81
1.1. El amor compartido	82
1.1.1. El amor al ser humano	84
1.2. La eficacia dinamizadora	86
1.2.1. La hospitalidad compasiva	87
1.2.2. La justicia transformadora	89
1.3. El agradecimiento que humaniza	93

CONCLUSIÓN

98

BIBLIOGRAFÍA

103

INTRODUCCIÓN

Hablar de la *gratuidad* o de la experiencia de *gratuidad*, en el contexto de los últimos treinta años, se ha convertido en un tema recurrente a partir de diversos ámbitos de realidad y disciplinas, las cuales, han profundizado, tanto en su comprensión, como en los alcances y repercusiones posibles en la vida humana. Vale destacar que, en la actualidad, se vislumbra en la *gratuidad* una veta que pueda ayudar y favorecer la construcción de las relaciones humanas, tanto intersubjetivas, como comunitarias.

Entre las múltiples disciplinas, la filosofía ha abordado el tema de la *gratuidad* desde diversas perspectivas y enfoques que, en general, han evidenciado la importancia de la donación, de la entrega, del consentimiento ante el otro, del regalo, de la responsabilidad ante la vida humana, como elementos que deben recuperarse en las relaciones personales y sociales. De esta manera, insertarse y vivir desde la lógica de la *gratuidad* puede generar nuevos horizontes que, para el ser humano, eran impensables. Esta perspectiva filosófica, en general, da pautas interesantes a la reflexión teológica en torno a la *gratuidad*.

En la teología, la *gratuidad* se ha abordado desde distintos enfoques, pero no de manera suficiente como en otras temáticas. Por una parte, se le ha adjudicado a la *gratuidad* una cierta equivalencia con la Teología de la Gracia; sin embargo, estrictamente, no se considera que sea lo más preciso. La gracia hace referencia a un *contenido* que manifiesta los diversos dones de Dios, el don del Espíritu y la acción salvadora de Jesucristo, que llevan al cristiano a construir una vida según la voluntad de Dios. La *gratuidad*, en cambio, hace énfasis en el *'carácter'*, *'expresión'* o el *'modo de proceder'* de Dios en relación a la gracia (generosidad, misericordia, etc.). Esta distinción, aunque sutil, entre el *contenido* y la *expresión*, es de importancia en la comprensión de ambos términos.

Asimismo, dentro de la teología, la *gratuidad* mantiene un vínculo profundo con la espiritualidad y, de manera especial, con la mística. Es de resaltar que la mística ha sido concebida, a lo largo de los años, de diversas formas: como aquella realidad que posibilita, de manera más eficaz, la relación con Dios, con lo Absoluto; como la instancia donde se

habla muy poco de la Realidad Última, ya que sólo se puede experimentar o mostrar; como la forma adecuada de la espiritualidad cristiana para los cristianos del futuro (Rahner); como un encargo especial de Dios, claramente separado, de la forma de creer de la mayor parte de los cristianos (von Balthasar). Así, en la vida mística se experimenta la donación total de Dios, desde el abandono de sí mismo. Por tanto, la mística constituye una realidad que no puede dejarse de lado al abordar la *gratuidad*.

Ante tales escenarios, es conveniente expresar que la reflexión en torno a la *gratuidad*, dentro del quehacer teológico, no sólo es necesaria, sino ineludible. Desde las lógicas de retribución es disonante y conflictivo hablar de *gratuidad*. En los vaivenes de la vida, suele presentarse la duda que si una persona hace algo por otra, desinteresadamente, llegará el momento que pida algo a cambio. La desconfianza y el miedo en las relaciones humanas, en cierta medida, van coartando y limitando la posibilidad de vivir la *gratuidad* en el amplio horizonte de la existencia. Todo esto constituye, sin duda, un síntoma que repercute en la vida e identidad del cristiano. Por tanto, es urgente recuperar e incorporar el lenguaje de la *gratuidad* no solamente desde el ámbito conceptual y académico, sino desde el encuentro con el otro, de manera especial, con el que ha sido vulnerado en sus derechos y en su dignidad.

Además, la *gratuidad* sitúa al ser humano en la encrucijada básica del existir. Tomar conciencia de la finitud humana supone no cesar de orientar la vida hacia el bien absoluto que dinamiza profundamente la existencia. Entrar en la dinámica de lo absoluto permite comprender que lo gratuito se revela como aquello que permite encarar la propia finitud señalando el horizonte del existir. Es necesario retomar ese principio elemental y fundamental para que la vida sea realmente vivida desde una lógica y realidad distinta: la experiencia de la *gratuidad*. De esta manera, en la donación extrema, total, incondicional y amorosa de Dios, revelada en Jesucristo, se abre un horizonte, profundamente enriquecedor, que posibilita al ser humano imaginar su estar en el mundo de múltiples maneras; donde el encuentro entre personas genera vida; donde la fe se encarna cada vez más en el todo de la realidad, especialmente, en aquellos lugares donde se respira el sin sentido y las esperanzas se desvanecen, y donde la experiencia de amor mutuo en las relaciones humanas sea una realidad permanente más allá del conflicto y la renuncia.

La teología está invitada y llamada a seguir profundizando en las diversas maneras de hablar de Dios. Ya las ciencias humanas – en especial la filosofía – han generado amplios y nutridos aportes que la teología debe considerar al momento de abordar el tema. Definitivamente, la *gratuidad*, como una forma de hablar de Dios, puede trazar nuevos horizontes para la reflexión teológica, generando nuevas perspectivas de estudio, a saber: la Teología del don o la Teología de la *gratuidad*.

A partir de los elementos anteriores, donde se manifiesta esa relación-encuentro entre Dios y el ser humano, es necesario enfatizar que las formas de hablar de Dios son necesarias e indispensables para vivir profundamente ese encuentro. Estas formas amplían, tanto la situación existencial del ser humano, como la vivencia, comprensión y relación con la realidad divina. Hablar de Dios, por tanto, se convierte en una tarea incesante debido al dinamismo de la propia realidad y por las “huellas” de Él en ella. Hoy, más que nunca, valdría la pena recuperar hablar de Dios desde la *gratuidad* – ‘expresión’ y ‘manifestación’ que ha quedado un tanto relegada en el lenguaje y en la experiencia del cristiano –. De acuerdo a lo expuesto, se plantea lo siguiente: ***¿cuáles son las características de la gratuidad que puedan aportar en la forma de hablar de Dios en esta época?*** Este interrogante será el punto central por desarrollar en esta investigación.

En el primer capítulo, se hace una aproximación a la categoría de *gratuidad* desde ciertos autores de la filosofía y la ética filosófica. En primer lugar, se lleva a cabo un análisis del *don* y la *donación*, desde los aportes de Martin Heidegger, Jean-Luc Marion y Michel Henry, con el propósito de evidenciar la relación que establecen con la *gratuidad*. En segundo lugar, se realiza, por una parte, un estudio sobre el *don* como economía en Paul Ricoeur; por otra parte, sobre el *don* como amor al prójimo y contradicción en Simone Weil. Ambos autores exponen el profundo vínculo de estos elementos con la *gratuidad*.

En el segundo capítulo, se realiza un acercamiento a la categoría de la *gratuidad* desde los aportes de los teólogos latinoamericanos Gustavo Gutiérrez, Benjamín González Buelta y Carlos Mendoza, para, posteriormente, precisar el fundamento de la *gratuidad* a partir de la Trinidad y la Encarnación. En primera instancia, Gutiérrez y González Buelta enuncian la

importancia de entretejer la *gratuidad* con la eficacia evangélica para evitar su idealismo y aislamiento de la realidad. Por su parte, Mendoza destaca la importancia de recuperar la gramática de la *gratuidad*, desde las víctimas y los vulnerables de la historia, para romper el círculo de violencia que destruye todo proyecto humano. En segunda instancia, se realiza un estudio de la Trinidad, a partir de Leonardo Boff, para precisar el fundamento sistemático de la *gratuidad*. Posteriormente, se lleva a cabo un análisis de la Encarnación, desde José María Castillo y Angelo Amatto, como manifestación contundente y radical de la *gratuidad* del amor trinitario hacia la humanidad.

En el tercer capítulo, se precisan aquellas características de la *gratuidad* que permitan hablar del Dios de Jesús en esta época. En primer lugar, se menciona el amor compartido que se manifiesta, especialmente, en el amor al prójimo. En segundo lugar, se expresa la importancia y los alcances de la eficacia a partir de la hospitalidad y la justicia. En tercer lugar, se expone la radicalidad del agradecimiento desde la acogida del amor gratuito proveniente de Dios y de los demás. Todas estas características – entre otras más – dan la pauta para acrecentar la comprensión de la *gratuidad* que revitalice y fortalezca la identidad y el quehacer de todo cristiano.

La presente investigación es el fruto de una reflexión seria, acompañada de discusiones con profesores y compañeros conocedores del tema; pero, sobre todo, ha sido motivada por la experiencia personal de encuentro con el Misterio, con el Dios siempre mayor, que ha salido al paso para comunicar su permanente y gratuito amor en la vida de todo ser humano. Las siguientes ideas, pues, son el intento de comprender quién es este Dios que ama con locura a la humanidad y cuál podría ser la mejor manera de hablar de Él. Así, pues, se da paso al desarrollo de los capítulos propuestos precedentemente.

CAPÍTULO I

LA GRATUIDAD A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA ÉTICA FILOSÓFICA

1. DON Y DONACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA

Las constantes e interminables búsquedas que el ser humano ha emprendido a lo largo de su existencia, con el propósito de percibir y comprender – aunque sea un pequeño y diminuto resquicio – el profundo dinamismo de la realidad y de la vida humana, son el claro signo de un experimentarse interpelado ante las múltiples situaciones y los diversos entornos que continúan sin tener respuestas totalmente definitivas. Los aportes de los grandes pensadores en materia filosófica, concretamente, han profundizado esa búsqueda de manera insaciable, a través de análisis minuciosos, posibilitando la ampliación del horizonte de comprensión, tanto de la realidad, como del ser humano. Tales análisis hacen hincapié en continuar desentrañando y profundizando – y en ciertos casos, reactualizando – los grandes temas o aspectos que conciernen a la vida humana. Entre esos temas, en particular, hay uno que llama la atención debido a su carácter y las repercusiones que pueda generar en la comprensión del mundo y del existir humano. Se trata de la realidad del *don*.

Se ha considerado, en general, que la teología ha mostrado un mayor interés en torno al tema del *don*¹; sin embargo, la filosofía también ha expuesto su particular atención en el tema. De manera especial, la fenomenología ha manifestado que la realidad del *don* – de la *donación* – es un aspecto que debe permear, tanto la comprensión del mundo, como del ser humano. Abrirse a la realidad del *don* significa darse paso a inaugurar cauces y caminos para la existencia que nunca antes se habían imaginado; tal apertura al *don* – colmada con el dinamismo que le caracteriza – posibilita reactualizar y ampliar la comprensión del *estar* del ser humano en el mundo.

¹ Con mayor énfasis, la teología ha profundizado en torno a la realidad de la *gratuidad*. En la filosofía – particularmente la fenomenología – se habla más del *don* y de la *donación*.

Con esto en mente, es necesario adentrarse aún más en la realidad del *don*, de la *donación*, con la finalidad de descubrir su importancia en el existir humano. A partir de la fenomenología, se tomarán los aportes de Martin Heidegger, Jean-Luc Marion y Michel Henry. Cada uno, desde su perspectiva, aportará elementos considerables para comprender la importancia de la realidad del *don* en la vida humana. Estas perspectivas tienen el propósito de ampliar el horizonte de la *gratuidad*, siendo éste el tema cardinal de esta investigación.

1.1. Martin Heidegger: el “ser” como don

Una de las grandes preocupaciones en el pensamiento de Martin Heidegger gira en torno a la pregunta por el *ser*, muy en particular, por la experiencia del olvido del *ser*². Heidegger considera que el pensamiento filosófico ha ido identificando el *ser* como *ente* – como cosa, como algo objetivable – olvidándose del carácter fundamental del *ser*: su radical *donación*. Para esclarecer el tema en cuestión, el filósofo alemán parte de una cuestión fundamental:

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser ‘es’ él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el futuro. El ‘ser’ no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos – distancia del lugar que acontece – que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo³.

Esta afirmación manifiesta la profunda preocupación por salvaguardar al *ser* de una absoluta entificación; es decir, de la total reducción del mismo en lo meramente objetivo. Es así que la cuestión del *ser* no puede pasarse por alto ni dejarse de lado. Heidegger insiste en que “si nos limitamos a decir del ser este ‘es’, sin una interpretación más precisa, será muy fácil que nos representemos el ser como un ‘ente’ del tipo de lo ente conocido, el cual, en cuanto causa, produce efectos y, en cuanto efecto, es causado”⁴. Resulta, a todo esto, que el *ser* no *es* lo *ente*, no se limita exclusivamente al *ente*; de lo contrario, se perpetuaría una visión de la

² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003). Heidegger elabora un análisis exhaustivo en torno al *ser* y al *tiempo*. Debido al estudio de esta investigación, lo que se dirá respecto al *don* y a la *donación* radica más desde el *ser* en relación al *tiempo*. No obstante, Heidegger considera que *ser* y *tiempo* son aspectos que están profundamente imbricados; los cuales, poseen determinadas particularidades que deben ser tratados con mayor detenimiento en relación al *ente*.

³ Martin Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2000), 272.

⁴ Heidegger, *Hitos*, 275.

realidad totalmente cosificada, incluyendo al ser humano. Por tanto, ¿cómo salir al paso ante la dificultad que se presenta en torno al *ser* y al *ente*?

Heidegger postula la necesidad de dar un giro lingüístico para salir de esta problemática que pareciera no tener solución. Considera que el *ser* y el *tiempo* no tienen su mejor comprensión con el verbo existencial “es”; más bien, ambos amplían su verdadera realidad con el impersonal “hay” o “se da”. Ya no se trata de que el *ser* “es” o el *tiempo* “es”, sino que “se da el ser” y “se da el tiempo”. Este giro lingüístico es el elemento clave que permite comprender al *ser* como *don*.

Una vez hecha esta precisión, conviene desarrollar este giro con más detenimiento con el propósito de profundizar cómo se experimenta el “se da” del *ser*. Heidegger sostiene que “ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente. Pensado por referencia a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente”⁵. La presencia del *ser* consiste en “dejar ser” o “dejar estar”. Pero, ¿qué es el “deja ser”? Específicamente, consiste en permitir que se muestre todo *ente* como tal:

Significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar estar [*sein lassen*] a un ente a la mano⁶ tal y como ahora está y para que lo esté [...] Dejar [al] ‘ser’ previamente, no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo [que] ya [es] ‘ente’, y dejarlo así comparecer como el ente que tiene que ser⁷.

⁵ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque (Madrid: Tecnos, 2001), 24.

⁶ El análisis existencial del ente humano que lleva a cabo Heidegger, en la primera parte de *Ser y tiempo*, incluye un inventario de los entes no humanos que le salen al paso en el mundo. Estos entes son agrupados en dicho libro en dos “categorías”: la red de artefactos, utensilios y enseres manipulables, y los seres naturales circundantes. Heidegger denomina, respectivamente, al ser de las cosas agrupables bajo cada una de esas dos categorías, el “estar a mano” y el “estar delante”. Para una mayor acotación sobre este término, consultar el comentario de Manuel Garrido al libro de Heidegger *Tiempo y ser* anteriormente citado.

⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 111. El *ser* se presenta o está presente dejando que todo *ente* – toda cosa, todo objeto, toda realidad – se muestre como tal. Esta precisión permite vislumbrar que el *ser* está presente al “dejar ser” todo ente; por tanto, el *ser* – en este caso – no manipula al *ente* porque le permite mostrarse tal cual es. Esto es posible en la medida que se “deja estar” a todo *ente*.

Todo *ente*, toda cosa, debe dejarse “mostrar” tal y como está. Sería sumamente grave llegar a distorsionar – por no decir manipular – la realidad de todo *ente*, en miras de un hacer o un producir. Al *ente* es necesario dejar que se muestre, que se manifieste como tal.

Asimismo, es interesante observar que este “dejar estar presente” indica y manifiesta un descubrir, un desocultar, un traer a lo abierto. Este desocultar permite manifestar lo propio y lo auténtico de todo lo real, de todo *ente*. Es así que “el [término] ‘da’ nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser”⁸. Para Heidegger, el darse del *ser* posibilita que todo *ente* exhiba su real condición. El *ente* se manifiesta, se muestra, se desoculta, se hace “visible” a partir del “dejar ser”.

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario indicar dos elementos de gran importancia en relación al *ser* que dan pie al aspecto del *don*. Heidegger considera, por una parte, que:

En tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenece al dar. El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser Se da como el desocultar del estar presente⁹.

Tal resignificación del *ser* como *don*, como *donación*, ensancha su real efecto en el vasto horizonte de la existencia. A través de la *donación* del *ser* se desoculta, se muestra la real y auténtica condición de todo *ente*. Esta perspectiva del *ser* abre innumerables caminos que reconfiguran, tanto el pensar, como el acontecer de la realidad. La *donación* del *ser*, por tanto, genera un dinamismo de “autenticidad” o de “verdad” de todo *ente*, de todo lo real, al “dejar” que se muestre como tal.

⁸ Heidegger, *Hitos*, 275.

⁹ Heidegger, *Tiempo y ser*, 25. La *donación* del *ser*, para Heidegger, es el primer acto que se presenta en el acontecer de la existencia. El *don*, en este caso, no queda reducido al *ente*; al contrario, el *ente* debe remitir más allá de sí, al primer acontecer que se manifiesta como donación de sí, es decir, el *ser*. Desde este principio, Heidegger considera que la existencia no puede reducirse a la oposición *ser-ente*; al contrario, la existencia manifiesta su auténtica profundidad a partir de la lógica de la *donación* del *ser*, como fundamento primordial de la realidad. Lo primario y lo fundamental es la *donación* del *ser*. Tal percepción del *ser* permite que todos los *entes* – todas las cosas – se manifiesten como son; por tanto, todo *ente* queda percibido como expresión de la riqueza de la *donación* del *ser* en el conjunto de la realidad.

Por otra parte, Heidegger puntualiza que las diversas y múltiples transfiguraciones que se presentan en el *ser* no permanecen a la deriva ni a la indeterminación, sino que terminan en estar destinadas y en hacerse presentes en el conjunto de la realidad, particularmente, en el ser humano; el cual, tiene la capacidad de interpretar – de acuerdo al contexto en el que esté inmerso – la presencia del *ser* que se *da*. Dicho destinar se comprende de acuerdo:

A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el destinar. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado. De esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado¹⁰.

El interés de Heidegger radica en no comprender al *ser* – desde su *donación* – a la deriva y a la indeterminación; no se trata del *ser* que simplemente acontece sin más: el *ser* se *da* en el todo de la realidad donde el ser humano es capaz de interpretar sus diversas transfiguraciones. Lo característico de la *donación* del *ser* expresa una historia plagada de destinos – lugares, formas, modos, espacios, etc. – en los que se ha manifestado, en donde se ha hecho presencia por medio de su *donación*.

El *don*, por tanto, constituye el elemento que disipa toda problemática en torno al *ser* y al *ente*. Esta nueva noción y ampliación del *ser* no solamente se circunscribe a una mera comprensión abstracta sino que posee, como se ha observado, un profundo nexo con el ser humano. De esta manera, se puntualiza que:

El hombre, íntimamente instalado en el hecho de que le ataña la presencia, y esto empero de modo que recibe como don el estar presente que Se da, mientras percibe lo que aparece en el dejar estar presente. Si no fuera el hombre el constante receptor del don desde el ‘Se da presencia’, si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre¹¹.

¹⁰ Heidegger, *Tiempo y ser*, 28.

¹¹ Heidegger, *Tiempo y ser*, 32.

La *donación del ser* permite al ser humano abrirse, descubrirse, “desocultarse” – al igual que el *ente* – en medio de realidad. Así, el ser humano se convierte en el receptor de la *donación del ser* más allá de toda circunstancia y de todo contexto en el que esté inmerso. Comprender al *ser* como *don* promulga un nuevo paradigma que posibilite reformular la vida humana y el conjunto de lo real hacia horizontes insospechados, pero asumiendo las vicisitudes y los permanentes desafíos que emerjan.

Se ha expuesto, hasta el momento, la importancia de recuperar una noción del *ser* como *donación*. El *ser* se *da* como elemento que posibilita el desocultar y el hacer presente lo real en la realidad – algo que se había olvidado en la reflexión filosófica –. En todo este recorrido, se trata de reconocer la *gratuidad* de la *donación del ser* en lo profundo de la realidad. Por ello, no es nada absurdo sostener que el *ser* otorga su “verdad” en la *donación*. La riqueza del *ser* reside en su carácter de *don*. Esta *donación del ser* se presenta, con mayor radicalidad, en el modo de habérselas del ser humano en su existencia.

El aporte de Heidegger – la *donación del ser* – es de relevancia de acuerdo al tema de la *gratuidad* como eje primordial de esta investigación. Este aspecto, no hay que perderlo de vista. Sin embargo, es necesario adentrarse en la visión que ofrece Jean-Luc Marion referente a la *gratuidad*. Un estudio que, en particular, da pautas precisas para continuar ensanchando esta realidad que repercute, especialmente, en la existencia humana.

1.2. Jean-Luc Marion: el fenómeno como don

Jean-Luc Marion aborda la realidad del *don*, de una manera excepcional, enmarcándola como el último principio absoluto para la filosofía que la fenomenología ha puesto en el escenario. Considera que el *don* no hay que comprenderlo supeditado exclusivamente al objeto y al *ser*; es decir, el *don* no se puede entender, definitivamente, ni como objeto ni como *ente* presente¹². La dimensión fenomenológica del *don* no se limita en el objeto y en el *ser*, sino

¹² Tal comprensión del *don* manifiesta, claramente, una visión y una propuesta distinta en relación a la de Heidegger. El *don*, para Marion, no está enmarcado solamente en la distinción entre *ser* y *ente*. Insiste en la necesidad de recuperar una concepción de *fenómeno* que dé pie a una reactualización del mismo en miras de la *donación*.

en el *fenómeno*. Particularmente, se inclina hacia una noción del fenómeno como *dado*. Con gran acierto, se observa:

Y si todo lo que aparece ha llegado a nosotros como dado, uno de los caracteres más decisivos de cualquier fenómeno, lo establece como un evento, que definitivamente ocurre. El acontecer nos muestra de las maneras más sorprendentes que el fenómeno que acontece, acontece como dado¹³.

Esta visión trata de determinar el fenómeno como un evento que acontece sin más. El fenómeno, en este caso, remite a lo dado, a la *donación*, como su fundamento. Tal postura consagra un nuevo camino en el quehacer fenomenológico y amplía una visión del fenómeno como nunca antes presentado. El filósofo francés circunscribe el *don*, lo dado, como:

Un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que debe describirse y pensarse, y no explicarse ni comprenderse, sino simplemente pensarse, de manera muy radical. A fin de alcanzar una descripción del don, si es posible alguna, considero que podemos ser conducidos a abrir por primera vez un horizonte, mucho más amplio que los de la objetividad y del ser: el horizonte de la donación¹⁴.

El *don*, desde tales circunstancias, es necesario – y urgente – abarcarlo en relación al *fenómeno*. Este horizonte de la *donación* manifiesta, en su profundidad, una visión del fenómeno que trastoca los propios presupuestos que la fenomenología ha construido hasta el momento. El fenómeno, como evento *dado*, es la realidad que posibilita comprender el *don* como elemento fundamental en el conjunto de la realidad¹⁵.

Con criterio firme – teniendo como referencia lo anterior – Marion da un paso más y expone cómo se constituye el movimiento del *don*, de la *donación*, en cuanto fenómeno. Por una

¹³ Jorge Alexander Páez y Carlos Enrique Restrepo, “Sobre el don: Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion,” en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III (Medellín: Universidad de Antioquia, 2009): 248. En este debate, Marion expresa de manera nítida y sintética su pensamiento en relación al *don* y a la *donación*, dejando claro que la fenomenología aporta elementos considerables para su comprensión.

¹⁴ Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 254.

¹⁵ El elemento central que destaca Marion es la comprensión del fenómeno como acontecer de *donación*. El fenómeno es necesario comprenderlo más allá de su simple manifestación. El fenómeno no es ni substancia ni objeto sino acto; es decir, acontecer. Se observa, a partir de esta relación, que la *donación* es anterior a la manifestación de lo dado en el fenómeno. Tal visión expresa que el fenómeno, lo dado, en cuanto que se está dando como evento, se muestra como constante y permanente *donación*. Por tanto, todo fenómeno aparece porque es dado. La *donación*, pues, es el elemento primordial y fundamental de todo fenómeno.

parte, plantea que ni se puede explicar ni se puede tener acceso al *don* mientras se ubique en el horizonte de la economía¹⁶. El *don* hay que situarlo – y comprenderlo – fuera de los alcances de la dinámica de reciprocidad. En las relaciones humanas, de manera especial, el *don* no puede quedar “atrapado” ni bajo el influjo de la retribución, ni de la correspondencia¹⁷. De lo contrario, se estaría coartando lo propio del *don*: su *donación absoluta*.

Por otra parte – continuando con el movimiento del *don* en relación al fenómeno – se enmarca que los elementos comunes del *don* son: un donante, la cosa que se da y el receptor. Sin embargo – y así lo considera Marion – es probable que se dé uno o dos de ellos, sin dejar de modificar, por ello, el *don* en sí mismo:

Aunque el modelo más abstracto y común del don supone un donante, un objeto a donar y un receptor, se puede sin embargo describir el don – yo diría el fenómeno desplegado, lo performativo del don – poniendo entre paréntesis y apartando al menos una, e incluso en algunas ocasiones, dos de estas tres características del don¹⁸.

Estas posibilidades que se presentan en torno al *don* manifiestan el carácter específico del mismo. En este caso, también se observa la importancia de salvaguardar el carácter performativo del *don* ante cualquier eventualidad que se dé entre algunas de las características. Asimismo, se observa un aspecto más referente al movimiento del *don* en cuanto fenómeno:

[...] Podemos describir un fenómeno con al menos dos de los elementos. Así, un don podría realizarse él mismo con un don y un receptor, pero sin ningún donante; o, en otro caso, con un donante y un don, pero sin un receptor; o, en una tercera figura, con un donante y un receptor, pero sin ninguna ‘cosa’ dada. Y si conocemos los tres

¹⁶ Marion concuerda con Derrida asumiendo que el *don* no puede entenderse y sujetarse bajo la lógica de la economía. Ambos son conscientes de que el *don*, para darse, tiene que romper y salir del círculo de la reciprocidad. Esto se manifiesta, de manera particular, en diversas circunstancias donde se presenta la invisibilidad del donador y del donatario, así como del don y de su recibimiento. Para un mayor estudio de este aspecto, consultar el artículo de Daniel Barreto, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida,” en *Laguna: Revista de Filosofía*, No. 18, (2006): 35-47.

¹⁷ Reciprocidad, retribución y correspondencia serán aspectos que limitan o ajustan la autenticidad radical de la *donación* o del *don*. Particularmente – como se observará en el apartado ético – Paul Ricoeur y Simone Weil tienen en cuenta estos aspectos al momento de abordar la realidad de la *donación*.

¹⁸ Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 255.

términos no hay problema [...] Siempre podemos renunciar al menos a uno de ellos y quizás a dos, y a pesar de eso mantener un fenómeno genuino y pleno¹⁹.

Con la finalidad de hacer comprensible tal proposición, Marion expresa que no hay nada mejor que la ejemplificación. Entre los diversos ejemplos que pueden presentarse, destaca que:

Si uno da algo a su enemigo, ese don será desechado y no se encontrará a nadie que lo reciba. Entonces se ha efectuado un don anónimo. Y cuando damos dinero a una asociación humanitaria, efectuamos verdaderamente un don, un don real, en este caso el dinero, pero ese don no se dirige a nadie, por lo menos a nadie que conozcamos personalmente. No obstante hemos realizado un don [...] Podemos también imaginar un don sin un donante y que podría, no obstante, ser absolutamente realizable. Tomemos el ejemplo de una herencia donde, por hipótesis, el donante ya no está aquí, y quizás nunca trató y conoció al receptor²⁰.

Tales ejemplos indican la “escapatoria” del *don* ante determinadas comprensiones que lo delimitan exclusivamente en la objetivación. Marion sostendrá que lo radical del *don* se manifiesta en su profunda aceptación²¹. Tal aceptación permite, a su vez, comprender la originalidad del *don*, tanto en la vida humana, como en el todo de la existencia.

El despliegue de la visibilidad del *don* va más allá del orden específico de los elementos que lo constituyen. Vale mencionar un aspecto, a manera de ejemplo, en relación cuando una “cosa” no es dada:

[...] De hecho conocemos casos en los que ninguna ‘cosa’ es dada: cuando damos tiempo, cuando damos nuestra vida, cuando damos muerte, propia y estrictamente hablando damos ninguna cosa [...] Cuando nos damos a nosotros mismos, cuando damos nuestra vida, nuestro tiempo, nuestra palabra, no solamente damos ninguna ‘cosa’, sino que damos muchos más²².

¹⁹ Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 259.

²⁰ Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 256.

²¹ Esta aceptación no tiene ninguna relación con la resignación. Lo que Marion destaca es la aceptación de la *donación* que acontece en el fenómeno como dado.

²² Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 257-8.

Como se puede observar, todas estas ejemplificaciones son el claro signo de cómo el *don*, el *fenómeno* como *dado*, acontece en el amplio espacio de la vida. Se trata de un dar que no se encasilla en la simple objetivación, sino apunta hacia la aceptación del mismo. Tal aceptación no impone ningún tipo de mecanismos que limiten el *don* en sí mismo.

Corresponde subrayar que el *don* – independientemente de las diversas circunstancias y situaciones – se muestra con absoluta originalidad trascendiendo toda objetivación. El acontecer de la *donación* se *da* sin más. Éste es el carácter original de la *donación*. Por ello, cada *fenómeno* dado, acontece sin más. El fenómeno *dado* simplemente se da. Al ser genuino, el *don* no se presenta como elemento que pueda pasarse de mano en mano. El *don* es absolutamente auténtico y original, de tal forma:

[...] Nuestra profunda y genuina experiencia del fenómeno no tiene que ver con ningún objeto que pudiéramos llegar a dominar, producir o configurar, ni con algún ser que pertenezca al horizonte del Ser [...] En lugar de eso, hay muchas situaciones en las cuales los fenómenos aparecen como dados, es decir, sin ninguna causa o sin un donante. Cuando éstos se nos aparecen como dados, tenemos por supuesto que recibirlos²³.

Los *fenómenos*, en su profunda realidad, se deben aceptar – en cualquier sentido de aceptación – como dados. Sin embargo – y en eso hace énfasis Marion – es necesario una interpretación del *don* que permita su mayor comprensión. Se trata, en definitiva, de “hacer ver” el amplio panorama del *don*, como lo primario y lo original, en medio de la experiencia del mundo y de la vida humana.

La propuesta de Marion radica en comprender el *don*, la *donación*, como lo originario. La radicalidad del *don* no reside en identificarse necesariamente con una presencia objetivable. Es necesario dar el salto y pensar el *don* desde su aceptación sin más: es el acontecer de la *donación*. Salvaguardar el *don*, el fenómeno como *dado*, de una lógica económica – basada

²³ Páez y Restrepo, “Sobre el don...”, 260.

en el dinamismo de la reciprocidad, e incluso de la deuda²⁴ – es tarea permanente para una fenomenología de la donación.

Después de presentar los aportes de Heidegger y Marion en torno al *don*, donde se manifiesta el interés de profundizar tal realidad sin dejar, por ello, de abdicar a la perspectiva fenomenológica propia, es tiempo de exponer el análisis realizado por Michel Henry y su relación con la realidad de la *gratuidad*. Este aporte hace explícita la dimensión del *don* – tomando en cuenta la visión del cristianismo – generando una nueva comprensión e interpretación del mismo desde esta renovada perspectiva fenomenológica.

1.3. Michel Henry: la Vida absoluta como donación

Para Henry, el *don* está profundamente vinculado con la auto-revelación de la Vida absoluta²⁵. De manera particular, el *don* se comprende a partir de la auto-donación de la Vida absoluta hacia el ser humano. Esta auto-donación trastoca todas las dimensiones de la realidad y de la existencia humana. Particularmente, tal auto-donación – esta auto-revelación de la Vida – se manifiesta en el mundo y en la “carne”, en la humanidad de todo ser humano, de todo viviente. De tal manera, sólo será posible una relación profunda y auténtica entre la Vida absoluta y el ser humano en la medida que éste último sea capaz trascender “su” vida – más allá de las lógicas racionales y calculadoras – dejándose afectar, en su “carne”, en su humanidad, totalmente por la Vida misma.

Es interesante resaltar, en primer lugar, la comprensión de la Vida absoluta – de la Vida misma – ya que manifiesta lo esencial de la *donación*. Según Henry:

²⁴ Es interesante la insistencia de Marion en deslindar el *don* de toda lógica retributiva. Reafirma que el *don* no está – ni debe estar – condicionado; de lo contrario, se estaría siempre en deuda con el donante. Siempre se debe salvaguardar lo genuino y lo original del *don*.

²⁵ En el análisis fenomenológico de la vida que realiza Henry, tomando en cuenta los presupuestos del cristianismo, la Vida absoluta es identificada con Dios. Se trata de una Vida que se da – se auto-revela – a cada viviente (al ser humano) para que éste pueda participar y dejarse afectar por el dinamismo y el despliegue de esta Vida absoluta en el todo de la realidad. Especialmente, para el filósofo francés, será la realidad de la Encarnación el elemento primordial y por excelencia de la auto-revelación, de la auto-donación de la Vida misma. Es en la “carne” de todo viviente, de todo ser humano, donde se padece toda afectación, tanto de la Vida misma, como del acontecer de la vida.

[...] Tenemos acceso a la Vida misma. ¿Dónde? En la Vida. ¿Cómo? Gracias a la Vida. Que sea en la Vida y sólo gracias a ella como se pueda acceder a la Vida implica un presupuesto decisivo: es la Vida misma la que llega a sí [...] La Vida es lo primordial porque es ella misma la que llega originalmente a sí, y ello por cuanto es auto-revelación²⁶.

La Vida misma se da, se auto-revela, se auto-dona y, en ella, todo viviente (todo ser humano) se constituye plenamente. La Vida Absoluta es *don*, es entrega total, sin medida alguna. Ella es el fundamento y lo primero. Ella es el origen de todo cuanto existe.

Reconocer que la Vida absoluta es lo primordial, significa que todo viviente y la vida²⁷ tienen su fundamento en ella. Por tanto, la vida no puede tener su sentido último en sí misma sino sólo a partir de la Vida; de igual forma, el viviente tampoco puede tener su fundamento en sí mismo sino a partir de la Vida misma. El ser humano y la vida hunden sus raíces, de manera radical, en la Vida absoluta; por tanto:

A esta fenomenología radical para la que la Vida es constitutiva de la Revelación primordial, es decir, de la esencia de Dios, se une una concepción completamente nueva del hombre, su definición a partir de la Vida y como constituido él también por ella – del hombre como viviente –²⁸.

El ser humano, entendido como viviente, se constituye “dentro” de la realidad, a partir de la auto-revelación de la Vida misma. En esta fenomenología de la vida – propuesta por Henry – el punto de partida es la auto-donación de la Vida absoluta en la realidad y en todo viviente²⁹. Es por ello que, “ningún viviente es posible sino en la Vida. Desde que la esencia

²⁶ Michel Henry, *Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo*, trad. Javier Teira (Salamanca: Sígueme, 2001), 67.

²⁷ Dentro del análisis que realiza Henry, cuando se escribe vida con minúscula hace referencia a la vida del ser humano; en cambio, cuando se escribe vida con mayúscula se refiere a la vida de Dios, a Dios mismo.

²⁸ Henry, *Yo soy la verdad...*, 62. Lo que la fenomenología de la vida pretende establecer es la inversión del pensamiento en aquello que lo precede: la auto-donación de la Vida absoluta. La particularidad de esta fenomenología no radica en un pensamiento ajeno al dinamismo primario de la realidad; todo lo contrario, sino en reconocer y experimentar la anticipación de la Vida misma – de su auto-revelación – respecto al pensar.

²⁹ Tal afirmación tiene como referencia, como telón de fondo, un horizonte ontológico. Con ello, no se pretende disipar lo propio de la fenomenología: partir del fenómeno, de la vida misma. Sin embargo, Henry considera que la auto-donación de la Vida absoluta en la realidad y en todo viviente es lo primario. Esta auto-donación se despliega en el conjunto de la vida y que, en particular, se da en la “carne” – en la humanidad de todo viviente –.

de la Vida ha sido comprendida, esta aseveración se formula: ningún viviente es viviente, es decir, no se auto-afecta, sino en el proceso de auto-afección de la Vida absoluta”³⁰. Esta afección trastoca profundamente la existencia entera del ser humano; la cual, surge de esa auto-revelación de la Vida misma en el conjunto de la realidad. Para el filósofo francés, la Vida absoluta es el elemento central y primordial de la *donación*: su auto-revelación es, al mismo tiempo, su auto-donación.

Conviene – y es pertinente – decir una palabra en relación a la Encarnación como rasgo característico de la auto-donación de la Vida absoluta. Este aspecto es la manifestación por excelencia de la Vida misma que, en última instancia y con gran determinación, establece el camino a transitar del ser humano.

De forma densa y concreta, Henry considera que la Encarnación es el lugar donde se padece – en “carne” propia – esa afección de la realidad y, al mismo tiempo, se hace presente la auto-donación de la Vida absoluta a través del Primer Viviente³¹. Con suma fineza, afirma que:

Una fenomenología de la encarnación todavía no es más que una manera de designar, en el lenguaje conceptual de la filosofía, lo que está implicado en todo poder efectivo y real: no precisamente un concepto, sino la auto-donación de la Vida absoluta en la efectuación patética del Sí del Primer Viviente³².

Es en el Primer Viviente – en la Palabra, en el Hijo, en Cristo – donde todo viviente – todo ser humano – asume la auto-donación de la Vida absoluta. Por medio del Primer Viviente es como el viviente – en su carne, en su humanidad – experimenta la donación de la Vida misma. Por ello, es así como el ser humano “sólo es viviente en la Vida, y esta revelación es la auto-revelación de la Vida infinita que se le revela en su finitud”³³.

³⁰ Henry, *Yo soy la verdad...*, 128.

³¹ Por Primer Viviente se entiende la manifestación de la Vida absoluta a través del Hijo (Logos, Cristo). Por Él y en Él la auto-revelación y la auto-donación de la Vida cobran su profundo sentido. Todo viviente, todo ser humano, despliega su real y auténtica existencia por medio del Primer Viviente.

³² Michel Henry, *Encarnación: Una filosofía de la carne*, trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz (Salamanca: Sígueme, 2001), 227-8.

³³ Henry, *Encarnación...*, 233.

Cabe señalar que la auto-donación de la Vida no es un aspecto meramente conceptual, sino una afección que se da en la humanidad de todo viviente: “la Vida que se trae a sí en el Primer Viviente en el que se experimenta a sí misma y goza de sí, es la vida infinita de Dios. Ninguna vida finita existe como tal. Sólo vive dada a sí en la auto-donación de la Vida infinita”³⁴. Henry enfatiza que todo viviente no puede sustentar la vida en sí mismo. El viviente no debe olvidar que, además de ser finito, posee una capacidad de relación y vínculo con lo infinito, con la Vida absoluta. Al igual que el Primer Viviente, la vida humana no puede sortearse sin la Vida absoluta. Todo parte de ella: el mundo, el ser humano, el cosmos, el Hijo.

La Vida absoluta es la única que puede traerse a sí y darse a sí en el despliegue de su auto-donación. En este caso, el ser humano experimenta, en carne propia, la auto-donación de la Vida en su auto-revelación. Por ello, “en la venida originaria de la Vida a la Ipseidad del Primer Sí se cumple toda donación en el sentido de una auto-donación y, por ende, toda donación de un Sí viviente”³⁵. Henry considera que así como se presenta la profunda relación entre el Padre y el Hijo desde el cristianismo, de la misma manera se presenta entre la Vida absoluta y el Primer Viviente. La auto-donación y la auto-revelación de la Vida absoluta se dan, de manera particular y original, en el Primer Viviente. Un movimiento que no se agota de la Vida absoluta en el Primer Viviente, sino que se despliega en todo viviente y en el todo de la realidad.

Habría que decir también que a partir del movimiento entre la Vida absoluta y el Primer Viviente, el viviente es capaz de adentrarse en la dinámica de la donación. En este caso, “la donación del viviente en la Vida es obra exclusiva de la Vida [...] La donación del viviente en la Vida se refiere al eterno proceso de la Vida que viene a sí experimentándose a sí misma en la Ipseidad del Primer Sí viviente en el que se revela originariamente a sí”³⁶. En otras palabras, es la Vida absoluta la que inaugura la realidad de la donación a partir de su auto-revelación. Una donación que se ha manifestado en la “carne”, en la humanidad, del Primer Viviente. De tal modo que, todo viviente también padece en su “carne” la auto-donación, la

³⁴ Henry, *Encarnación...*, 232.

³⁵ Henry, *Encarnación...*, 229.

³⁶ Henry, *Encarnación...*, 162.

auto-revelación de la Vida absoluta. El ser humano experimenta en su humanidad la donación absoluta de la Vida misma. En el viviente se da, se dona, se experimenta, se goza la Vida. Por ello, el viviente es capaz de abrirse a la experiencia de donación hacia otros vivientes y hacia la Vida absoluta. Una apertura sustentada en la auto-donación amorosa de la Vida misma.

El aporte de Henry sobre la realidad del *don* radica en la auto-donación de la Vida misma. La auto-revelación de la Vida absoluta, por medio de la Encarnación del Primer Viviente, es ya, de por sí, el claro signo de una auto-donación hacia todo viviente. Se trata, en última instancia, de una donación fundamentada en una fenomenología de la vida que hace hincapié en la humanidad – en la afectividad, en la “carne” – como lugar privilegiado de la auto-revelación de la Vida misma. Esta comprensión de la donación manifiesta, en última instancia, la relación con la realidad de la gratuidad.

Los aportes de Heidegger, Marion y Henry son el vivo reflejo de una fenomenología interesada, y preocupada, en dar una palabra respecto al *don* y la *donación* como elementos profundamente relacionados con la *gratuidad*. El “*ser*”, el *fenómeno como dado* y la *auto-revelación de la Vida absoluta*, definen un determinado perfil en relación al *don* y manifiestan, a su vez, la urgencia de recuperar la realidad de la *donación* – y de la *gratuidad* – en un mundo cada vez más instrumentalizado y regido bajo lógicas retributivas. Este recorrido no hace más que delimitar el *don* y la *donación* como escenarios que deben continuar profundizando e interpretándose en el considerable mundo de la fenomenología donde, sin lugar a dudas, habrá propuestas que deberán ser tomadas en cuenta por las demás ciencias, en especial, por la teología.

2. EL DON COMO ECONOMÍA³⁷, AMOR AL PRÓJIMO Y CONTRADICCIÓN EN LA ÉTICA FILOSÓFICA

La necesidad imperiosa de buscar un cierto orden y equilibrio en las relaciones humanas, con el propósito de preservar y desarrollar una vida sana en medio del mundo – que en última instancia es el lugar, el espacio, la “casa” que habita todo viviente – constituye uno de tantos aspectos que el ser humano ha considerado a lo largo de su existencia. No obstante, se trata de un orden y un equilibrio que aún continúan sin concretizarse del todo, debido al permanente dinamismo de la realidad – manifestado en sus insondables y desconocidos caminos – que escapa ante cualquier intento de dominio absoluto.

Por muchos años, se ha pensado cómo llevar una vida digna y próspera en un mundo gobernado por lógicas – de remuneración, retribución, por mencionar algunas – que poco, o en nada, favorecen a la construcción de relaciones fraternas y solidarias. Este tipo de lógicas han promulgado, con mayor insistencia, una cosmovisión del mundo y de la existencia humana basada en la ley y en la norma. Particularmente, la ética ha tomado con toda seriedad el dinamismo de estas lógicas y sus consecuencias en la vida humana. Ante tal panorama, conviene preguntarse: ¿es posible construir la existencia desde otra(s) lógica(s)? Sería demasiado osado dar una respuesta definitiva ante tal cuestión; sin embargo, es necesario procurar una visión que pueda promover, por lo menos, indicios suficientes para abordar la existencia desde diferentes perspectivas.

Entre las diversas visiones que puedan aportar a la construcción de las relaciones humanas desde el horizonte ético, se destaca la realidad del *don*, de la *donación*. En este caso, se trata de una *donación* que hunde sus raíces en la vida humana, tomando en cuenta la vulnerabilidad y la fragilidad humana. Para profundizar y desentrañar la realidad de la *donación* en la vida humana, se tomarán en cuenta los aportes de Paul Ricoeur y Simone Weil. Cada cual dará elementos suficientes – de acuerdo a su perspectiva y postura – para enmarcar la importancia

³⁷ En este apartado, por economía se entiende el dinamismo de relaciones humanas que, a partir del reconocimiento y del encuentro, se constituyen en favor de una vida digna y solidaria. Tal definición de economía toma distancia de aquella que es entendida a partir del intercambio y distribución de bienes en miras a una remuneración.

de la *donación* como un aspecto que pueda propiciar nuevas perspectivas en la comprensión de las relaciones humanas. Este abordaje – de la misma manera como se mostró en el primer apartado – tiene como trasfondo el tema de la *gratuidad*.

2.1. Paul Ricoeur: la economía del don

La filosofía de Paul Ricoeur en nada es ajena a la reflexión ética y al quehacer ético. Particularmente, su interés radica en postular la dialéctica entre el amor y la justicia como elemento clave para reconsiderar las relaciones humanas y éticas. Según este postulado, el amor necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia, por su parte, necesita del amor para evitar caer en una simple y llana regla utilitaria. Esta dialéctica presenta, por una parte, la desproporción que existe entre el amor y la justicia; y, por otra parte, construye el puente que permite el complemento entre ambos términos. Será en este puente – entre el amor y la justicia – donde se manifiesta la importancia del *don*.

Teniendo en mente lo anterior, es conveniente dar paso al desarrollo de esta dialéctica. En un primer momento se expone qué entiende Ricoeur por amor y por justicia, reconociendo entre ambos una gran desproporción. Posteriormente, se explicita cuál es la característica de ese puente que permita el complemento de ambas realidades.

Para Ricoeur, el discurso en torno al amor es una narrativa que habla, que se expresa, de manera distinta que el de la justicia³⁸. Presupone tres rasgos que enmarcan – lo que él considera – el discurso del amor: la alabanza, el imperativo y el sentimiento. Referente al primer rasgo, sostiene que “en la alabanza, el hombre goza con la vista de su objeto que reina por encima del resto de objetos de su atención”³⁹. Una alabanza que llena de alegría al ser humano y que se manifiesta a través de formas verbales como el himno, la bendición y el

³⁸ Una distinción que se abordará más adelante. Mientras tanto, es importante dejarlo en claro a partir del análisis del amor.

³⁹ Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Caparrós, 1990), 15.

macarismo⁴⁰. Estas formas verbales – donde se hace presente el gozo y la felicidad del ser humano – enfatizan la realidad de la alabanza como un modo de expresión del amor.

Concerniente al rasgo imperativo, afirma que hay expresiones referentes al amor como mandato; es decir, entender el amor como “Amarás”⁴¹. Sin embargo, si se toma al imperativo como obligación, como mandato – exclusivamente en sí mismo, sin ningún tipo de acotación – se presenta una dificultad bastante compleja para la ética. El mandato, por lo general, tiende imponerse por encima de cualquier proposición. Para sortear esta disyuntiva, Ricoeur recurre a la Biblia donde se manifiesta un amplio criterio en torno al mandato. En ese análisis, observa la imperiosa necesidad de:

Mostrar el mandamiento del amor que brota del vínculo entre Dios y un alma solitaria. El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: ¡Ámame! [...] El mandato del amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo [...] El amor es sujeto y objeto del mandato; o, en otros términos, es un mandato que contiene las condiciones de su propia obediencia por la ternura de su reproche: ¡Ámame!⁴²

El mandato del amor, desde esta perspectiva, aún pareciera un mandato con una fuerza impositiva; no obstante, esto puede disiparse si se toma en cuenta que “es por la proximidad entre el mandato ¡Ámame! y el canto de alabanza por lo que el mandato de amor se revela irreductible, en su carácter ético, al imperativo moral [...] al deber”⁴³. El complemento entre la alabanza y el mandato de amor es lo que hace que éste último no se convierta, exclusivamente, en un mandato con tintes impositivos; al contrario, cobra la figura de un deber moral a partir del encuentro y de la relación con los demás.

⁴⁰ Correspondiente al himno, Ricoeur pone como ejemplo el capítulo 13 de la primera carta de Pablo a los Corintios donde se expresa la glorificación del amor. Respecto a la bendición, propone que hay varios Salmos (1 y 84) que expresan esta realidad. Por último, el macarismo – género literario empleado en los himnos o estrofas en honor de los santos – suele ejemplificarse en las Bienaventuranzas del capítulo 5 en Mateo. Estas formas verbales son el nítido ejemplo de cómo la alabanza cobra un profundo significado en la vida de todo ser humano. Una alabanza que lo inserta en el dinamismo del amor.

⁴¹ Entre varios ejemplos del mandato, sobre todo en la Biblia, se encuentran: “Amarás al Señor tu Dios... y amarás a tu prójimos como a ti mismo”.

⁴² Ricoeur, *Amor y justicia*, 18.

⁴³ Ricoeur, *Amor y justicia*, 19.

Respecto al tercer rasgo del discurso del amor, el sentimiento es comprendido como:

El poder de metaforización⁴⁴ que se vincula a las expresiones del amor. Se puede retomar este nuevo tema a partir del precedente: la llamada apremiante – ¡Ámame! – que el amante dirige a la amada confiere al amor el dinamismo gracias al cual pasa a ser capaz de movilizar una variedad de afectos que designamos por sus estados terminales: placer vs dolor, satisfacción vs descontento, alegría vs angustia, [...] ⁴⁵

Es un amor expresivo que se manifiesta en una serie de afectos que, para el ser humano, son esenciales en su proceso de vida y en su encuentro con “otros” y “otras”. En parte, estos afectos son importantes, pero Ricoeur observa que el “amor no se limita a desplegar en torno a él toda esta variedad de afectos como un vasto campo de gravitación, pero crea entre ellos una espiral ascendente y descendente que recorre en los dos sentidos”⁴⁶. Esto se refiere a la posibilidad del ser humano de transitar entre la polaridad de efectos que suscita el amor. El amor no solamente origina afectos por originar. En un determinado contexto o situación, el ser humano experimenta afectos que lo lleven a un determinado polo; sin embargo, es capaz de transitar hacia el polo opuesto del primer afecto. Este dinamismo de transición en los afectos, ya sea ascendente [alegría] o descendente [angustia], muestra una parte del despliegue del discurso del amor.

El sentimiento, dentro del discurso del amor, hace posible la manifestación de una serie de afectos entre el amado y el amante. Afectos que nunca son estáticos, que transitan de una polaridad a otra, generando distintos estados de ánimo en la persona. En esto radica la importancia del sentimiento en el discurso del amor.

Ahora bien, después de haber presentado los tres rasgos que constituyen el discurso del amor, es momento de dar paso a la noción de justicia. Para el filósofo y antropólogo francés, el discurso de la justicia⁴⁷ se opone al discurso del amor; incluso, entre ellos existe una radical

⁴⁴ Se trata del poder que es capaz de transformar las palabras y direccionarlas en favor del amor. Palabras que suelen estar vinculadas a toda una serie de expresiones que engloban el amplio mundo del amor.

⁴⁵ Ricoeur, *Amor y justicia*, 19.

⁴⁶ Ricoeur, *Amor y justicia*, 19.

⁴⁷ Ricoeur se concentra en una noción de justicia identificada con el aparato judicial de una sociedad y que caracteriza un Estado de derecho. No obstante, reconoce que ésta no es la única noción de justicia que existe, pero es la más común.

desproporción⁴⁸. En concreto, la justicia está revestida de un formalismo que se manifiesta como una marca de fuerza que se impone sobre las personas. Este formalismo se refleja, esencialmente, en:

Un cuerpo de leyes escritas, tribunales o audiencias de justicia, investidos de la función de dictar derecho, jueces, es decir, individuos como nosotros, considerados independientes, y encargados de pronunciar la sentencia justa en una circunstancia particular [...] La justicia argumenta, confrontando razones a favor y en contra, supuestamente plausibles, comunicables, dignas de ser discutidas por la otra parte [...] El ejercicio de la justicia no es simplemente asunto de argumentos, sino de tomas de decisiones. Aquí reside la pesada responsabilidad del juez, último anillo de la cadena de procedimientos, en el grado que sea. Cuando la última palabra del juez es una palabra de condena, el juez se dirige a nosotros como portador no solamente de la balanza sino también de la espada⁴⁹.

Este formalismo de la justicia – en sus circunstancias, argumentos y decisiones – no se parece, en nada, a los canales del amor anteriormente descritos. Estas características del formalismo de la justicia la hacen identificar, casi por completo, con una justicia distributiva⁵⁰: dar a cada uno lo que le corresponde, lo que es suyo. Se trata de la justicia que vuelca todos sus recursos en dar a cada quien lo que le concierne en igualdad de condiciones. Ricoeur observa y detalla que:

El concepto de distribución, tomado en su extensión, confiere una base moral a la práctica social de justicia [...] La sociedad es vista, en efecto, como un lugar de confrontación entre posiciones rivales; la idea de justicia distributiva cubre todas las operaciones del aparato judicial, otorgándole la finalidad de mantener las pretensiones de cada uno en los límites tales que la libertad de uno no invada la libertad del otro⁵¹.

Posicionar la justicia desde lógicas distributivas genera – y reproduce – dinamismos enmarcados desde el límite – enmarcado por el derecho del otro – con la finalidad de no pasar por encima del otro. La justicia, entendida de tal manera, trabaja y actúa pretendiendo

⁴⁸ Una desproporción, tanto en el contenido, como en la práctica.

⁴⁹ Ricoeur, *Amor y justicia*, 22-3.

⁵⁰ No solamente se presenta una justicia distributiva, también se da una justicia de corte retributivo; es decir, una justicia que “cobra”, que busca “remuneración”, pretendiendo tomar ventaja ante cualquier situación. Una justicia que busca sacar provecho de cualquier instancia.

⁵¹ Ricoeur, *Amor y justicia*, 25.

“garantizar” el reparto equitativo a cada cual. Asimismo, se vale del principio de igualdad de todos ante la ley para tratar de manera semejante los casos – asuntos y temas – que son semejantes. Sin embargo, es necesario mencionar un aspecto que pueda transformar, por lo menos, una visión de la justicia más allá de la distribución. Ricoeur destaca que “el ideal de justicia es el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua quede subordinado al del mutuo desinteresamiento”⁵². Más allá del límite de la justicia distributiva – dar a cada quien lo que le corresponde sin transgredirlo –, se propone una justicia abierta, sin medida, sin ningún tipo de interés particular y/o general. En este caso, se comprende una justicia donde prima el reconocimiento del otro, la generosidad y la solidaridad entre los individuos en sociedad. Una justicia sustentada en el desinterés deja de lado toda pretensión de control y de dominio sobre la vida humana.

Teniendo en cuenta esta amplia descripción del amor y de la justicia – siendo el pretexto para abordar la realidad del *don* – es tiempo de presentar ese puente que posibilita la relación entre ambas realidades. Este puente, según lo denomina Ricoeur, establece el vínculo profundo entre la “poética del amor”⁵³ – lógica de la sobreabundancia⁵⁴, del don, de la gratuidad – y la “prosa de la justicia” – lógica de la equivalencia –.

El punto medular de encuentro entre amor y justicia, según Ricoeur, “se podría buscar en el fragmento del Sermón de la Montaña en Mateo y del Sermón del Reino en Lucas, donde en un único y mismo texto, el mandamiento nuevo – el de amar a los enemigos –, y la Regla de Oro⁵⁵ se encuentran yuxtapuestos”⁵⁶. Amar al enemigo y tratar al otro como quisiera que lo trataran a uno, son los elementos que dan pie para tender el puente entre el amor y la justicia.

Por una parte, la propuesta del amor a los enemigos sólo es sostenible debido a la realidad del *don* que la constituye y la abarca. En este caso:

⁵² Ricoeur, *Amor y justicia*, 25.

⁵³ En éste, se comprende lo anteriormente descrito: la alabanza, el imperativo y el sentimiento.

⁵⁴ Esta lógica se presenta ampliamente en el Nuevo Testamento en muchas de las parábolas de Jesús: un grano de mostaza que crece, una semilla que produce 30, 60, 100 granos, etc.

⁵⁵ Esta Regla parte del texto de Lucas 6,31: “Tratar a los demás como quisiera que lo trataran a uno”.

⁵⁶ Ricoeur, *Amor y justicia*, 26.

El mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supraética* de una amplia economía del don⁵⁷ y que bien es cierto tiene otros modos de expresión que esta reivindicación del hombre para la acción. La economía del don desborda por todas partes a la ética⁵⁸.

El amor a los enemigos – entendido como el nuevo mandamiento – desquebraja cualquier esquema ético sustentado en los mínimos. En el fondo, se trata de un amor sustentado en la economía del don, el cual, se desborda en el vasto horizonte de la realidad y posibilita que las relaciones humanas puedan configurarse en pro de una vida digna, solidaria y generosa. Tal economía del don, a su vez, hace posible que el amor se despliegue infinitamente debido a que no pone condiciones – es incondicional – porque ya no existen distinciones entre el amigo y el enemigo. Más allá de las lógicas que diferencian y enfrentan al ser humano, se presenta la lógica de la economía del don que promueve vivir la existencia desde el abandono y la entrega. Una economía del don que se explaya desde el comienzo hasta el final de los tiempos.

Este acercamiento ético a la economía del don puede resumirse en la expresión o en la regla “*porque te ha sido dado, da a su vez*”⁵⁹. No se trata, por tanto, de un dar *para que el otro dé*; sino que se trata de un dar *porque ha sido dado*. La vida entera ha sido dada por pura y simple gratuidad. La vida, desde la economía del don, no se somete a posturas retributivas y distributivas. La vida es gratuita, es don, es entrega, es sobreabundancia. Por tanto, si la vida ha sido dada, el ser humano está llamado, a su vez, a dar aquello que le ha sido dado; no

⁵⁷ Para Ricoeur, la economía del don se hace presente en la creación y en la escatología. En éstos, se da a conocer la donación absoluta de Dios, haciendo del ser humano una creatura capaz de contemplar y cuidar, tanto la creación, como la vida humana. Una economía que, en última instancia, hace explícito que el Dios de la creación y el Dios de la escatología es el mismo. En el fondo, se trata de comprender que la donación de Dios se ha hecho presente en el inicio de los tiempos y que, al mismo tiempo, se “espera” que también esté presente al final de ellos. Aquí radica la sobreabundancia de la donación de Dios hacia el género humano.

⁵⁸ Ricoeur, *Amor y justicia*, 27.

⁵⁹ Ricoeur se vale de Lucas 6,30.38 “A todo el que te pida da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames [...] Den y se les dará” para precisar la diferencia entre al dar en miras a una correspondencia, al dar desinteresada y gratuitamente. Se trata, pues, de un giro que pasa de un dar *para que el otro dé*, a un dar *porque ha sido dado* anteriormente. Este último aspecto – *porque ha sido dado anteriormente* – refleja el dinamismo de la *donación* de Dios hacia la humanidad. Dios se ha dado a las personas desde la creación y seguirá dándose hasta el fin de los tiempos. Se trata de un Dios gratuito, que se entrega, que se da, que se dona totalmente. Esta *donación* de Dios, por tanto, se convierte en el fundamento o en la razón del dar del ser humano. Al abrirse a esta dinámica de entrega total, el ser humano se abre, al mismo tiempo, al dinamismo de la economía del don.

desde lo retributivo, sino a partir de lo gratuito. La economía del don manifiesta la sobreabundancia que trasciende cualquier pretensión de dominio. Esta es, en definitiva, una propuesta abismalmente radical y novedosa para las relaciones humanas y éticas.

Por otra parte, es importante resaltar que esta lógica de la sobreabundancia pareciera oponerse a la lógica de la equivalencia⁶⁰. Esta oposición se presenta si la lógica de la equivalencia se sitúa al lado de la ley del talión (ojo por ojo); sin embargo, a pesar de la tensión existente entre ambas lógicas, es posible que se complementen. Según Ricoeur, “en esta relación de tensión viviente entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia, ésta última recibe de su confrontación con la primera la capacidad de elevarse por encima de las interpretaciones perversas”⁶¹. La mutua relación hace posible una visión más sana, equilibrada e integral de la realidad. En cambio, si la lógica de la equivalencia se sostiene en sí misma, independientemente de la lógica de la sobreabundancia, perpetuaría una noción del mundo bastante estrecha; en este caso, las relaciones humanas estarían limitadas en dar a cada quien lo que le corresponde.

Asimismo, es una tensión que promulga el quehacer de continuar analizando y resignificando el ámbito ético en las relaciones humanas. Esta tensión no suprime ninguna de las dos lógicas; más bien:

Ella [la tensión] hace, sin embargo, de la justicia el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia [...] En un sentido, el mandamiento del amor [a los enemigos], en cuanto supra-moral, es una manera de suspensión ética. Ésta sólo es reorientada al precio de la continuación y de la rectificación de la regla de justicia, en sentido opuesto a su inclinación utilitaria⁶².

Más allá de la oposición y contraste que se presenta en estas dos lógicas, el complemento entre ambas, a partir del nuevo mandamiento, permite que las relaciones humanas sufran resignificaciones profundas en pro de una vida más equilibrada. Cuando el amor es orientado

⁶⁰ Una lógica emparentada con la distribución y la igualdad de todos ante la ley.

⁶¹ Ricoeur, *Amor y justicia*, 31.

⁶² Ricoeur, *Amor y justicia*, 33.

por la justicia, éste entra en el mundo de lo concreto y de lo práctico erradicando cualquier sospecha de intimismo; la justicia, por su parte, cuando es orientada por el amor escapa del dinamismo utilitario haciéndose más desinteresada. Entre el amor y la justicia se presenta, pues, una tensión permanente que sólo el nuevo mandamiento [amar a los enemigos] puede apaciguar debido a la economía del don que le precede.

Esta detallada y amplia descripción del amor y la justicia, no tiene otra finalidad más que hacer ver la realidad del *don* como elemento neurálgico en las relaciones humanas y éticas. Ricoeur comprende que la economía del don es lo primario y lo definitivo en la realidad; ella, por tanto, hace posible que el amor y la justicia puedan complementarse a partir del nuevo mandamiento. La economía del don – que es donación, entrega, sobreabundancia, gratuidad absoluta – hace de las relaciones humanas encuentros que favorecen a la construcción de una vida digna, solidaria y generosa. Esta economía del don – que no busca un interés o beneficio propio, que no pretende control alguno sobre la vida humana, que no coarta por nada la libertad del ser humano – no queda supeditada a una noción de justicia distributiva y/o retributiva; al contrario, la supera al salir del círculo perverso del interés. Se trata, pues, de una economía del don que rompe cualquier esquema de dominio absoluto sobre el ser humano.

El aporte de Ricoeur, en torno a la economía del don, es de suma importancia para continuar profundizando sobre la *gratuidad*, como eje central de esta investigación. Teniendo en cuenta lo anterior, se continúa este apartado con la propuesta de Simone Weil en la que se destaca, con gran insistencia, el valor del desprendimiento en el acto compasivo ante el vulnerable como elemento radical de manifestación de la *gratuidad*. Asimismo, añade que la renuncia y el consentimiento ante lo Absoluto son signos que también inauguran la entrada en el dinamismo de la *gratuidad*.

2.2. Simone Weil: el amor al prójimo y la contradicción

Una de las interrogantes que Simone Weil trata de profundizar, corresponde en indagar caminos de acceso a Dios en un contexto occidental – sobre todo europeo – que ha

promulgado con gran ímpetu, por varias décadas, el paso del Dios necesario a su ausencia. Particularmente, la pensadora francesa intenta buscar caminos que puedan transformar la mirada y la comprensión del mundo, del ser humano y de Dios mismo; caminos que, según considera, podrían ser iluminados a partir de la experiencia humana de la *gratuidad*, de la donación. En este caso, postula que la experiencia de la *gratuidad* se convierte en una forma de acceso implícito a Dios, sin hacer de la religión institucional el “único” camino de acceso a Él⁶³. Entre los diversos elementos donde se manifiesta la gratuidad, Weil destaca el amor al prójimo, la amistad y la contradicción⁶⁴. Estos tres elementos serán los puntos por exponer a continuación.

Weil entiende por gratuito “aquello que se da de balde, incondicionalmente. No demanda recompensa ni consentimiento. Es oferta libre que no exige ni está condicionada a ninguna contrapartida. Ésa es su característica fundamental. Pertenece al ámbito de lo indebido, del don”⁶⁵. El carácter de incondicionalidad de la realidad abre perspectivas y nuevos horizontes tomando en cuenta el complejo escenario de la vida. La realidad, por tanto, no pide nada a cambio, simplemente se da. Sin embargo, es pertinente profundizar cómo se manifiesta esta gratuidad a partir de los tres elementos mencionados.

En el amor al prójimo, según Weil, se presenta un intercambio de compasión y gratitud. La compasión se da de parte de aquél que sale el encuentro y al rescate del otro, del vulnerable, del desdichado⁶⁶. Este intercambio implica “la renuncia personal y la negación de sí que permite ser uno con la otra persona y así otorgarle vida”⁶⁷. Se presenta un dinamismo de despojo para salir al encuentro del otro. Cuando el compasivo se abaja, en ese abajamiento, acepta la desdicha del vulnerable. El abajarse es posibilidad de encuentro con la desgracia de los demás. En este caso, “somos seres frágiles en nuestra carne, alma y ser personal. Estamos

⁶³ Uno de los propósitos de Weil consiste en mostrar que la salvación es universal, es abierta, para todo ser humano que encamine su existencia al Bien Absoluto Incondicional más allá de cualquier religión institucional.

⁶⁴ Weil considera que esta experiencia de la gratuidad también se da en dos elementos más: el amor al orden del mundo y el amor a las prácticas religiosas.

⁶⁵ Nuriam Caum, “La gratuidad, paso por la contradicción, como acceso a Dios,” *Estudios Eclesiásticos*, Vol. LXXXI, No. 318 (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2006): 569-70.

⁶⁶ Simone Weil, *Pensamientos desordenados* (Madrid: Trotta, 1995), 61s. En esa sección de la obra, Weil presenta un amplio desarrollo en torno a la comprensión del desdichado.

⁶⁷ Caum, “La gratuidad, paso por la contradicción...”, 571.

sometidos a la necesidad. Esta es la verdad radical de nuestra condición que es preciso acoger y querer”⁶⁸. La tribulación y la desgracia del otro son el claro ejemplo de interpelación para todo ser humano. En la desventura del otro se reconoce la propia desventura. Sólo así es posible “proyectarse en él, por simpatía, y participar en consecuencia del estado de materia inerte en que se encuentra [...] Es hacerse uno con el otro, es consentir en sí mismo a la propia desdicha”⁶⁹. Este movimiento compasivo, de desprendimiento de sí mismo, tiende a la comunión incondicional con el otro. Un vivo ejemplo de la compasión es el relato del buen samaritano.

La gratitud, por su parte, está constituida de lucidez y libertad. Esta lucidez tiene como objetivo manifestar la desigualdad entre el compasivo y el vulnerable (agraciado). En la gratitud, el compasivo “mantiene en todo momento su propia dignidad y se ve inmerso en una dinámica gozosa y expansiva, en la que es animado a imitar el gesto de que él ha sido objeto”⁷⁰. Para el vulnerable, la gratitud radica en “no creer que existe verdadera igualdad de fuerzas, en reconocer que la generosidad del otro es la única causa de este tratamiento”⁷¹. Tomar conciencia de esta desigualdad propicia una lucidez de la situación de cada una de las partes, con la finalidad de asumirla y aceptarla. Ahora bien, la libertad tiene como propósito asumir que la única obligación del vulnerable, del agraciado, hacia el compasivo es reconocer en éste un ser humano; de lo contrario, se generaría un apego y una dependencia. Weil comprende que “a la libertad total del compasivo le corresponde la misma libertad en el agraciado. No nos hallamos en una relación de mero intercambio. El acto compasivo genera en el débil el deseo de imitarlo”⁷². Se trata de una libertad que no genera dependencias, sino el reconocimiento de la propia humanidad. En este caso, la gratitud no está fundamentada, exclusivamente, en la correspondencia del otro, sino en algo que la supera: en el hecho de que el otro sale al encuentro sin esperar nada a cambio⁷³.

⁶⁸ Caum, “La gratitud, paso por la contradicción...”, 571.

⁶⁹ Simone Weil, *A la espera de Dios* (Madrid: Trotta, 1996), 92-3.

⁷⁰ Caum, “La gratitud, paso por la contradicción...”, 572.

⁷¹ Weil, *A la espera de Dios*, 90.

⁷² Caum, “La gratitud, paso por la contradicción...”, 573. Weil aclara que es el acto el que “puede” ser imitado. No siempre se puede dar debido a la respuesta del agraciado.

⁷³ En la salida al encuentro con el otro, es posible que se presente la ingratitud de ese otro. Es importante tener esto en mente; de lo contrario, sería una salida “condicionada” a la espera de recibir una respuesta

En lo que corresponde a la amistad, Weil la comprende como “el milagro por el cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como alimento”⁷⁴. Una distancia que impide invadir y apropiarse de la vida del otro. Es necesario dejar que el otro viva, dejar que se exprese y viva su propia existencia. En este caso, fomentar y cultivar la independencia y la autonomía en la amistad, demarca el camino hacia la *gratuidad*. Dejar que el otro sea, que viva su vida, manifiesta un despojo y un desprendimiento ante cualquier intento de dominio y control de su vida. Permitir que el otro construya su vida expresa, en el fondo, una relación cimentada en la igualdad tomando en cuenta la diversidad. Una amistad que hace explícita la relación de dos personas que se reconocen iguales siendo diferentes. Asimismo, uno de los puntos a salvaguardar, en esta comprensión de la amistad, es la dignidad del otro. Una dignidad que hace posible reconocer en el otro a un ser humano capaz de construir su vida al igual que la propia. En concreto, Weil expresa que la amistad “consiste en amar a un ser humano como se querría amar a cada uno de los componentes de la especie humana”⁷⁵. La amistad implica todo un compromiso y una responsabilidad ante la vida del otro, donde el amor se convierte en la máxima manifestación en el encuentro.

Respecto a la contradicción, Weil la comprende como el acontecimiento que sitúa al ser humano en el quicio de lo imposible. La contradicción desborda la realidad humana y la sitúa en el horizonte del misterio de la vida. El ser humano, desde esta situación, ya no es el centro ni el fundamento de su propia existencia debido al descentramiento que origina la contradicción. Desde esta perspectiva, Weil considera que el consentimiento y la renuncia son los dos aspectos de la contradicción que hacen al ser humano ir más allá de sí mismo. En definitiva, el consentimiento es:

[El] Amor, que hace posible esta unión en la diferencia [la contradicción]. Él es la clave de la armonía [...] La acción inactiva, el deseo sin objeto, el móvil puro, aceptar la distancia, mantenerse en la espera, la obediencia con su renuncia a la voluntad

satisfactoria del otro. De ahí la importancia de la libertad en la salida de sí mismo, en el encuentro con el otro y en la respuesta.

⁷⁴ Weil, *A la espera de Dios*, 125.

⁷⁵ Weil, *A la espera de Dios*, 125.

propia..., todas ellas expresan la unidad de dos contrarios. Todas ellas encierran la gratuidad⁷⁶.

El consentimiento, que es amor, pasa a determinar definitivamente la existencia desde una perspectiva más amplia y abarcadora. El amor asienta al ser humano en la realidad desde una óptica diferente: ya no como aquél que se erige a sí mismo en centro de la vida, sino como aquél que acepta y ama su finitud en el encuentro con los demás. Es así como la renuncia toma lugar en la vida humana. La renuncia hace caer en cuenta al ser humano de su radical finitud. Particularmente, en la renuncia:

Nos negamos a erigirnos en fin de nuestra existencia. Renunciamos a ejercer nuestro poder sobre el desdichado, a apropiarnos de lo bello, a establecer una relación de dependencia respecto al amigo [...] Pero la renuncia al dinamismo de nuestro yo autónomo no implica quedarnos encerrados en la finitud [...] Al contrario, aceptamos la finitud y la necesidad que ponen al descubierto nuestra contingencia fundamental⁷⁷.

Al renunciar colocarse como centro de la existencia, el ser humano da paso a dejarse movilizar por lo incondicional llevándolo al quicio de lo imposible. Al dejar de ser el centro de la existencia, el ser humano abre un camino y un espacio para dejarse saciar por lo Absoluto. Tal finitud humana no termina por encerrarse en sí misma, sino que se abre a lo incondicional, dejándose abarcar. Para Weil, la *gratuidad* implica entrar en el dinamismo de la renuncia y el consentimiento. Sólo así, el ser humano puede ir más allá de sí mismo, abriéndose al encuentro con el otro y con lo incondicional. En este caso:

Salimos al paso de los demás por nada. Deseamos que la obra de arte exista sin más. Queremos, ante todo, que nuestra amistad no encadene al amigo. Nos precipitamos al vacío. No exigimos recompensa, la emplazamos más allá de nosotros mismos al reconocer como valor absoluto al desdichado, a la obra de arte, al amigo. En cambio, si únicamente consintiéramos al bien absoluto sin pasar por la aceptación de la contingencia y la necesidad, entonces correríamos el riesgo de confundir nuestro deseo de bien con cualquier bien de aquí abajo⁷⁸.

⁷⁶ Caum, "La gratuidad, paso por la contradicción...", 582.

⁷⁷ Caum, "La gratuidad, paso por la contradicción...", 583.

⁷⁸ Caum, "La gratuidad, paso por la contradicción...", 583.

Esta renuncia y este consentimiento enmarcan un dinamismo y una apertura que transforma la existencia del ser humano. Este dinamismo permite trascender al ser humano sin evadir su finitud y, a su vez, lo coloca en el encuentro con lo Incondicional. La gratuidad abre una perspectiva radical que:

Nos sitúa al borde la muerte, es cierto, pero también nos coloca en la tesitura de lo Absoluto. Constituye la experiencia de la trascendencia personal que nos ubica en la esfera de lo incondicionado, compartiendo la dinámica de Dios mismo que es plena relación y donación de sí⁷⁹.

El amor al prójimo, la amistad y la contradicción constituyen algunos de los elementos donde es posible acceder implícitamente a Dios. Esta postura ética de Weil toma, con debida seriedad, la libertad en el encuentro, la dignidad del rostro sufriente y la capacidad de trascendencia del ser humano como rasgos característicos de la *gratuidad* en la vida humana. A través de esta gratuidad, en particular, el ser humano se abre a un dinamismo que lo lleva más allá de sí mismo, descentrándolo de lógicas de control y de dominio. Este dinamismo, en definitiva, orienta al ser humano en asumir su contingencia y lo lleva, a su vez, a la esfera de lo incondicional.

Este segundo apartado se ha centrado en torno a la ética filosófica como un escenario donde se revela la importancia de la *donación* y de la *gratuidad* en la construcción de relaciones humanas. Los aportes de Ricoeur y Weil han permitido visualizar y comprender una ética preocupada e interesada en continuar analizando el complejo universo de la vida humana, con miras a buscar los medios necesarios para su consecución. En este caso, la *economía del don*, el *amor al prójimo* y la *contradicción* manifiestan la urgencia de recuperar la experiencia de la *gratuidad* como punto focal para equilibrar y potenciar el encuentro entre los seres humanos. La *gratuidad*, a su vez, hace posible el encuentro con lo incondicional, con lo Absoluto, desde la profundidad de lo real.

⁷⁹ Caum, "La gratuidad, paso por la contradicción...", 584.

Resumiendo, se ha pretendido establecer la presencia e importancia de la *gratuidad* en la fenomenología y en la ética filosófica. Esta presencia, de acuerdo a lo expuesto, ha llevado a replantear toda una serie de presupuestos que configuran la realidad entera. Al ser considerada en el amplio y en el entramado horizonte de la vida, la *gratuidad* cobra una relevancia que no puede ser evadida ni ignorada en el transcurso de la existencia del ser humano. En ella y por ella es posible construir la vida desde otras lógicas y perspectivas distintas a las de intercambio, a las retributivas o a las remunerativas.

Comprender el *ser* y el *fenómeno* como don, como gratuito, como donación, manifiesta una profunda convicción del acontecer de la vida, del mundo y del ser humano. Visualizar en el amor al prójimo y en el abandono de sí mismo la chispa de la *gratuidad*, abre una ventana hacia nuevas perspectivas en el encuentro con el “rostro” del otro nunca antes pensadas. Percibir que lo Absoluto también forma parte del despliegue de la *gratuidad*, permite reconocer la finitud humana y la posibilidad de trascendencia en medio de la realidad. Las distintas y variadas expresiones que ha realizado – y continúa realizando – la reflexión filosófica en torno a la *donación*, al *don*, a la *gratuidad* son la muestra contundente de pensar el mundo y la existencia humana fuera de patrones y parámetros homogéneos que coartan imaginar la construcción de la vida desde otras vías y realidades. En el fondo, todos estos aspectos – entre otros más – manifiestan la radical importancia de la *gratuidad* para el pensar filosófico.

Las posturas desarrolladas en los dos apartados de este capítulo, a su vez, son el vivo ejemplo de una reflexión seria y profunda en torno a esta realidad. Abordada desde este quehacer filosófico, la *gratuidad* genera diversas propuestas y alternativas en vías de la humanización y de la comprensión de la realidad. Todas ellas, en concreto, con el afán de hacer de la vida un espacio de construcción plena en comunión con los demás. De igual manera, los aportes de estos filósofos abren el quicio de la existencia humana para continuar resignificándola a partir del *don* y de la *gratuidad*. Particularmente, valga destacar, el quehacer teológico – al igual que el filosófico – también ha tomado con seriedad esta realidad que trastoca,

hondamente, las fibras más sensibles de la vida humana. A través de sus diversos análisis ha tratado de identificar, tanto la importancia y la trascendencia de la *gratuidad* en el acontecer humano – como en la vida de todo cristiano –, así como su fundamento. De acuerdo con el propósito de esta investigación, quedaría incompleta esta reflexión si se limita, exclusivamente, a un panorama filosófico y ético en torno a la *gratuidad*. Por tanto, es necesario dar un paso y adentrarse al horizonte que la teología ha trabajado y profundizado en torno al tema. Será ahí, con su justa proporción, donde se vislumbre la radicalidad de la *gratuidad* y la fuente que la constituye.

CAPÍTULO II

LA GRATUIDAD A LA LUZ DE TEOLOGÍA

1. LA GRATUIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

A lo largo de los años, la teología ha manifestado un profundo interés en examinar la modalidad de la relación entre Dios y el ser humano. Esta profundización, en definitiva, ha cobrado relevancia en la diversidad de estudios y análisis de teólogos y teólogas donde destacan, tanto la urgencia de identificar y actualizar un lenguaje en torno a las formas de expresión que se dan en esta relación, como visualizar las diversas consecuencias éticas y sociales que implica el incorporar alguna de estas expresiones en la vida de todo cristiano. Todas estas expresiones, que forman parte de todo un universo lingüístico, constituyen un elemento esencial – incluso primordial – para definir la singularidad de tal relación. La teología, en sus múltiples faenas, ha ido tomando conciencia de esta realidad y ha buscado, poco a poco, los medios para indagar constantemente sobre ella.

Entre las numerosas expresiones que se presentan en el encuentro entre Dios y el ser humano, vale la pena destacar una de ellas debido al gran impacto que genera en la vida del cristiano. Esta expresión, particularmente, permite reconfigurar y resignificar la presencia de Dios en la vida humana, en las relaciones sociales y en la creación; asimismo, posibilita ampliar el horizonte de comprensión de la existencia, asumiendo la fragilidad y la vulnerabilidad presentes en el todo de lo real. Concretamente, se hace referencia a la expresión de la *gratuidad*.

Para profundizar detalladamente esta realidad, se hará un abordaje a partir de un horizonte de la teología latinoamericana, enmarcado por los aportes de Gustavo Gutiérrez, Benjamín González Buelta y Carlos Mendoza. Cada uno dará elementos esenciales en la comprensión de la *gratuidad*, haciendo énfasis en la necesidad de recuperarla como elemento constitutivo en el encuentro con Dios y con los demás.

1.1. Gustavo Gutiérrez: gratuidad, eficacia y justicia

Ante los problemas de desigualdad y justicia social que aquejan a los pueblos latinoamericanos, Gutiérrez manifiesta la preocupación respecto a cómo vivir la caridad cristiana – el amor cristiano – en una realidad fragmentada. Considera que la caridad, por sí misma, no basta; es necesario llevarla a la práctica no por un simple “deber” de practicar el amor, sino por la necesidad y la urgencia de responder a las necesidades del prójimo. Se trata, en el fondo, de recuperar la experiencia de un amor eficaz que pueda abrir nuevas perspectivas en el encuentro con Dios y con los demás. Para ello, propone establecer una relación profunda entre la vivencia de la *gratuidad* y la eficacia. Dos elementos que, según el teólogo peruano, van más allá de una mera síntesis: la *gratuidad* empapa toda búsqueda de eficacia, llevándola al espacio del encuentro gratuito con Dios; la eficacia, por su parte, expresa la demanda de un compromiso real de amor por el “otro” que, en última instancia, es el prójimo.

Para Gutiérrez, la experiencia de la *gratuidad* del amor de Dios es lo primordial y lo medular de la vida cristiana. La iniciativa gratuita del amor de Dios es el origen y el fundamento de todo cuanto existe. Afirma que “ese don está en el origen de nuestra existencia y marca nuestras vidas. Hemos sido hechos por amor y para amar. Por eso sólo amando podemos realizarnos como personas, es así como damos respuesta a la iniciativa de amor de Dios”⁸⁰. Se trata de un amor gratuito y primario, de un amor que se da, sin ningún tipo de mérito; un amor que impulsa a amar a los demás en miras de una realización plena y auténtica.

Este amor gratuito de Dios, además, marca profundamente la existencia de toda creatura, haciendo de ésta una vida capaz de amar y entregarse a otros y a otras. Es así que “el verdadero amor es siempre un don, es algo que nos invade y se coloca más allá de motivos y merecimientos [...] La gratuidad es el terreno de la entrega radical y de la presencia de la

⁸⁰ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca: Sígueme, 1984), 142.

belleza en nuestras vidas”⁸¹. El amor gratuito de Dios irrumpe en la vida del ser humano transformándolo desde dentro y disponiéndolo para amar gratuitamente a los que lo rodean.

De esta manera, a partir de la *gratuidad* del amor de Dios es posible penetrar con hondura en la vida de los hombres y las mujeres. Como bien expresa Gutiérrez, “el encuentro verdadero y pleno con el hermano requiere pasar por la experiencia de la gratuidad del amor de Dios”⁸². Desde esta experiencia de amor gratuito, sólo es posible aproximarse al “otro”, respetando todas sus necesidades y búsquedas en favor de su persona. Es una aproximación que no impone exigencias ni pretende correspondencia; solamente – y sin esperar nada a cambio – se interesa y se preocupa por la vida del “otro”.

Esta experiencia de la *gratuidad* del amor de Dios, a su vez, da al acontecer de la existencia su real trascendencia. Se trata de comprender la vida humana no solamente restringida y circunscrita en sí misma, sino abierta y entregada desde ese amor gratuito a los demás. Esta experiencia de la *gratuidad*, por tanto, no se encierra ni se encapsula hacia sí, sino hunde sus raíces en el todo de la realidad:

La experiencia de la gratuidad no es una evasión, sino el lugar en que vive, la realidad que envuelve y baña el empeño por ser eficaz en la historia. Eficacia buscada cada vez más ardorosamente por aquello mismo que nos revela la gratuidad del amor de Dios: su preferencia por el pobre⁸³.

Esta eficacia, que conlleva la exigencia de la *gratuidad* del amor de Dios, se ve reflejada en la atención al vulnerable, al oprimido, al pobre⁸⁴. Una eficacia que reclama el cuidado de la vida humana sin esperar nada a cambio. Es así como ambas realidades – gratuidad y eficacia – manifiestan el amplio abanico de la presencia amorosa y gratuita de Dios en la realidad y en la vida humana.

⁸¹ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo...*, 143.

⁸² Gutiérrez, *Beber en su propio pozo...*, 147.

⁸³ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo...*, 147.

⁸⁴ La Teología de la Liberación ha enmarcado profundamente su reflexión en torno a la liberación del pobre. Tal noción de “pobre”, desde esta perspectiva, indica todos aquellos seres humanos que han sido marginados y desplazados por las diversas estructuras de dominio político, económico y social. Sin embargo, es necesario resignificar y ampliar esta categoría, a partir del quehacer teológico, debido a los diversos cambios y dinamismos sociales, raciales, culturales, tecnológicos y espirituales presentes en el contexto actual.

Además de exponer la importancia y la correspondencia de la *gratuidad* y la eficacia, Gutiérrez destaca un aspecto fundamental en torno a la *gratuidad* a partir de las situaciones límites, de crisis y de fragilidad en la experiencia humana. Tomando como referencia el libro de Job, ejemplifica cómo el amor de Dios es lo primero y es lo que trasciende todo condicionamiento humano. De manera particular, la noción de justicia que se presenta en Job es trascendida y llevada más allá de una comprensión distributiva⁸⁵. No se trata de una justicia encerrada en sí misma, sino de una justicia abierta hacia otras dimensiones⁸⁶ que la complementan.

En Job, como bien lo expresa Gutiérrez, se desquebraja a pedazos la visión de un mundo donde la recompensa se da al justo y el castigo al pecador; donde el sufrimiento y el dolor parecieran quedar en el olvido a los ojos de Dios. En este caso, Gutiérrez considera que en la experiencia de Job se articulan la justicia y la *gratuidad* del amor de Dios:

La justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre de Dios. Estamos total y definitivamente ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia; por el contrario, ella la exige y le da su pleno sentido. El amor de Dios, como todo amor, no se mueve en un universo de causas y efectos, sino en el de la libertad y la gratuidad. De este modo es como las personas logran encontrarse plena e incondicionalmente; sin pago de ningún tipo de tarifas, sin obligaciones exteriores que presionen a corresponder al otro⁸⁷.

Se da el paso de una concepción penal y distributiva de la justicia, al universo de la *gratuidad* del amor de Dios que todo lo envuelve y lo penetra. Gutiérrez dirá que “la *gratuidad* del amor de Dios – y no la retribución – está en el quicio del mundo”⁸⁸. El amor gratuito de Dios trasciende cualquier tipo de lógica de correspondencia en las relaciones humanas. La *gratuidad* del amor de Dios, en definitiva, es lo fundamental. La justicia, en este caso, se comprende ampliamente a partir del dinamismo del amor gratuito de Dios y no desde la retribución; de lo contrario:

⁸⁵ En el primer capítulo se ha mencionado que por justicia distributiva se entiende dar a cada quien lo que le corresponde.

⁸⁶ Por ejemplo: el amor, la compasión, la misericordia, entre otras.

⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida* (Salamanca: Sígueme, 1992), 290.

⁸⁸ Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 287.

Hay contradicción entre el amor libre, gratuito y creativo de Dios y la doctrina de la retribución que pretende encasillarlo [...] En el espacio de la gratuidad, es allí donde Dios tiene su residencia, es allí donde recibe alegre y acogedor a sus amigos. El mundo de la retribución, y no sólo de la retribución temporal, no es la habitación de Dios; a lo sumo va allá de visita. El Señor no está preso en el esquema ‘tú me das, yo te doy’⁸⁹.

Ante cualquier tipo de limitación y condicionamiento, en el libro de Job se expresa la absoluta trascendencia de Dios y la gratuidad de su amor. Si el ser humano exige algún tipo de garantía a Dios – como ocurre en Job – lo que manifiesta es su falta de comprensibilidad del amor gratuito de Dios. El amor de Dios, por tanto, no puede ser limitado ante concepciones estrechas de la vida y de la realidad. El amor de Dios – incluso, todo amor – no se deja estrechar ni encasillar.

Hasta el momento, la propuesta de Gutiérrez radica en comprender la *gratuidad* del amor de Dios como fundamento y principio de la vida. La *gratuidad* del amor necesita ser eficaz, particularmente, ante las situaciones de sufrimiento y de infortunio que padece el vulnerable, el pobre, el prójimo. De igual manera, hace énfasis en comprender que el amor gratuito de Dios trasciende toda lógica retributiva; la cual, dificulta al ser humano experimentar y compartir ese amor gratuito con “otros” y “otras”. El amor gratuito de Dios es el horizonte del mundo al que todo cristiano está invitado a vivir.

El aporte de Gustavo Gutiérrez es de gran relevancia en torno a la *gratuidad* debido a las características que la constituyen. No obstante, es momento de dar paso a la visión que propone Benjamín González Buelta en torno a la misma. Esta propuesta expresa, por una parte, la necesidad del diálogo entre la *gratuidad* y la eficacia; por otra parte, presenta el itinerario, tanto de la eficacia, como de la *gratuidad*, como elementos que se vinculan al amor evangélico.

⁸⁹ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986), 161-2.

1.2. Benjamín González Buelta: gratuidad y eficacia

En un mundo donde las dinámicas cuantitativas y productivas van determinando el derrotero de la vida humana, donde la eficacia y el rendimiento van permeando – y penetrando mordazmente – en los dinamismos económicos, sociales y personales, González Buelta expone la urgencia de recuperar la *gratuidad* en las relaciones humanas y en la vida de todo cristiano. Esta tarea – aunque nada fácil – no puede escatimarse ni dejarse de lado. Se trata de una *gratuidad* que debe concretizarse en el todo de la realidad, sobre todo, en las situaciones y contextos de mayor vulnerabilidad que viven millares de seres humanos. Considera que esta *gratuidad* necesita, a su vez, ser eficaz para no quedarse en buenas y simples intenciones. En este caso, la eficacia es comprendida desde el amor evangélico y no como una eficacia basada en lo utilitario o cuantitativo. Particularmente, propone que, tanto la eficacia evangélica, como la *gratuidad*, manifiestan un itinerario interrelacionado.

Lo primero por esclarecer es la distinción entre la *eficacia* y la *eficacia del amor evangélico*. González Buelta expresa que:

El amor cristiano busca ser eficaz y resolver realmente los problemas concretos, los enormes desafíos de nuestro mundo. Para ello trata de ser eficiente en la manera de usar los recursos disponibles. Pero la eficacia evangélica está atravesada por la gratuidad y puede transformar la realidad a través de momentos contemplativos en los que aparentemente no pasa nada, episodios de ineficiencia y fracasos escandalosos [...] ⁹⁰

La sola eficacia busca resolver las situaciones de manera adecuada y puntual; lo cual, no hay nada falible en ello. No obstante, la eficacia evangélica contiene un “plus” – la *gratuidad* – que la hace ir más allá de lo específico, trascendiendo las situaciones de desilusión, de fracaso o de sin sentido. La eficacia evangélica, de esta forma, es capaz de generar dinamismos de creatividad transformando las adversidades y las dificultades de la vida en horizontes de sentido.

⁹⁰ Benjamín González Buelta, *Tiempo de crear: Polaridades evangélicas* (Santander: Sal Terrae, 2009), 86.

De manera particular, González Buelta observa que el amor cristiano es – y debe ser – no sólo gratuito, sino también eficaz; por tanto, el amor cristiano también se ve envuelto en el dinamismo de la eficacia evangélica y de la *gratuidad*. Por una parte, es importante destacar que el amor cristiano, al ser gratuito:

Supone la entrega a Dios y a su reino sin ponerle condiciones y sin pasar factura a nadie, sin concebir nuestro trabajo como una inversión bien calculada, amando a todos sin excepción, en relaciones que no sean un negocio, perdiéndonos con gusto en el misterio de la realización del reino en la historia sin ponerle plazos, situándonos más allá de éxitos constatables y de fracasos evidentes⁹¹.

El amor cristiano, a la luz de la *gratuidad*, se da sin condiciones y sin excepciones a los demás; a su vez, transforma el interior y la mirada de la persona, haciendo de sus fracasos y frustraciones nuevas oportunidades y desafíos para su vida. Por otra parte, es de resaltar que el amor cristiano, al ser eficaz:

No bastan [ni son suficientes] los buenos sentimientos y la recta intención. El amor debe tratar de resolver los problemas de las personas concretas que vamos encontrando cada día y, con una visión más amplia, intentar colaborar en la organización de la sociedad ayudando a los cambios estructurales que alcancen a todos y que sean duraderos, para crear sociedades verdaderamente prósperas, justas y libres⁹².

La eficacia exige que el amor cristiano se concrete en el vasto horizonte de la existencia; sobre todo, en aquellas realidades de dolor y de sufrimiento que padecen hombres y mujeres en el día a día. La eficacia lleva al amor cristiano a “encarnarse” en los diversos contextos y realidades con el propósito de transformarlos en beneficio de una vida digna y solidaria entre los seres humanos. Sin duda, la integración de la eficacia y el amor gratuito se convierte en el permanente desafío en la vida de todo cristiano.

Cabe señalar, según González Buelta, que la *gratuidad* y la eficacia no pueden entenderse una sin la otra; de lo contrario, se irrumpe en una lógica que desvanece cualquier tentativa de transformar la realidad:

⁹¹ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 88.

⁹² González Buelta, *Tiempo de crear...*, 88-9.

La sola gratuidad nos puede alejar de la realidad, haciéndonos desencarnados, irresponsables e ilusos; la sola eficacia nos puede perder en ella, haciéndonos duros, implacables y desencantados cuando las cosas no salen como esperamos y en el plazo que nosotros nos hemos fijado⁹³.

La complementariedad entre ambos elementos es una tarea que todo cristiano está llamado a tener en cuenta en su vida personal y en su relación con los demás, a pesar de las diversas tensiones que se presenten en el diario acontecer. Tarea que, en definitiva, implica esfuerzo, paciencia y perseverancia.

Ahora bien, en lo que respecta al itinerario de la eficacia, González Buelta se vale de la parábola del “Buen Samaritano” (Lc 10, 29-37) para explicitar dicho itinerario y sus repercusiones en el conjunto de la realidad. Se trata de un itinerario que traza vertientes en los que puede ser posible transformar la realidad en favor de la vida del ser humano. En primer lugar, expresa la necesidad de ser conscientes de la *realidad* y de tener un profundo respeto por lo real:

La acción de Dios en lo interior de todo lo que existe es el dato fundamental. Si queremos ser verdaderamente realistas, tenemos que descubrir y acoger esta dimensión más profunda. Para llegar a ella, para comulgar con ella, tenemos que sumergirnos en lo real, contemplando e implicándonos en los desafíos de la vida cotidiana⁹⁴.

Dios, además de manifestarse en el conjunto de la realidad, despliega su amor gratuito hacia el género humano. La invitación y el llamado a implicarse en el todo de la realidad es el único medio para “captar” las huellas de Aquél que lo ha dado todo por pura *gratuidad*. En segundo lugar, el teólogo español hace hincapié en la *responsabilidad* como la capacidad de responder desde lo real. Afirma que “el desafío para nosotros es asumir la realidad desde los asaltados de este mundo – los que sufren, los empobrecidos, los excluidos – como Dios la asume en Jesús”⁹⁵. Esta responsabilidad implica atender y cuidar de aquellos y aquellas que sufren los estragos de la injusticia, el olvido, la indiferencia, la discriminación. El cristiano no puede

⁹³ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 89.

⁹⁴ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 90.

⁹⁵ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 91.

no hacerse cargo de la vida de los más vulnerables de este mundo. Se trata, pues, de la responsabilidad por lo real y por la vida de todo ser humano. En tercer lugar, considera que la *respuesta* es el modo más eficaz de actuar en la realidad. Así como “el samaritano” se deja interpelar y conmover por el hombre golpeado en el camino, y que lo lleva a actuar en atención de su maltrato; de la misma manera, el cristiano está llamado a actuar en favor de los más vulnerables de este mundo. González Buelta puntualiza, con agudeza, que:

El desafío para nosotros hoy es entrar en toda la dureza de lo real [...] Tanto la exigente tarea de la cotidianidad, como los momentos puntuales de conflicto nos pueden hacer experimentar el peso que echamos sobre nuestras espaldas cuando cargamos sobre los hombros a los asaltados que están al borde del camino⁹⁶.

Tal respuesta debe surgir desde lo más hondo de la persona; no desde la “obligación” ni del “deber”, sino desde esas “entrañas de misericordia ante quien se siente explotado y oprimido”. Dejarse afectar por la crudeza de la realidad, por el dolor y el sufrimiento de cientos de seres humanos que claman auxilio, es uno de varios desafíos para el cristiano de hoy. Es necesario, por tanto, una respuesta que brote por amor al “otro”. En cuarto y último lugar, presenta la necesidad de *restaurar la realidad* con el propósito de recrear todo en Cristo:

Todos los encuentros concretos que restauran la vida, que la sitúan en el dinamismo del reino, hay que verlos dentro de las estructuras religiosas, económicas, culturales, políticas, porque, en definitiva, la eficacia del amor tiene que alcanzar la configuración de la sociedad entera. No siempre es posible cambiar directamente las estructuras, pero el amor concreto siempre debe llevar dentro el germen de la nueva sociedad, de personas nuevas en estructuras nuevas⁹⁷.

Se trata de una restauración que produzca la transformación de fondo en la sociedad; en especial, de las estructuras que la conforman. Esta restauración da pie a la configuración de la sociedad desde lógicas que posibiliten el pleno crecimiento y desarrollo de la vida humana. De esta forma, la construcción del Reino se manifiesta en estos pequeños intentos de recrear la realidad en cualquier escenario social. Es así como *realidad, responsabilidad, respuesta y*

⁹⁶ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 93-4.

⁹⁷ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 95-6.

restauración constituyen el itinerario de la eficacia; el cual, traza un camino hacia una profunda transformación de la realidad.

En lo que corresponde a la *gratuidad*, González Buelta precisa su itinerario a través de un movimiento que hunde sus cimientos en la realidad del Reino de Dios, el cual, se da de manera gratuita. De esta manera:

Sólo el que ha experimentado el reino como gracia, como don, como regalo, podrá servirlo con amor, con alegría, aun en medio de grandes dificultades, porque en definitiva es Dios mismo el que se da y nos transforma por dentro, haciéndonos capaces de servirlo en múltiples maneras⁹⁸.

El Reino se anuncia gratuitamente y es acogido por todo aquel que se deja interpelar profundamente por él. Acoger el Reino de Dios implica, por tanto, dejarse transformar internamente desde su lógica gratuita y transmitirlo con amor a los demás. Asimismo, “no basta con amar, sino que además hay que acoger el amor, ser amado; no sólo dar, sino también recibir. La hospitalidad sólo se experimenta a fondo cuando es uno el que recibe, el acogido, el indigente”⁹⁹. La realidad de la recepción es de suma importancia en el dinamismo de la *gratuidad*. No basta con salir al prójimo y dar todo de sí en favor de él, también se debe estar dispuesto en acoger la gratitud – incluso la ingratitud – que provenga del “otro”. En este caso, la recepción del amor que provenga del prójimo permite la horizontalidad en la relación; de lo contrario, se evidenciaría una actitud arrogante – del que da – que demerita la respuesta del “otro”. Por tanto, la relación que se presenta entre el “dar” y el “recibir”, en el encuentro con los demás amplía, particularmente, el dinamismo de la *gratuidad*.

Conviene complementar que el anuncio del Reino es gratuito y abierto, se da sin condicionamientos; no se impone desde la fuerza, ni como carga, ni desde cualquier tipo de chantaje. El Reino, al ser gratuito, se pregona con gozo y amor a los demás. Tal vez en esto consista el anuncio de la Buena Nueva: el amor incondicional y gratuito de Dios hacia el ser humano.

⁹⁸ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 98.

⁹⁹ González Buelta, *Tiempo de crear...*, 99.

En general, la propuesta de González Buelta radica en establecer la importancia de vivir la *gratuidad* del amor de Dios desde la eficacia evangélica. La *gratuidad* ama incondicionalmente; mientras la eficacia busca las condiciones necesarias para vivir responsablemente ese amor. A partir de esto, surge la imperiosa urgencia de buscar los medios y los recursos necesarios para vivir eficazmente ese amor gratuito – que proviene de Dios – hacia los demás, en especial, al vulnerable. Entre esos medios se destaca el itinerario que cada una – eficacia y *gratuidad* – proponen. Itinerarios que expresan la profunda manifestación del amor gratuito Dios en el todo de la realidad e invita a todo ser humano a ser constructor de un Reino de vida para todos y todas. *Gratuidad* y eficacia, por tanto, son dos dimensiones que nunca pueden estar disociadas en la vida de todo cristiano.

El aporte de Benjamín González Buelta contiene elementos característicos que no pueden dejarse de lado en torno a la *gratuidad*. Elementos que, de alguna manera, se introducen con los presentados por Gustavo Gutiérrez. Particularmente, ambos defienden la necesidad de una *gratuidad* que sea eficaz, que sea capaz de transformar la existencia de hombres y mujeres, desde el dinamismo del amor gratuito de Dios.

En definitiva, *gratuidad* y eficacia necesitan caminar hermanadas con el claro objetivo de abrir nuevos caminos en la construcción de la existencia del ser humano; caminos que, a su vez, enmarcan un nuevo horizonte en el quehacer de todo cristiano.

Ahora bien, es tiempo de dar paso al aporte de Carlos Mendoza referente al tema central en cuestión. Este aporte destaca que la experiencia de la *gratuidad* es posible descubrirla como el corazón y la luz del sentido de lo real; que es una posibilidad ofrecida para todos, pero de manera especial a los inocentes y víctimas de la historia.

1.3. Carlos Mendoza: gratuidad y vulnerabilidad

Ante el dolor y sufrimiento de millones de víctimas a causa de la opresión y la violencia – ya sea individual, social o estructural – es indispensable crear nuevos cauces que restituyan,

tanto la dignidad de la víctima y del victimario¹⁰⁰, como la presencia del Dios de Jesús a partir de una realidad fragmentada. Desde tales circunstancias, Mendoza propone recuperar la gramática de la *gratuidad* como elemento indispensable en la reconstrucción de la propia subjetividad, de la relación con el “otro” y con Dios. Dicha gramática implica el serio compromiso de transformar la humanidad en favor de una vida plena y fructífera, a partir del dinamismo del amor y de la compasión ante el susurro del vulnerable.

Para Mendoza, la gramática de la *gratuidad* se manifiesta en varios aspectos que permiten comprenderla con mayor hondura en el conjunto de la realidad. Por una parte, destaca que la *gratuidad* amplía la noción de fe – cuando ésta toma en cuenta al “otro” desde la densidad de lo real – y además, fragmenta cualquier intento de reciprocidad en el encuentro con el “otro” que conduzca a la rivalidad¹⁰¹. Sostiene que:

¹⁰⁰ Una de las múltiples problemáticas que la violencia ha generado a lo largo de la historia de la humanidad gira alrededor entre víctima-victimario. Referente a esto, Mendoza hace un análisis serio y detallado de cómo comprender esta relación al tomar en cuenta la dimensión de la gratuidad. Ante ello, propone la lógica del mimetismo como elemento de superación de la violencia enfocándolo, particularmente, desde la muerte de Jesús en Cruz. Es en la cruz donde queda diluido todo tipo de violencia y rivalidad, inaugurando una nueva forma de construir la vida y la relación con los demás más allá del poder, del dominio y del control sobre el “otro”. Para una mayor profundización de este aspecto, consultar: Carlos Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad* (México: Fideicomiso Fernando Bustos Barrera SJ, 2010), 253-281.

¹⁰¹ Mendoza recurre a la teoría mimética del filósofo francés René Girard, con la finalidad de especificar cómo se manifiesta el círculo de violencia y de rivalidad en la existencia humana, así como su superación. La teoría mimética nace, tanto para explicar la memoria antigua o primitiva de la humanidad que cuenta la existencia de un asesino primigenio, como para expresar la simbólica presente en la configuración beligerante de las relaciones humanas. De acuerdo con Mendoza, en primer lugar, la teoría mimética tiene como punto de partida la particularidad de la relación que se establece con el “otro”. La “imitación” del otro constituye un mecanismo relacional fundador del sujeto y de la conciencia. Según Girard, en la relación se está determinado por el “doble mimético”: el otro es elemento de referencia, significación y sentido, de acuerdo al orden del deseo. Inicialmente, se trata de una relación de envidia: la relación está determinada por el deseo de posesión del objeto que pertenece a algún otro. Posteriormente, el deseo de posesión se desplaza del objeto al propietario, es decir, se presenta el deseo de posesión del otro. La cuestión medular, ante tal mecanismo relacional, consiste en cómo vivir la imitación: ¿bajo el círculo aniquilador de la rivalidad o se puede aprender a vivir más allá de esta lógica? En segundo lugar, se manifiesta la lucha del reconocimiento que ocurre en el sacrificio del doble mimético. Girard observa que en los rituales religiosos se expresa con gran radicalidad este deseo y, al mismo tiempo, proyectan en el ámbito divino el mecanismo del deseo: la lucha por el reconocimiento. A través de la muerte del otro, dentro de estos rituales, el conflicto es disipado y la paz puede retornar al grupo nuevamente. De esta forma, el sacrificio de la víctima es interpretado como un elemento necesario para la supervivencia de la colectividad: el rito del chivo expiatorio. En tercer lugar, Girard manifiesta que la Biblia judía y cristiana trascienden la lógica del mecanismo mimético para evidenciar la mentira que oculta y descubrir la verdad de Dios como superación de la violencia homicida. De esta forma, la historia es contada desde la víctima y no desde el verdugo. Desde la perspectiva bíblica, lo radical del deseo mimético consiste en la afirmación de la superación del estado homicida, más allá del resentimiento y del deseo de venganza, a través de la reivindicación del inocente delante de Dios. De manera puntual, el ofrecimiento del

La *fides* no puede existir sino como comprensión de la instauración latente del *nosotros* en la historia, a partir de la correlación *yo-tú*, pero siempre a través de la gramática de la gratuidad como superación de la reciprocidad, marcada de manera inexorable por la dialéctica de la rivalidad¹⁰².

Esta gramática de la *gratuidad* ensancha la comprensión de la fe a partir del reconocimiento del “otro” – como lugar de fraternidad y de encuentro, contra todo intento de quedar atrapada en la reciprocidad o en la rivalidad – y permite, a su vez, tomar conciencia del dinamismo profundo de lo real, asumiendo la dureza y la fragilidad que en ella se presenta. Fe y reciprocidad-rivalidad, al ser reconfigurados desde la *gratuidad*, presentan dinanismos que todo cristiano está llamado a tomar en cuenta en el encuentro con los demás.

Por otra parte, la gramática de la *gratuidad* se manifiesta radicalmente a través de Cristo como modelo absoluto de entrega total. Mendoza afirma que “ante el naufragio del sujeto atrapado en su propio deseo temerario, Cristo simboliza la alternativa para decir lo real humano-divino según una lógica diferente: aquella de la *donación*”¹⁰³. Tal donación absoluta y total se revela en la Encarnación y en la muerte en cruz de Cristo; donde, en ésta última, se asimila todo tipo de violencia y se inaugura una nueva vía de encuentro entre los seres humanos: “por este medio [la donación], [Cristo] mostró la apertura constitutiva del sujeto a su propia finitud y vulnerabilidad, al mismo tiempo que inauguró la posibilidad de la creación nueva por medio del perdón”¹⁰⁴. La entrega radical de Cristo, manifestada en la cruz, desvanece todo intento de perpetuar la espiral de rivalidad y violencia entre los seres

perdón, que viene de la propia víctima, trastoca y transforma absolutamente toda lógica cimentada en la aniquilación de la vida y abre, a su vez, un horizonte a un orden del deseo totalmente nuevo: el amor. Así, Girard observa que Cristo simboliza plenamente el paso del espacio del odio al del perdón, sin olvidar, por ello, el carácter trágico de la historia. Toda esta descripción, consúltese en: Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 253-267. Para ahondar en la teoría mimética de Girard, se puede recurrir a: René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. J. Jordà (Barcelona: Anagrama, 1983); René Girard, *El chivo expiatorio*, trad. J. Jordà (Barcelona: Anagrama, 1986).

¹⁰² Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 299. Para Mendoza, la fe implica, necesariamente, el encuentro y la relación con el “otro” a partir de Dios. No se trata, por tanto, de una fe desarraigada de la realidad y de la humanidad, sino de una fe capaz de dar razón desde la indigencia y el abandono humano, así como del Misterio Divino presente en el todo de la realidad.

¹⁰³ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 308.

¹⁰⁴ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 308. Cristo inaugura una nueva forma de relación y encuentro con el “otro” a partir del perdón y no desde la corrupción, la mentira y la violencia. Es decir, el perdón – y no la rivalidad – es lo que prima – y debe primar – en la relación con los demás. De esta manera, según Mendoza, es posible construir la vida junto con los “otros” y con el entorno.

humanos. En la donación absoluta de Cristo se instaura la realidad del perdón como elemento que trasciende cualquier lógica homicida. El deseo de venganza, por tanto, no tiene ya la última palabra como respuesta ante el dolor, el sufrimiento, la indigencia, incluso, la muerte. Asimismo, la entrega radical de Cristo exhibe la propia fragilidad y vulnerabilidad¹⁰⁵ a las que está expuesto el ser humano y, al mismo tiempo, enmarca la posibilidad de construir la existencia desde el horizonte del perdón como medio de reconocimiento mutuo en las relaciones humanas. Mendoza añade que “[...] Cristo reveló: no un deseo de apropiación sino de donación en vistas a establecer la *koinonia*. A la luz de tal acontecimiento es posible habitar el mundo de otra manera: en la exposición de la finitud, según la lógica no totalitaria de la gratuidad”¹⁰⁶. Esta comunión sólo es posible en la medida que la *gratuidad* permee las relaciones entre hombres y mujeres.

Asimismo, la gramática de la *gratuidad* presenta lo que es la limitación humana y abre un espacio de esperanza ante tiempos turbulentos y de profundo desencanto:

[Existe] la posibilidad de la experiencia de la gratuidad como horizonte de vida y de comprensión ciertamente, pero sobre todo como verdadera gramática apta para conjugar el Verbo encarnado en el seno de nuestros límites subjetivos e intersubjetivos y ahí encontrar una fuerza de esperanza posible en tiempos de fragmento¹⁰⁷.

La experiencia de la *gratuidad* hace posible configurar la vida y el entorno, de manera distinta a toda lógica que pretenda poseer la vida del “otro”, a partir de la entrega total de Cristo; pero, sobre todo, da paso al encuentro con los demás, a partir de la cercanía y la solidaridad, en los diversos contextos donde se padece el naufragio, el sinsentido y el olvido de la vida.

¹⁰⁵ En términos generales, la vulnerabilidad es concebida como ausencia, amenaza, exclusión, pérdida, reclusión, posibilidad de sufrimiento – entre otros aspectos más – que afecta a la vida humana. No obstante, la vulnerabilidad presenta un sentido positivo que no puede dejarse de lado. En este caso, la vulnerabilidad es condición de la apertura del ser humano – con todos los riesgos que implica – a la complejidad de la realidad; manifiesta, a su vez, la inclinación, la estimación y el afecto que se tiene a las cosas y, principalmente, a las personas; expresa, además, la posibilidad de sentir dolor, frustración e impotencia ante la ausencia, la pérdida y el fracaso. La vulnerabilidad, en sentido positivo, permite que todo ser humano asuma profunda y radicalmente su existencia en el amplio y problemático horizonte de la vida. Por tanto, la vulnerabilidad, positivamente, expone al ser humano en su auténtica y real condición: un ser limitado, condicionado y finito. Acoger la vulnerabilidad constituye un signo de profunda aceptación de la constitución de la vida humana.

¹⁰⁶ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 348.

¹⁰⁷ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 337.

Cabe agregar, como último aspecto, que esta gramática de la *gratuidad* genera una transformación en la persona de manera particular, a saber:

En relación con el sujeto, la gratuidad desarrolla en él tres potencias de experiencia: en relación consigo mismo, al percibirlo como vulnerabilidad; en relación con los otros enemigos al convertirlos en hermanos, y en relación con Dios, que se revela como misterio de donación extrema¹⁰⁸.

La primera experiencia manifiesta la finitud y la fragilidad del ser humano en el todo de la realidad. No se trata, pues, de un ser humano omnipotente – capaz de hacer y solucionar todo – sino que se reconoce limitado y, a su vez, necesitado del “otro” y de Dios. La segunda experiencia muestra la posibilidad de encuentro con los demás a partir del reconocimiento mutuo desde el perdón. El “otro” no puede ser considerado como enemigo, sino como un ser humano necesitado de afirmar su existencia y su vulnerabilidad. En este caso, desde el reconocimiento del “otro” sólo es posible construir comunidad. La tercera experiencia resalta el origen y el fundamento de la *gratuidad*. Mendoza afirma que “[...] el amor de las personas divinas precede a la creación del mundo y le da un horizonte de correlación para rebasar la finitud de lo creado [...] La gratuidad divina se muestra finalmente como cumplimiento de toda relación”¹⁰⁹. La *gratuidad* del amor de Dios es percibida por el ser humano como el fundamento de todo lo real y de toda relación con el “otro”. La *gratuidad* inaugura un horizonte que posibilita la construcción de la existencia más allá de la rivalidad y de la violencia. La relación amorosa entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, por tanto, es el cimiento de toda relación de persona a persona. Estas tres experiencias son el claro ejemplo de cómo la *gratuidad* constituye un elemento primordial en la vida de todo ser humano.

La propuesta de Mendoza establece la gramática de la *gratuidad* como un elemento constitutivo en la construcción de las relaciones humanas y en el encuentro con Dios. Especialmente, la *gratuidad* es uno de tantos lenguajes que necesita reincorporar este mundo, que se vive fragmentado por la violencia y que está sometido bajo lógicas de reciprocidad con trasfondo de rivalidad. La gramática de la *gratuidad* permite descentrar del solipsismo al ser humano, llevándolo a “hacerse cargo” de la realidad y de la vida de los demás,

¹⁰⁸ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 340.

¹⁰⁹ Mendoza, *El Dios escondido de la postmodernidad*, 341.

especialmente, del vulnerable y de la víctima. Asimismo, la *gratuidad* reconfigura la noción de fe, “encarnándola” hondamente en la existencia, al tomar en cuenta la presencia del “otro” en el acontecer radical de la vida. De manera particular, la *gratuidad* se manifiesta en la absoluta donación de Cristo – manifestada en la cruz – como elemento que destruye el círculo perverso de violencia y rivalidad, inaugurando un nuevo camino en la constitución de las relaciones humanas a partir del perdón. Por otra parte, la relación amorosa y gratuita entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituye el fundamento de toda relación entre los seres humanos. De tal manera, todo cristiano está llamado a vivir el encuentro con los demás a partir del dinamismo amoroso de la Trinidad y, muy en particular, de la entrega absoluta de Cristo.

Los aportes de Gutiérrez, González Buelta y Mendoza manifiestan la urgencia de reincorporar la dimensión o la experiencia de la *gratuidad* en la vida de todo cristiano y de todo ser humano. La *gratuidad* constituye la abertura que posibilita reconfigurar la relación entre hombres y mujeres en favor de una vida digna y fraterna. Asimismo, tales aportes hacen hincapié en identificar el amor gratuito de Dios como fundamento de todo cuanto existe e invita a todo ser humano – especialmente al cristiano – a vivir ese amor gratuito en el profundo acontecer de la realidad, particularmente, en los diversos contextos de violencia, marginación y vulnerabilidad que padecen millones de seres humanos. Desde esta pequeña perspectiva de la teología latinoamericana, la *gratuidad* requiere de la eficacia evangélica – y viceversa – para transformar profundamente los modos y los mecanismos de construcción de la vida humana en el vasto horizonte de lo real.

2. LA TRINIDAD Y LA ENCARNACIÓN: FUNDAMENTOS DE LA GRATUIDAD

El dinamismo que suscita la experiencia de la *gratuidad*, como se ha observado hasta el momento, plantea una novedosa forma de comprender y de asumir la realidad y la existencia humana. A partir de ella, se generan nuevos caminos por transitar y diversas perspectivas por considerar que ensanchan el horizonte de fe y de vida de todo cristiano. Las perspectivas y las líneas demarcadas por Gutiérrez, González Buelta y Mendoza manifiestan, tanto el deseo de desentrañar los movimientos que origina la *gratuidad* en el ser humano – tomando en

cuenta su relación con el “otro” y con Dios –, como la eficaz transformación de los distintos contextos de vulnerabilidad y de violencia, que padecen multitudes de vidas humanas, por escenarios donde prima la dignidad, el encuentro fraterno, la solidaridad y el perdón.

Tales perspectivas manifiestan la radical cercanía de Dios hacia el género humano y develan la importancia de reincorporar la *gratuidad* en la vida de todo seguidor y toda seguidora de Jesús. No obstante, es importante dar un paso más en esta investigación y adentrarse en el carácter constitutivo de la *gratuidad*. En última instancia, se trata de precisar o de establecer el fundamento teológico de la *gratuidad* a partir del dinamismo amoroso trinitario y de la presencia amorosa del Hijo en medio de la humanidad. Los aportes de los teólogos latinoamericanos han expuesto elementos considerables en la comprensión de la *gratuidad*, destacando el amor gratuito de Dios que colma la creación y transforma la existencia humana. De esta manera, hay dos grandes temas teológicos que se infieren a partir de tales aportes ya que manifiestan su profunda correspondencia con la *gratuidad*. Estos temas son la *Trinidad* y la *Encarnación*.

Las aproximaciones que se presentan a continuación están encaminadas a destacar cómo la *gratuidad* tiene su fundamento, tanto en el dinamismo trinitario, es decir, en la relación existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, como en la Encarnación del Hijo, donde se manifiesta la incondicional y radical entrega de la Trinidad. En un primer momento, se expone el aporte de Leonardo Boff en torno a la Trinidad: para presentar, posteriormente, su relación con la *gratuidad*. En segundo lugar, se expresan los aportes de José María Castillo y Ángel Amato referentes a la Encarnación; consecutivamente, se establece la correspondencia entre la humanización del Verbo y la *gratuidad*.

2.1. Leonardo Boff: la autodonación en el dinamismo trinitario

El punto de partida de Boff no radica en los enunciados pronunciados por el Magisterio o por la tradición, sino en la auto-revelación del Dios-Trino en la historia; es decir, en la autodonación de la realidad divina que muestra su designio salvífico a toda la humanidad. Es en esta historia de salvación donde el Dios-Trinidad se hace presencia viva y actúa como

Padre que envía a su Hijo para transformar al ser humano a través de su Espíritu. Así, Boff postula que la Trinidad económica es la que permite hablar de la Trinidad inmanente¹¹⁰. Asimismo, considera en su reflexión las citas de Jn 10,30: “Yo y el Padre somos una sola cosa”; Jn 10,38: “El Padre está en mí y yo en el Padre”; y Jn 15,26: “Cuando venga el Paráclito que yo les enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre [...]”, como puntos que permiten comprender el dinamismo de la Trinidad, haciendo ver que en el origen no está la soledad del Uno, sino la comunión de vida y de amor de las tres Personas divinas. Será el principio de la *perijóresis*¹¹¹ el elemento central que estructure la reflexión de la fe trinitaria y, a su vez, proporcione el vínculo con la *gratuidad*.

Boff presenta el interrogante ¿cómo concebir la unidad de la Trinidad; es decir, de las tres Personas divinas? Para ello, se han dado dos explicaciones en la reflexión teológica. La primera de ellas parte de la cosmovisión griega; la cual, tiene como punto de partida al Padre. De acuerdo a los griegos, “el Padre es el origen y la fuente de toda la divinidad. Él comunica toda su esencia al Hijo y al Espíritu Santo. Los tres son consustanciales, y por eso un solo Dios”¹¹². Tal visión introduce a una génesis u origen de Dios; es decir, el Padre es origen de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. No obstante, esta explicación puede llevar a un subordinacionismo¹¹³ – el Hijo y el Espíritu estarían subordinados al Padre –. La segunda explicación tiene su fundamentación desde la perspectiva de los teólogos latinos. Según ellos, “Dios es ante todo un Espíritu absoluto que piensa y que ama. La suprema inteligencia de sí

¹¹⁰ Boff retoma el axioma de Karl Rahner “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa” como elemento por tomar en cuenta en la reflexión del misterio trinitario. Específicamente, Boff entiende por Trinidad económica la presencia de la Trinidad, o de las distintas personas, dentro de la historia de salvación.

¹¹¹ Por *perijóresis*, Boff entiende que “cada Persona divina penetra en la otra y se deja penetrar por ella. Esta interpenetración es expresión del amor y de la vida que constituyen la naturaleza divina. Es propio del amor comunicarse; es natural que la vida se desarrolle y quiera comunicarse. De la misma manera, los divinos tres se encuentran desde toda la eternidad en una infinita eclosión de amor y de vida, uno en dirección al otro [...] Cada Persona mora en la otra” Leonardo Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, trad. Alfonso Ortiz García (Bogotá: Paulinas, 1992), 37.

¹¹² Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, trad. Alfonso Ortiz García (Madrid: Paulinas, 1987), 10.

¹¹³ De acuerdo a Boff, algunos cristianos pensaban de esa manera, por ejemplo, el obispo de Antioquía en el 260, Pablo de Samosata, o el teólogo Arrio († 336) en Alejandría. Particularmente, destaca que Arrio subraya que Jesús fue un ser humano perfectísimo [...] Alcanzó la perfección hasta el punto de merecer un nombre divino. Fue adoptado por el Padre como Hijo suyo. No obstante, frente al misterio abismal del Padre, el Hijo sigue estando siempre subordinado a él (*subordinacionismo*, ya que ha sido creado o engendrado por el Padre, o *subordinacionismo adopcionista*, ya que mereció ser adoptado por el Padre). Ver en Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 64-65.

mismo se llama Hijo, y el infinito amor es el Espíritu Santo”¹¹⁴. Los tres participan por igual; sin embargo, esta postura lleva a una especie de modalismo¹¹⁵ debido a que el Dios se mostraría en la historia bajo tres modos diversos, pero salvaguardando y permaneciendo la unicidad de Dios

Más allá de estas explicaciones, para Boff, la unidad de la Trinidad reside en la comunión entre las tres Personas divinas. Únicamente entre las Personas puede realizarse la unión, debido a que cada una se abre a las otras, cada una existe en relación con las otras y cada una es para las otras. La profunda comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo manifiesta el dinamismo auténtico de la vida divina. Para ahondar en esta comunión trinitaria es necesario precisar algunos aspectos para una comprensión más abarcadora de esta realidad. En primer lugar, se aborda el término Persona en la esfera divina, para dar paso a las relaciones y las misiones entre cada una de las Personas divinas. En segundo lugar, se presenta la *perijóresis* como elemento constitutivo de la comunión trinitaria. Por último, se establece la relación entre el dinamismo comunitario de la Trinidad con la *gratuidad*.

2.1.1. Las Personas divinas: relaciones y misiones

La propuesta que presenta Boff, en la comprensión del misterio trinitario, consiste en reconocer a cada uno de la Trinidad como Persona. Si bien, distintos teólogos a lo largo de la historia han reflexionado hondamente, a través de palabras y fórmulas¹¹⁶, con la finalidad de expresar quién es este Dios para los cristianos, es necesario detenerse en el término Persona ya que permite dar una palabra sólida en relación al dinamismo de la vida trinitaria.

¹¹⁴ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 10.

¹¹⁵ Boff observa que el modalismo pretende establecer a Dios como uno y único. En su comunicación con la historia, este Dios que es único se ha mostrado bajo tres modos de revelación. La misma y única divinidad aparece bajo tres rostros y mora entre la humanidad de tres maneras distintas: como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Particularmente, los teólogos cristianos Noeto y Práxeas en el S. II, y Sabelio en el S. III) promulgaban que Dios es indivisible, que no existe en Él comunión de tres personas; lo que existe, por tanto, es la unicidad divina. Esta doctrina, en última instancia, termina por aniquilar la Trinidad como comunión de personas. Con detalle, ver en Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 63.

¹¹⁶ Sólo basta observar las grandes discusiones respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en los siglos posteriores del naciente cristianismo. Desde las primeras fórmulas de fe, pasando por los primeros Concilios, hasta el contexto actual, son el claro ejemplo de cómo se ha ido reformulando la comprensión de la Trinidad. Palabras y fórmulas que, en última instancia, manifiestan “balbucesos” del ser humano ante la experiencia de la vida divina.

Boff destaca tres comprensiones que ha realizado la reflexión teológica occidental sobre el término Persona con el propósito de penetrar en lo incomprensible de Dios. La primera comprensión tiene su referencia en los antiguos. Especifican que Persona es “el sujeto existente (subsistente), distinto de los otros”¹¹⁷. Esta noción permite entender que cada una de las Personas de la Trinidad no es la otra, de ahí la existencia de tres Personas divinas. Con ello, se hace un fuerte énfasis en la individualidad de las tres Personas. Sin embargo, no llegan a profundizar sobre las propiedades de cada Persona de la Trinidad. La segunda comprensión tiene su origen en la reflexión escolástica; la cual, profundiza en las procesiones y en la relaciones de los Tres. En este caso, Persona es “una relación subsistente o la substancia individual e incommunicable de una naturaleza racional”¹¹⁸. Aquí se subraya, con gran precisión, la relación entre las tres Personas; no obstante, en esta relación no entra la incommunicabilidad¹¹⁹ de cada uno al comunicarse. La tercera comprensión parte del pensamiento moderno. Entiende que Persona es “un ser-para, como un nudo de relaciones, una identidad que se hace y perfecciona a partir de la relación con el otro”¹²⁰. Se destaca la interioridad y la apertura hacia el otro¹²¹. Sin aplicar estrictamente esta comprensión moderna de Persona, Boff precisa que en la Trinidad “no tenemos tres conciencias, sino una sola, así como una sola libertad y una única felicidad [...] Cada Persona divina es un centro de interioridad y libertad, cuya razón de ser consiste en estar siempre en relación con las otras Personas”¹²².

¹¹⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 110.

¹¹⁸ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 111.

¹¹⁹ Entre los grandes propulsores de este principio se encuentra Duns Escoto. Considera que la Persona está en sí y para sí en total independencia del otro, exactamente en el acto de entregarse totalmente al otro. De este modo, en Dios todo es uno, menos la oposición de relación, por la cual una Persona procede de la otra y se distingue por eso de la otra; es decir, en Dios todo es común a las tres Personas divinas, menos el hecho de que el Padre es Padre, el Hijo es Hijo y el Espíritu Santo es Espíritu Santo. Ver en Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 112.

¹²⁰ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 112.

¹²¹ Es interesante observar el punto de partida de Antonio González respecto a la comprensión de persona en la vida humana como en la esfera divina. Valiéndose del aporte del filósofo español Xavier Zubiri, en el caso del ser humano, por persona se entiende aquella realidad que se auto-posee a sí misma. En el caso de Dios, persona se comprende como la Realidad absolutamente absoluta que se posee a sí misma de modo plenario. Para una mayor profundización, consúltese: Antonio González, *Trinidad y liberación* (El Salvador: UCA, 1994), 185-202.

¹²² Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 113.

A todo esto, el teólogo latinoamericano especifica que Persona, desde la vida trinitaria, consiste “ser para la otra, por la otra, con la otra y en la otra. Ninguna Persona existe en sí misma para sí, sino en el ‘en-sí’ es ‘para la otra’ [...] Tres Personas y un único Dios; tres vivientes y una sola vida eterna”¹²³. Cada Persona divina posee libertad y, al mismo tiempo, está constitutivamente abierta a la relación y al encuentro con las otras. Sólo las personas pueden estar en comunicación. De esta forma, cada una de las Personas divinas se abre al encuentro con las otras, sale de sí misma y se entrega a las otras dos. Es así como se constituye la unidad entre cada una de las tres Personas.

En lo correspondiente a las relaciones entre las Personas divinas, Boff destaca que la comunión es el elemento por excelencia que permite comprender el vínculo que une a cada una de las Personas divinas. Considera que “son tres Personas y una sola comunión y una sola comunidad trinitaria”¹²⁴. De esta forma, al hablar del Dios cristiano se debe considerar constantemente “al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en presencia uno del otro, en reciprocidad total, en inmediatez de relaciones amorosas, siendo el uno para el otro, por el otro, en el otro y con el otro. Son siempre y eternamente personas en relación”¹²⁵. Lo que la comunión genera, en este dinamismo de encuentro entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la permanente e interminable apertura, la reciprocidad de las relaciones y el constante reconocimiento mutuo entre las tres Personas divinas.

Como se ha observado, las tres Personas divinas existen como Personas de acuerdo a las relaciones eternas de unas con otras. Así, la unidad trinitaria está conformada por las relaciones presentes entre los divinos tres. De tal forma que “el Padre es Padre porque tiene un Hijo. El Hijo es sólo Hijo en relación con el Padre. El Espíritu es Espíritu debido al amor con que el Padre engendra al Hijo y el Hijo lo devuelve al Padre”¹²⁶. Ya en las Escrituras – particularmente en los cuatro Evangelios y en las diversas cartas de Pablo – se manifiesta un orden en las relaciones. Primero se presenta siempre el Padre; posteriormente, se presenta el Hijo, como engendrado del Padre; por último, se presenta el Espíritu Santo que procede y

¹²³ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 158-159.

¹²⁴ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 165.

¹²⁵ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 166.

¹²⁶ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 166.

que une por el amor¹²⁷. En el fondo, lo que se muestra es a tres Personas divinas que dialogan entre sí, se aman, se complementan y se relacionan íntimamente: “Al pronunciar su Palabra (Hijo), el Padre emite el Soplo que es el Espíritu Santo. Fruto del amor, el Espíritu ama al Padre y al Hijo tal como es amado en un juego de mutua entrega y comunión, que viene de la eternidad y va a la eternidad”¹²⁸. En definitiva, la relación entre las Personas divinas manifiesta, tanto la unión-comunión eterna a través de la comunicación de una hacia las otras dos, como las relaciones presentes en el Misterio Trinitario; es decir, las “conexiones que existen entre las Personas divinas. El Padre con relación al Hijo posee la paternidad; el Hijo con relación al Padre, la filiación; Padre e Hijo con relación al Espíritu Santo poseen la espiración activa; el Espíritu Santo con relación al Padre y al Hijo la espiración pasiva”¹²⁹.

Por último, concierne mencionar las misiones que se manifiestan en el dinamismo trinitario. Específicamente, para Boff, las misiones designan la presencia de la Persona divina en la criatura; es decir, se trata de la autocomunicación de la Persona divina – del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo – a alguien creado. De tal manera que “las Personas divinas no se entregan mutuamente tan sólo en el círculo trinitario. La efusión de la vida divina y la fecundidad de su amor hace que las Personas se autoentreguen hacia fuera, hacia la creación”¹³⁰. Este despliegue de la realidad divina manifiesta el profundo deseo de que el ser humano participe del dinamismo de vida y de amor presente entre las tres Personas.

¹²⁷ Con ello, no se pretende hacer una distinción sustantiva de cada una de las Personas divinas en este proceso; de lo contrario, se caería en una especie de triteísmo: tres dioses, cada uno por sí mismo y aislado del otro, sin comunicación. El hecho de especificar un cierto “orden” de las relaciones entre los divinos tres manifiesta una comprensión lógica de un único proceso real de la dinámica propia de la vida trinitaria.

¹²⁸ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 166. Particularmente, especifica que, a partir del dinamismo relacional entre las tres Personas divinas, “efectivamente, no existe el Padre sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre. No existe el soplo (Espíritu) sin ir acompañado de la palabra (Hijo) pronunciada por la boca del Padre”. Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 100.

¹²⁹ Leonardo Boff, “Trinidad”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 521. De acuerdo con Boff, la espiración activa por parte del Padre y del Hijo, haciendo proceder al Espíritu Santo, constituye una propiedad del Padre y de Hijo. Constituye también una oposición relativa a la tercera Persona. Por la lógica trinitaria de las relaciones debería constituir una personalidad propia. Pero esto no acontece porque no se concibe la espiración activa como un principio único del Espíritu Santo (el Hijo también recibe del Padre ser también principio). La espiración pasiva es la propiedad del Espíritu Santo, y no produce otra persona porque el Espíritu Santo constituye la unión entre el Padre y el Hijo, cerrando así el círculo trinitario. Si esto es así, se ha de decir que: hay sólo tres relaciones constitutivas de Persona: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. Ver en Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 116.

¹³⁰ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 120.

A la Trinidad, pues, no le fue suficiente ofrecer a la humanidad la vida, el brío, la bondad, la esperanza, la belleza – y otros elementos más que permean la existencia humana –, sino que quiso adentrarse, participar y permanecer profundamente en la historia del ser humano. De esta forma, se precisa que “el Padre envió al Hijo al mundo para divinizar, verbificar y ahijar a todos los seres humanos en el nombre de Jesús. Envío, junto con el Hijo, al Espíritu Santo para pneumatizar a la humanidad en María y revelar el rostro materno de Dios”¹³¹. Así, la Encarnación es obra específica del Hijo, donde la presencia del Padre se manifiesta en el envío. El Espíritu Santo, por su parte, viene junto al Hijo y, además, se hace presente, tanto en la vida de aquellos que son testimonio de Jesucristo, como en el seno de la Iglesia. Particularmente, Boff especifica que “el Padre se presenta como misterio abismal y acogedor y como origen último de todo. Envía al Hijo al mundo y, junto con él, al Espíritu Santo como Espíritu del Hijo”¹³². No obstante, es indispensable no perder de vista que la Trinidad se ha manifestado como Padre, Hijo y Espíritu Santo: “la realidad trinitaria hace que la manifestación divina en la historia sea trinitaria, y la manifestación realmente trinitaria de Dios nos hace comprender que Dios es de hecho Trinidad de Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo”¹³³.

Por su parte, Boff precisa que las Escrituras anuncian claramente el envío y la misión del Hijo y del Espíritu: “el Hijo fue enviado por el Padre (Jn 3,16; 5,23.36.38); el Espíritu Santo fue enviado también por el Padre a través del Hijo (Lc 24,19; Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; Gal 4,6)”¹³⁴. Las misiones del Hijo y del Espíritu en el mundo expresan, con total radicalidad, el rostro del Padre. Con gran claridad, el teólogo brasileño precisa que “el Hijo actúa de forma liberadora en medio de los hombres, instaurando el plan del Padre [...] El Espíritu aparece como fuerza divina que se vislumbra en la actuación del Hijo, y como entusiasmo que lleva a las personas [...] a descubrir el rostro de Dios”¹³⁵.

¹³¹ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 120.

¹³² Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 174.

¹³³ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 121.

¹³⁴ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 120.

¹³⁵ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 174.

Las misiones del Hijo y del Espíritu declaran la manera de cómo actúa la tri-unidad en el mundo y en la historia de la humanidad. Por tanto, las misiones expresan, en amplio sentido, la presencia de la Trinidad en la vida del ser humano; es decir, “ha sido por el camino concreto de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, y por la actuación del Espíritu dentro de la historia como se nos ha comunicado el misterio de la santísima Trinidad”¹³⁶.

2.1.2. La *perijóresis*: la interpenetración de las Personas divinas

Después de haber precisado las relaciones y las misiones entre las Personas de la Trinidad, es momento de estipular lo característico de la unión-comunión integradora entre las Personas divinas. Como se ha mencionado, la *perijóresis* constituye el elemento que permite comprender, con detenimiento, la unidad y la relación que envuelve a las tres Personas eternas y amorosas.

Boff precisa dos significados respecto a la *perijóresis*. En primer lugar, este término griego significa “contener uno al otro, inhabitar (morar uno con el otro), estar uno con el otro”¹³⁷. Desde el misterio de la Trinidad, se comprende que una Persona está dentro de la otra, la envuelve por todas partes; incluso, llega a alojarse en la otra. En segundo lugar, la *perijóresis* significa la “interpenetración o entrelazado de una Persona en la otra y con la otra”¹³⁸. En la perspectiva trinitaria, se observa un proceso continuo de movimiento relacional y vivo entre las tres Personas. Cada una de ellas, penetra constante y permanentemente en las otras. Sólo es posible esta interpenetración – entre cada uno de las Personas divinas – por el hecho de que cada uno es “persona”; es decir, una individualidad concreta, que existe en sí, y abierta a las otras Personas. Estos dos significados de la *perijóresis* permiten comprender el grado de unidad de las tres Personas del Misterio trinitario: cada una de ellas abarca y penetra a las otras dos, conformando una unidad plena y colmada. No obstante, es necesario pormenorizar un poco más este principio de interpenetración y de unidad entre las Personas divinas, con la

¹³⁶ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 121.

¹³⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 168-9.

¹³⁸ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 169.

intención de precisar o dar razón de la revelación de la Trinidad tal como se ha comunicado a la humanidad.

Como elemento característico y de gran valor, Boff destaca la importancia de la revelación de la Trinidad tal como se narra en las Escrituras. Ya en Jn 10,30 “Yo y el Padre somos una sola cosa” y en Jn 14,11 “Yo en el Padre y el Padre en mí”, manifiestan la recíproca relación y la íntima unión entre Jesús y el Padre. De igual manera, se expresa que el Espíritu está con el Padre y con el Hijo: “Donde se encuentre Jesús, se encuentra también el Espíritu Santo. Este Espíritu ‘sale del Padre’ (Jn 15,26). El Padre nos lo envía con toda la plenitud a petición del Hijo (Jn 14,16). Él nos enseña más verdad que la de Jesús (Jn 16,14)”¹³⁹. En las Escrituras se puede observar a tres Personas en constante participación y comunicación entre sí, debido al amor que las constituye. De esta forma, se manifiesta con claridad la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como tres Personas en comunión eterna, unidos e interpenetrados entre sí: “cada Persona es para la otras, nunca solamente para sí; es con las otras Personas y en las otras Personas. El amor interno que las impregna y constituye, las une en una corriente vital tan infinita y completa que surge la unidad entre ellas”¹⁴⁰. A través de las Escrituras se puede percibir el permanente dinamismo de unión-comunión de las tres Personas divinas, que sólo es posible por el amor que las abarca y las conforma.

Asimismo, Boff menciona que la unidad entre las Personas divinas, por una parte, no pretende nulificar las diferencias entre cada una de ellas; por el contrario, exige la total aceptación de lo propio de cada Persona. Por otra parte, la unidad de las tres Personas divinas rechaza toda posible reducción de cada una en las otras, con el firme propósito de salvaguardar lo propio de cada una de ellas. Así, desde la diferencia y lo propio de cada Persona divina, la unidad Trinitaria expone la auténtica y real comunión e interpenetración de cada Persona divina con las otras. De este modo, “El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son solamente diferentes entre sí; son también irreductibles los unos a los otros. Esto quiere decir: cada uno es único e impermutable. El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, y así

¹³⁹ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 172.

¹⁴⁰ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 172.

sucesivamente con cada Persona”¹⁴¹. La auténtica particularidad de las Personas de la Trinidad se comprende a partir de las acciones propias de cada una de ellas, así como de las misiones hacia la creación y la historia humana. En este caso, vale la pena resaltar que, en la Trinidad “la diferencia no es sinónimo de desigualdad [...] Son distintos: el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, pero los tres son igualmente eternos e igualmente Dios. Si son distintos, es para poder estar en comunión y poder intercambiar su propia riqueza”¹⁴². La diferencia entre los divinos tres constituye un elemento significativo en la comprensión del dinamismo de comunión y de interpenetración en la vida Trinitaria¹⁴³.

A partir de la *perijóresis* se puede observar la permanente y eterna interpenetración de cada una de las Personas divinas hacia las otras y viceversa. Esta interpenetración o involucramiento sólo es posible por el amor que brota en la relación y en el encuentro entre cada una de ellas. Por ello, se puede expresar que, desde el principio, los Tres están estrechamente entrelazados y viven en auténtica comunión a partir del amor. Además, la *perijóresis*, según Boff, “impide toda superposición o subordinación de una Persona a otra. Todas son igualmente eternas e infinitas”¹⁴⁴. Las tres Personas divinas actúan, se relacionan y participan en conjunto desde la eternidad. Por tanto, cada una de las Personas de la Trinidad establece la convivencia y la comunión desde lo propio y característico que la constituye. En última instancia, será la auto-entrega amorosa de cada Persona divina hacia las otras la que demarca el cimiento de la comunión y de la unidad de la Trinidad.

2.1.3. El dinamismo amoroso de las Personas divinas: principio de la gratuidad

Se ha precisado, anteriormente, lo propio y característico de la vida trinitaria desde la perspectiva de Boff: cada una de las Personas de la Trinidad está abierta y se autoentrega sin reserva a las otras propiciando, tanto un insondable y eterno dinamismo de reciprocidad y de

¹⁴¹ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 174.

¹⁴² Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 101-2.

¹⁴³ Anular o excluir la diferencia en el dinamismo de relación entre las Personas divinas, según Boff, empobrece radicalmente la unidad en comunión de la Trinidad. Perpetuar una visión de la Trinidad – de Dios mismo – excluyendo la diferencia, da pie a una visión monárquica de Dios o una especie de subordinacionismo, como se ha expuesto anteriormente. La diferencia entre las Persona de la Trinidad constituye, pues, el elemento por excelencia que no anula ni va contra vía de la unidad y de la comunión.

¹⁴⁴ Boff, “Trinidad”, 525.

absoluta interpenetración de cada Persona hacia las otras, como la plena y total comunión a partir del amor que emana y fluye entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De este modo, el único Dios que existe, para el cristiano, es la Trinidad de Personas totalmente abiertas en comunión total.

Con esto en mente, es tiempo de determinar la relación entre la Trinidad y la *gratuidad*. Particularmente, la *gratuidad* tiene su fundamento – como se precisará a continuación – en el amor vivo y afable entre las Personas divinas que se desborda a la creación y a la humanidad entera. De esta manera, será el amor el elemento medular que permita entretejer la *gratuidad* con la vida trinitaria.

Boff ya ha destacado un aspecto esencial: la comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu sólo es posible por el amor de cada uno hacia los otros. Este amor trinitario, sin duda, es abierto, comunicativo, inclusivo, efusivo y eterno: “eternamente el Padre ama al Hijo; eternamente el Hijo responde con amor al amor recibido del Padre. El Espíritu Santo ama desde el principio al Padre y al Hijo, y juntos todos ellos se unen en un único movimiento de auto-entrega y de amor”¹⁴⁵. El amor que emana entre las tres Personas divinas sólo es posible por la auto-donación de cada una a las otras. De esta manera, el amor expresa el carácter más elevado de unión de vida y de entrega que trasciende cualquier intento o indicio de ruptura en las relaciones entre las Personas divinas. Boff precisa, espléndidamente, que “la autodonación del uno al otro [...] produce gloria y alegría sin fin. El flujo y reflujo, la diástole y la sístole de los divinos tres interpenetrándose e inundándose en la fuerza de su perenne comunicación produce el éxtasis del amor”¹⁴⁶. En la autoentrega de cada una de las tres Personas de la Trinidad hacia las otras se manifiesta el amor gozoso y efusivo que las une.

No obstante, este amor vivo y expresivo entre las Personas divinas no queda circunscrito, exclusivamente, al ámbito de comunión entre ellas, sino que sale y se desborda hacia todo lo creado. En un lenguaje antropomórfico, Boff expresa que “la Trinidad no se quiso quedar en su espléndida comunión trinitaria; los divinos tres no se aman sólo recíprocamente, sino que

¹⁴⁵ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 269.

¹⁴⁶ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 265.

quisieron compañeros en la comunión y en el amor”¹⁴⁷. La entrega amorosa entre las Personas divinas se desborda, libremente, fuera del ámbito de la comunión intra-trinitaria, generando el encuentro con lo diferente: la creación y la creatura. De este modo, el amor vivo y pleno de la Trinidad se abre al todo de la creación como expresión de la sobreabundancia de la vida entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Desde esta perspectiva, se puede observar que el Dios cristiano es un Dios-Trinidad creador y origen de diferencias, como manifestación radical y gratuita de su comunión y de su amor fecundo. Es aquí, por tanto, donde se muestra la relación entre la *gratuidad* y la Trinidad. Sin ninguna necesidad, sin una obligación, sin imposición, la Trinidad crea libre y amorosamente para encontrarse con lo que es diferente. Como bien lo expresa Boff, “la creación temporal significa exactamente, en una perspectiva trinitaria, la manifestación del amor y de la comunión trinitaria para aquello que no es Dios, para lo absolutamente diferente: la criatura”¹⁴⁸. El universo, el mundo, la vida humana – y todo cuando existe – son el claro signo de la profunda sobreabundancia, de la radical donación, de la total *gratuidad* de la realidad trinitaria. Así, en todo lo creado se manifiesta la auto-entrega amorosa y gratuita de la Trinidad, donde cada una de las Personas divinas participa del acto único de la creación: “las tres divinas Personas se derraman hacia fuera, creando otros diferentes (creación cósmica y humana), para que puedan ser el receptáculo de la transfusión del amor comunicativo y del océano sin límites de la vida trinitaria”¹⁴⁹. Todo lo creado, por tanto, es la expresión de la vida íntima, amorosa, gratuita y *perijorética* de la Trinidad que se abre, se derrama y se dona sin límites.

De esta forma, la expresión radical del amor sin límites de la Trinidad se manifiesta, tanto en todo lo creado, como en la presencia absolutamente gratuita en medio de la humanidad. En particular, la *gratuidad* del amor de Dios-Padre, Dios-Hijo y Dios-Espíritu Santo se ha manifestado libre y gozosamente en la existencia humana. Ya Gustavo Gutiérrez ha precisado que la *gratuidad* del amor de Dios – que es Dios mismo entregándose, dándose,

¹⁴⁷ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 270.

¹⁴⁸ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 269.

¹⁴⁹ Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 182.

autocomunicándose – está en el umbral del mundo y es el fundamento de todo cuanto existe. Este Dios, que es Trinidad, se revela y se hace presente como amor gratuito, amor de tres Personas, en todo lo creado y en medio de la vida de los hombres y las mujeres. La total donación o entrega de la Trinidad, hacia dentro y fuera de ella, es la manifestación plena y profunda del amor que la constituye. Vale la pena mencionar las palabras de Gonzalo J. Zarazaga, que dan luz y claridad, en relación a lo dicho hasta el momento:

La comprensión de la Trinidad como amor y como comunión perijorética de tres Personas es la que verdaderamente permite acceder a la afirmación de fe en un Dios que es tres Personas en amor infinito, que es verdadera autodonación personal de sí, y que no necesita del hombre ni de la historia para desplegar dinámicamente esta su realidad amorosa. Este es en verdad el Dios que se nos ha revelado en la historia y la salvación, tanto humana como personal.¹⁵⁰

El Dios-Trinidad, amoroso y gratuito, que se ha revelado a la humanidad – manifestando su dinamismo de comunión y unidad –, invita al ser humano a insertarse en el mismo torrente de entrega y de donación sin límites que lo constituye. El amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, al desbordarse a la creación entera, se inserta excelsamente en el horizonte de la vida humana. A través de los diversos espacios y lugares de construcción de vida – a pesar de las diversas tensiones posibles y de los múltiples conflictos presentes –, es donde se muestra con suavidad y perspicacia la autodonación del infinito amor de la vida trinitaria: la autoentrega gratuita y amorosa de Dios mismo a la realidad humana.

Todo este dinamismo amoroso de las Personas divinas, donde se manifiesta la autodonación y la interpenetración de cada una hacia las otras, es fuente y fundamento de la *gratuidad*. En la vida trinitaria se manifiesta, con absoluta radicalidad, la sobreabundancia del amor entre las Personas divinas que se derrama más allá de ella misma, buscando a otros y a otras con quienes compartir este afluyente de vida, de gozo, de amor y de *gratuidad*. Este Dios siempre mayor, este Dios Trinitario – Padre, Hijo y Espíritu Santo – se da gratuitamente al ser humano por simple y puro amor. Tal auto-entrega de la Trinidad a la humanidad, por tanto, no exige ni obliga a la correspondencia: por su constitución, el amor gratuito de las tres Personas

¹⁵⁰ Gonzalo Javier Zarazaga, *Dios es comunión: El nuevo paradigma trinitario* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004), 316.

divinas es abierto y solamente llama e invita al ser humano a formar parte de este dinamismo amoroso. Es, de esta manera, una invitación gratuita que solamente pende del ser humano acogerla o rechazarla. La revelación del amor gratuito de la Trinidad – por la experiencia irradiada en la Sagrada Escritura y en la vida de tantos hombres y tantas mujeres a lo largo de la historia – estará siempre presente tocando a la puerta, esperando habitar totalmente en el ser humano. Esta presencia radical del amor gratuito de la Trinidad se ha manifestado, en su totalidad – particularmente – a través de la Encarnación del Hijo. En él, la *gratuidad* del amor de la Trinidad se hace “carne”, se hace vida compartida. Este aspecto se abordará más adelante.

En definitiva, el amor permanente y eterno que fluye en la vida trinitaria, que se desborda hacia todo lo creado, y de manera particular, hacia el ser humano, constituye el fundamento de la *gratuidad*. Esta aproximación a la Trinidad, desde la perspectiva de Leonardo Boff, manifiesta, claramente, una serie de elementos que permiten entretelar la *gratuidad* con la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Particularmente, se observa en la *perijóresis*, en la apertura y en el dinamismo de amor libre entre las tres Personas divinas los puntos clave para comprender cómo la *gratuidad* presenta su cimiento. La vida amorosa en la unidad intra-trinitaria no se bastó así misma, sino que salió, gratuita y libremente, al encuentro con la creación cósmica y humana. Esta salida o entrega del amor de la Trinidad se manifestó, peculiar y gratuitamente, en la Encarnación del Hijo. En esa realidad, con profunda radicalidad, se ha expresado la muestra máxima de la *gratuidad* de las tres Personas divinas.

Ahora bien, después de haber profundizado en la Trinidad como fuente y fundamento de la *gratuidad*, es tiempo de dar paso a los aportes de José María Castillo y Angelo Amato referentes a la Encarnación. Cada uno, de acuerdo a sus consideraciones, precisa cómo la Encarnación constituye la manifestación radical de la *gratuidad* del amor de Dios hacia el ser humano; es decir, cómo la Encarnación del Hijo es la muestra por excelencia del amor total y compartido de las tres Personas divinas por la humanidad.

2.2. José María Castillo: la Encarnación, humanización de Dios

Entre las principales ideas desarrolladas en la cristología de José María Castillo, se destaca la importancia de la Encarnación como eje que articula y entreteteje la presencia de Dios en la vida de los hombres y de las mujeres. Si bien es cierto, destaca el teólogo español, que Jesús es la *Palabra de Dios*, es importante especificar que esta *Palabra* se ha hecho *sarx*: carne, humanidad, fragilidad, limitación, caducidad, finitud, vida compartida. El prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1, 14), al decir “la Palabra se hizo carne”, manifiesta que Dios mismo se encarnó; que Jesús de Nazaret es el Dios hecho vida humana. El Verbo encarnado es el Hijo eterno de Dios, su Palabra eterna.

Esta asombrosa y novedosa realidad, que manifiesta al Logos – a la Palabra – hecho carne y vida humana, expresa “no sólo principalmente que el hombre ha sido elevado a la condición divina, sino que Dios ha descendido a la condición humana”¹⁵¹. Por medio de Jesús, según Castillo, Dios se hace presente en medio de la humanidad y del mundo entero asumiendo profunda y entrañablemente la condición humana. El misterio de la Encarnación, en tal perspectiva, “no es primordialmente la divinización del hombre, sino ante todo y sobre todo la humanización de Dios. No es, por tanto, fundamentalmente, la elevación del hombre, sino ante todo el descenso de Dios”¹⁵². De esta forma, el Dios cristiano es un Dios que se hace realmente humano y de identifica con todas las circunstancias, experiencias y realidades que afectan la existencia humana. Este descenso de Dios – que en el fondo es el descenso de la Trinidad – se manifiesta en el todo de la existencia humana.

Por otra parte, a partir de la Carta a los Filipenses de Pablo, Castillo expresa la entrega absoluta e incondicional de Dios en Jesús de Nazaret¹⁵³. Se trata de un despojo que manifiesta lo inconcebible de Dios, es decir, su locura por el ser humano: “Él, a pesar de su condición

¹⁵¹ José María Castillo, *La humanización de Dios: Ensayo de cristología* (Madrid: Trotta, 2009), 129. Para algunos teólogos, entre ellos Henri-Marie de Lubac, consideran que el Verbo se encarnó para que el ser humano pudiera ser divinizado. Esto es verdad. No obstante, es necesario precisar el punto de partida para abordar la comprensión de la Encarnación. En este caso, Castillo parte del movimiento de Dios en la Encarnación del Hijo y las consecuencias que se desprenden de ello.

¹⁵² Castillo, *La humanización de Dios*, 130.

¹⁵³ Castillo, *La humanización de Dios*, 132.

divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos”¹⁵⁴ (Flp 2, 6-7). Lo que se destaca es la palabra *kenóo* que expresa “vaciar”, “destruir”, “reducir” o “aniquilar”¹⁵⁵. El despojo del que habla Pablo, es necesario traducirlo por “se vació totalmente”. En Jesús, Dios se vació completamente – haciéndose uno más entre los seres humanos – y manifestó la radicalidad de su amor por la vida humana. De igual manera, Pablo, en 2 Cor, 8-9: “siendo rico, se hizo pobre”, expresa el vaciamiento, la entrega total, de Dios hacia la humanidad. Esta pobreza, a su vez, manifiesta la decisiva presencia de Dios en la humildad de la carne humana; presencia que, en definitiva, ha sido elegida voluntariamente. Así, estos textos paulinos expresan la profunda relación de Dios con la humanidad a través de la persona de Jesús. En Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado plena e inigualablemente. Estos textos paulinos presentan la Encarnación “no como la divinización del ser humano y, menos aún, como el ‘endiosamiento del hombre’, sino exactamente al revés, como el descenso de Dios y, lo que es indeciblemente y más fuerte y más increíble, como el vaciamiento de Dios”¹⁵⁶.

La entrega absoluta de Dios, su vaciamiento total, solamente es abarcable y decible en Jesús. En él, en su persona, Dios se ha hecho presente radicalmente. De esta manera, Castillo observa que:

La Encarnación de Dios en Jesús es el acto por el cual Dios sacrifica todo su poder y autoridad, su grandeza y majestad [...] La Encarnación es un acto de *kénosis*, el acto en el que Dios cede todo a los seres humanos. De tal forma que en lo humano es donde podemos conocerlo y encontrarlo¹⁵⁷.

¹⁵⁴ A partir de estos versículos y de acuerdo con Domingo Muñoz León, “Encarnación de Cristo. Estudio Bíblico,” en *Semanas de Estudios Trinitarios, Encarnación Redentora* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 59, las ideas básicas en torno a la Encarnación son las siguientes: la preexistencia de Cristo en condición divina y el anonadamiento de Cristo tomando forma de esclavo.

¹⁵⁵ Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, trad. Constantino Ruíz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 2005), 2291-95.

¹⁵⁶ Castillo, *La humanización de Dios*, 136.

¹⁵⁷ Castillo, *La humanización de Dios*, 137. En relación a esta *kénosis*, Castillo observa que “Pablo quiere decir dos cosas: 1) Que de Dios sólo podemos conocer su manifestación exterior y accesible a nosotros, o sea, su manifestación visible y tangible. Es decir, de Dios solo podemos conocer cómo se hace presente en este mundo. 2) Que el Dios, que se nos da a conocer en Jesús (el Dios que se nos reveló en Jesús), sólo se hace presente ‘en forma de esclavo’. Con lo cual estamos afirmando que Dios ha renunciado definitivamente a toda grandeza, a toda majestad, a toda expresión de poder. Es decir, al Dios de Jesús sólo se le encuentra en lo que puede representar un esclavo en el presente orden establecido, o sea, en este mundo. Lo cual es la renuncia

Jesús de Nazaret es la presencia de lo divino, la revelación del amor de Dios hacia la humanidad. Él se convierte en el único camino y la única forma que todo cristiano y cristiana – incluso, todo ser humano – para acceder a lo divino. Por tanto, “no hay más camino de acceso a lo divino que la *kénosis*, el despojo y la privación, de eso que los humanos denominamos como divino”¹⁵⁸. La unión de Dios con la humanidad, en el fondo, expresa que Dios se llega a identificar con todo lo humano. Esta identificación, pues, no tiene distinción alguna. Todo lo que sucede en el acontecer diario de la vida humana – dolor, muerte, destrucción, represión, alegría, esperanza, ilusión, sueños, etc. – se identifica con Dios.

Esta unión, por tanto, solamente es posible por el amor de Dios hacia el género humano. Como bien se mencionó, la Trinidad no se bastó así misma, sino que salió al encuentro con todo lo creado, en este caso, con el ser humano. El dinamismo amoroso de la Trinidad salió al encuentro del ser humano; para que éste forme parte de ese mismo dinamismo. De manera particular, la *gratuidad* del amor de Dios se manifestó en Jesús, en aquella persona concreta; la cual, transparentó ese amor de Dios hacia los hombres y las mujeres. Con gran claridad y profundidad, se pueden traer a colación las palabras de Dolores López Guzmán que sintetizan este amor de Dios hacia la humanidad en la persona de Jesús:

La llegada de Jesús a nuestro mundo no fue su primer acto de humildad (la creación en la que participaron [y siguen participando] las tres Personas de la Trinidad ya lo había sido, como también la obediencia al Padre para venir), pero sí el más vistoso (ya que se hizo especialmente visible). Su despojamiento absoluto (dejó atrás su estatus y su posición) y su contacto directo con la tierra confirmaron la forma radical y sin ambages lo que Dios ya había apuntado desde los orígenes: su amor por la humanidad en estado puro¹⁵⁹.

La Encarnación manifiesta el despojo total y la entrega absoluta de Dios hacia la humanidad por puro y simple amor. La Encarnación de Dios – la humanización de Dios – en Jesús de Nazaret manifiesta la entrega y la gratuidad del amor de Dios total, radical e infinitamente hacia la humanidad. En el fondo, la realidad de la Encarnación es una cuestión de amor:

total a toda condición sagrada, a todo privilegio y a toda distinción”. Ver: José María Castillo, *La humanidad de Dios* (Madrid: Trotta, 2012), 67.

¹⁵⁸ Castillo, *La humanización de Dios*, 137.

¹⁵⁹ Dolores López Guzmán, *La desnudez de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2007), 48.

“Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único” (Jn 3, 14). Esta presencia de Dios, en medio de la humanidad, tiene su fundamento en el amor de la vida trinitaria que se derrama y se desborda sobre todo lo creado.

Para Castillo, el vaciamiento o el abajamiento de Dios – la *kénosis* – es la manifestación del deseo libre de Dios de habitar para siempre en la vida humana. De esta manera, en Jesús se presenta la unión de las dos historias: la de Dios y la de la humanidad; es decir, Dios se ha identificado con el ser humano y con todo el haber humano. Así, esta unión sólo es posible por el amor gratuito que se ha derramado más allá de la vida trinitaria y que ha salido al encuentro del ser humano a partir del Hijo; es decir, Dios ha dado totalmente su amor, a través de Jesús – su Hijo – a la humanidad entera. En la Encarnación, pues, se manifiesta la *gratuidad* del amor de Dios hacia el ser humano a través de su Hijo, Jesucristo. Por medio del Hijo se hace presente la profundidad del amor divino; es decir, del amor trinitario.

Esta noción de la Encarnación, propuesta por José María Castillo, permite ensanchar el horizonte de comprensión del dinamismo amoroso de Dios hacia la humanidad. En Jesús, Dios se ha hecho humano y ha compartido, para siempre, el acontecer de la finitud humana por amor, para que el ser humano participe de ese dinamismo de amor que ha salido a su encuentro. Ahora bien, es momento de dar paso al aporte de Angelo Amato sobre el tema en cuestión. El autor expresa que la Encarnación es un “don trinitario” para toda la humanidad. Dios mismo es quien sale al encuentro del ser humano, libre y gratuitamente, a través de la persona de Jesús de Nazaret.

2.3. Angelo Amato: la Encarnación, don trinitario

Para Amato, el hecho de la Encarnación aún continúa siendo la señal distintiva y característica del cristianismo. Considera que la Encarnación no consiste en un resultado de simple especulación humana tardía en relación a la esencia del cristianismo; más bien, se trata de un don, de un “hacia fuera”, de lo divino que se ha manifestado en la vida humana. Observa que ya en la Carta a los Gálatas se expresa esta realidad: “cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo” (Gál 4,4). La presencia del Hijo en medio de la

humanidad, del Verbo encarnado en la finitud humana, es el claro signo de cómo Dios viene en persona a hablar de sí al ser humano: manifestar su amor y su deseo salvífico a toda la humanidad.

Ante esta realidad, Amato observa que, a lo largo de la historia del cristianismo, se ha expresado de múltiples maneras la comprensión de la Encarnación; de manera puntual, destaca que la iconografía y toda la tradición gráfica han manifestado la Encarnación desde una óptica que posibilita su comprensión con mayor hondura en el corazón de todo creyente: “no es el hombre el que se asoma al misterio de la Encarnación. No es la inteligencia humana la que se abre a los horizontes infinitos del misterio de Dios. Es más bien Dios el que toca nuestra inteligencia y abra nuestros ojos a la contemplación de su misterio”¹⁶⁰. El misterio de Dios – que es la Trinidad misma –, en esta perspectiva, sale al encuentro de la humanidad para manifestarse a sí misma a través del Hijo, hecho carne, en Jesús.

Por otra parte, dentro de la multiplicidad de significados presentes, la Encarnación se logra describir como una bajada del cielo. Amato estipula que la entrada en el mundo por parte del Verbo “corresponde a un compromiso personal del Hijo [...] como una entrada en el devenir espacio-temporal de la historia del hombre, como un acto de obediencia al Padre y como una profunda ‘*kénosis*’ de su ser divino”¹⁶¹. El Hijo es la obediencia entera de la voluntad del Padre que se realiza en el tiempo y en la historia. De este modo, la Encarnación del Verbo en el mundo es *don* de Dios, es voluntad de la realidad trinitaria, hacia toda la humanidad.

En efecto, el acontecimiento del “abajamiento” – de la *kénosis* – del Hijo en la finitud humana manifiesta plenamente la realidad misma de Dios: “la autorrevelación de Dios como comunión trinitaria *para nosotros*”¹⁶². En esta perspectiva, el cardenal italiano declara que la Encarnación abre el misterio de la vida íntima y profunda de la Trinidad: el amor por el ser humano y su deseo salvífico hacia toda la humanidad. De esta manera, a partir del dinamismo

¹⁶⁰ Angelo Amato, “Encarnación de Cristo,” en *Semanas de Estudios Trinitarios, Encarnación Redentora* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 88.

¹⁶¹ Amato, “Encarnación de Cristo”, 107.

¹⁶² Amato, “Encarnación de Cristo”, 104. Al igual que Leonardo Boff, Amato deja en claro la importancia de la comunión trinitaria como la forma en la que Dios se ha revelado al ser humano. Así, el dinamismo de amor entre los divinos tres constituye un eje central en la reflexión y en la comprensión de la vida trinitaria.

trinitario, se puede decir que “el Padre envía al Hijo que, a su vez, enviado del Padre (Jn 4,34), “se hace hombre” (Jn 1,14), para que los hombres puedan en el Espíritu Santo invocar a Dios como Padre”¹⁶³. La bajada del cielo por parte del Hijo expresa el entrañable deseo de la Trinidad – Padre, Hijo y Espíritu Santo – de entretenerse, para y por siempre, en la vida humana. Es en Jesús, en ese ser humano particular, donde Dios se ha revelado plena y enteramente hacia la humanidad. En Jesús, pues, se revela y se declara la vida íntima y el dinamismo amoroso de la Trinidad.

De igual modo, la Encarnación expresa un acto profundo de entrega, de vaciamiento, de despojo que abre un nuevo horizonte en la comprensión de lo propiamente humano. Retomando las palabras del teólogo protestante francés, Oscar Cullmann, Amato manifiesta la radicalidad de la Encarnación para la vida humana: “El Dios Trino se coloca en una situación limitada, finita, en virtud de la Encarnación de su Hijo. No sólo se amolda a esta realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna. Así pasa a ser el *Dios humano*”¹⁶⁴. En Jesús de Nazaret, Dios ha revelado plenamente su ser y ha manifestado su profunda unión con la humanidad. En Jesucristo, por tanto, el ser humano se abre a una nueva comprensión de su propio existir.

Teniendo en cuenta lo anterior, Amato observa una íntima y recíproca relación entre el misterio de Dios y el misterio de la Encarnación: “La Encarnación tiene su fuente y su desarrollo en la Trinidad, y la Trinidad encuentra en la Encarnación su expresión *ad extra*”¹⁶⁵. La sobreabundancia de Dios, hacia fuera de sí mismo, se manifiesta libre y gratuitamente no solamente en el todo de la creación, sino también “en la redención y en la misión del Hijo, que extiende a la humanidad entera y al cosmos la participación en la vida divina”¹⁶⁶. La Encarnación manifiesta, en este sentido, el deseo gratuito de la vida trinitaria de adentrarse, desde el dinamismo amoroso que la constituye, en la humanidad. La Encarnación, de este modo, abre la real posibilidad de que el ser humano forme parte de la vida divina que ha

¹⁶³ Amato, “Encarnación de Cristo”, 104.

¹⁶⁴ Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Estela, 1968), 95.

¹⁶⁵ Amato, “Encarnación de Cristo”, 104.

¹⁶⁶ Amato, “Encarnación de Cristo”, 104.

salido a su encuentro; es decir, la Encarnación ha posibilitado que el ser humano se haga divino. En Jesús se presenta el encuentro entre lo humano y lo divino:

Jesucristo es por tanto el lugar personal de encuentro y de diálogo entre la divinidad y la humanidad, entre la trascendencia y la inmanencia, entre la eternidad y la historia, entre lo absoluto y lo relativo. Su persona y su acontecimiento constituyen la síntesis y el cumplimiento supremo de toda mediación salvífica pasada, presente y futura¹⁶⁷.

De esta forma, la presencia de Dios en medio de la humanidad, a través de Jesús, se convierte en el espacio y en el lugar donde se pueda expresar en categorías humanas; es decir, “sólo en la Encarnación de su Hijo es donde se expresa totalmente a sí mismo, revelando en la historia su verdadero nombre y su verdadero ser”¹⁶⁸. Es en el mundo, en la historia, donde Dios se ha revelado y ha decidido permanecer para siempre. Es en este lugar contingente y abierto donde el ser humano va descubriendo la presencia de Dios. En esta historia concreta, Dios se ha revelado su nombre a través de la Encarnación del Hijo, a través de Jesús de Nazaret. Tal comunicación de su nombre, en definitiva, se ha dado por el profundo amor que Dios tiene hacia la realidad humana.

Asimismo, Amato expresa que la historia de Jesús es, al mismo tiempo, la historia de la Trinidad, en la medida que se relaciona con el Padre y con el Espíritu. Ya el Evangelio de Juan expresa, por una parte, que: “el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que él hace, eso también lo hace igualmente el Hijo” (Jn 5,19). Por otra parte, se observa que: “El espíritu es el que da vida [...] Las palabras que les he dicho son espíritu y son vida” (Jn 6,63). Igualmente, en los Hechos de los Apóstoles se manifiesta esta relación: “cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos” (Hch 10,38). En Jesús, por tanto, se entrelaza la vida trinitaria haciendo visible su profundo amor hacia la humanidad entera. De este modo, la Encarnación del Hijo hace posible la revelación del misterio de la vida intratrinitaria de Dios.

¹⁶⁷ Amato, “Encarnación de Cristo”, 104.

¹⁶⁸ Amato, “Encarnación de Cristo”, 105.

Para Amato, como se puede constatar, el hecho de la Encarnación manifiesta el profundo deseo de la vida trinitaria de ser partícipe en la historia humana. El “abajamiento” de Dios, a través de la Encarnación del Hijo, se da por amor al ser humano y acoge la finitud a través de Jesús de Nazaret. Por medio de él, Dios ha revelado su nombre, su ser y su deseo salvífico hacia toda creatura. La historia, por tanto, es el lugar donde Dios ha hablado, se ha comunicado, libre y gratuitamente, con la humanidad por medio de la Encarnación. De esta manera, el Dios cristiano es el Dios humano; es decir, el Dios hecho carne y vida en medio de la realidad, que acoge, por el profundo y desmedido amor a la humanidad, la finitud y la fragilidad en su vida eterna.

Los aportes de Castillo y Amato expresan la importancia de la Encarnación en todo el movimiento *ad extra* de la vida trinitaria. La presencia del Hijo en medio de la humanidad manifiesta que Dios se ha identificado plena y totalmente con la realidad finita del ser humano. Tal movimiento de “abajamiento” – de *kénosis* – tiene su fundamento en el amor sobreabundante entre las tres Personas divinas que se derrama sobre lo creado y, en especial, sobre la vida humana. Así, el Dios Trinitario no permaneció encerrado sobre sí mismo, sino que salió al encuentro del ser humano para compartirle su amor gratuito a través de la Encarnación del Hijo en la persona de Jesús de Nazaret. De esta forma, la Encarnación es fruto del dinamismo de entrega de la Trinidad hacia la humanidad; en otras palabras, la Encarnación del Hijo es la manifestación real, concreta y puntual de la auto-comunicación, de la auto-donación del Dios Trinitario hacia el ser humano. Por tanto, la Encarnación y la Trinidad mantienen una profunda correlación debido a que ambas transparentan la *gratuidad* del amor que las constituye hacia la humanidad entera.

En resumen, se ha intentado establecer la importancia y relevancia de la *gratuidad* en el quehacer teológico. Las perspectivas presentadas por los tres teólogos latinoamericanos expresan, con gran claridad e insistencia, la urgencia de recuperar e incorporar la experiencia de la *gratuidad* en la vida de todo creyente. Asimismo, han destacado que la existencia humana, al situarse bajo la lógica de la *gratuidad*, pueda proyectarse hacia ámbitos y

realidades generando una perspectiva más abarcadora e integradora de la vida. A partir de la *gratuidad*, la experiencia de vida de todo ser humano puede insertarse en terrenos nuevos que den paso a la fecundidad en el encuentro con otros y otras, gracias a la raíz que la constituye. De manera especial, la *gratuidad* conlleva a la preocupación por construir un mundo donde las relaciones entre los seres humanos sean más justas, equitativas y generadoras de vida en cualquier contexto o realidad por más compleja y difícil que sea.

Al comprender que la fuente y el fundamento de la *gratuidad* reside en el dinamismo amoroso de las tres Personas divinas, que se manifiesta radical e inigualablemente a través de la Encarnación del Hijo, el cristiano experimenta, en su propia carne, que Dios ha salido a su encuentro porque le ama incondicionalmente. Esta verdad evidencia el deseo de Dios de ser partícipe en las vicisitudes de la humanidad. Así, Dios ya no es un ser ajeno a las situaciones de este mundo, sino que ha acogido, en su profundidad, la complejidad de la vida humana y ha decidido habitar en ella por siempre con rostro humano. En esto radica la novedad del cristianismo: el Dios cristiano es un Dios humano. De este modo, se comprende que la *kénosis* de Dios, en la finitud de la carne humana de Jesús de Nazaret, expresa el profundo y entrañable cariño hacia la humanidad. En la historia concreta del hombre de Galilea, Dios se ha dado totalmente y sin reserva porque ama con locura a su creatura. En Jesús, Dios se ha revelado a la humanidad como Padre que ama libre y gratuitamente, como Hijo que entrega su vida por amor a los hombres y las mujeres, y como Espíritu Santo que continúa derramando el amor infinito del Padre y del Hijo en lo más profundo del ser humano. La Encarnación del Hijo, en Jesús, es, por tanto, la máxima muestra de la *gratuidad* del amor de la Trinidad por la vida humana.

A través de los diversos análisis elaborados a lo largo de los años, la reflexión teológica ha evidenciado la importancia, los alcances y las consecuencias de la *gratuidad* del amor de Dios en la vida y en el actuar del ser humano y del cristiano. Por una parte, la producción sistemática sobre el tema permite comprender cómo Dios se relaciona y se hace presente en medio de la creación y de la vida humana. De igual forma, expone los fundamentos de la *gratuidad* y llama a continuar profundizando en los insondables caminos de la realidad divina en medio de la existencia humana. Por otra parte, es de resaltar que en la cotidianidad de la

vida es donde se pone en juego la verdad y la autenticidad de la *gratuidad*: en el encuentro y en las relaciones con los demás, en la acogida del forastero, en el respeto a los derechos, en la responsabilidad y en la preocupación por el vulnerable y desprotegido, entre otras realidades más. Teniendo como referencia este marco, después de haber transitado por la importancia y el fundamento de la *gratuidad*, es conveniente precisar aquellas características de la *gratuidad* que puedan aportar en la forma de hablar del Dios de Jesús en el contexto de esta época. En esto consiste el desarrollo del siguiente y último capítulo de esta investigación.

CAPÍTULO III

HABLAR DEL DIOS DE JESÚS DESDE LA GRATUIDAD

1. CARACTERÍSTICAS DE LA GRATUIDAD

Las diversas formas que el cristiano se ha valido para manifestar la relación o el encuentro con Dios a lo largo de su existencia, son la muestra contundente del vínculo, siempre abierto y en permanente dinamismo, entre la realidad divina y la realidad humana. La relación entre ambas realidades, por lo general, ha trazado novedosos, sorprendentes e insospechados caminos y derroteros que han revolucionado, tanto la propia comprensión existencial del cristiano, como la agudeza y la originalidad de cómo Dios se hace presente en medio de la vida.

Ante tal escenario, el lenguaje adquiere una relevancia inmensa debido a que ahí se manifiestan o se exteriorizan, ya sea en palabras, expresiones gráficas o simbólicas – siempre limitadas y situadas de acuerdo al contexto – aquellas realidades, situaciones y acontecimientos que atañen profundamente a la existencia humana. Especialmente, el lenguaje se convierte el medio que permite describir, expresar y comunicar el contenido de la experiencia de encuentro entre Dios y el cristiano a lo largo de la historia. De esta manera, las múltiples y diversas expresiones, que explicitan dicho encuentro, han sido – y continuando siendo – numerosas, la mayoría, colmadas de una riqueza y una fertilidad extraordinaria que han enmarcado pautas interesantes en la comprensión de esa relación tan única y peculiar.

Tomando en cuenta lo desarrollado en los capítulos precedentes, la *gratuidad* representa una de tantas expresiones que evidencian el vínculo entre Dios-Trinidad y el cristiano. A través de ella, se abren nuevos horizontes que hacen posible, tanto la resignificación de la existencia humana y del ser cristiano – tomando en cuenta sus permanentes proyecciones y las constantes limitaciones que emergen en el encuentro con los demás –, como la comprensión de Dios en medio de las vicisitudes de la vida. Asimismo, la *gratuidad* permite “decir” algo

más de este Dios que ha salido al paso del ser humano en medio de su historia finita y abierta. En última instancia, la *gratuidad* se convierte en esa gramática, siempre original y deslumbrante, que revoluciona radicalmente el existir y el quehacer de todo creyente seguidor de Jesús.

Llegado a este punto, es momento de precisar aquellas características de la *gratuidad* que hacen posible hablar del Dios de Jesús para este contexto actual. Si bien, algunas de ellas ya se han mencionado en el transcurso de este trabajo, se destacan otras características más que permiten ampliar y enriquecer la mirada sobre el tema en cuestión. La primera característica gira en torno al *amor*, tomando en cuenta su dinamismo de apertura y salida hacia “otros” y “otras”. La segunda radica en la *eficacia*, que se manifiesta a través de la hospitalidad y la justicia. La tercera característica trata sobre el *agradecimiento* como actitud de acogida y de reconocimiento del “otro” y de Dios. Amor, eficacia y agradecimiento son las características por desarrollar a continuación.

1.1. El amor compartido

En la Primera Carta de Juan se muestra una comprensión del amor que ilumina y sintetiza lo que se ha expresado con antelación: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó” (1 Jn 4,10). Continuando el texto, se precisa la iniciativa del amor de Dios como elemento que enmarca la capacidad y la posibilidad del ser humano para amar a los demás: “Nosotros [los que creen en Jesucristo] amamos, porque Él nos amó primero” (1 Jn 4,19). En estas claras y profundas palabras se expresan dos puntos esenciales: que el amor es el fundamento del Dios trinitario y la entrega gratuita de ese amor trinitario hacia la humanidad entera.

Ya se ha visto cómo el dinamismo de autoentrega y de autodonación en la vida trinitaria – entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo – es posible gracias a la permanente apertura de cada una de las Personas divinas hacia la otra. En esa apertura se gesta la interpenetración entre las Personas divinas que produce, en última instancia, el éxtasis del amor. Así, el amor recíproco que fluye entre las tres Personas divinas sólo es posible por la autodonación de

cada una a las otras. El amor en la vida trinitaria, por tanto, es entrega total y absoluta de cada Persona divina hacia las demás. Entrega que manifiesta el carácter más elevado de unión y de comunión. De este modo, afirmar que Dios es amor consiste en reconocer el dinamismo de autoentrega libre y gratuita de cada una de las Personas de la Trinidad. Este amor trinitario es afable, gozoso, efusivo y, sobre todo, compartido.

Además, las palabras de estos versículos no sólo expresan que Dios es amor, sino que salió de sí mismo para amar a la humanidad y a la creación entera. La Trinidad no permaneció encerrada en sí misma en su propio amor, sino que salió al encuentro con lo “otro” para establecer la comunicación y la comunión. De esta manera, tal salida manifiesta el profundo deseo de las Personas divinas de relacionarse con todo lo creado y, al mismo tiempo, compartir el torrente de amor que las constituye. Esta iniciativa divina no puede ser llamada de otra manera sino como la *gratuidad* del amor de la Trinidad, que se derrama sobre toda criatura y el resto de la creación. Por tanto, el amor de las Personas divinas se entrega y se comparte no sólo entre ellas, sino que sale al encuentro del ser humano – sin reserva alguna – con la finalidad de que éste participe de ese mismo dinamismo de amor y de comunión que conforma la vida trinitaria.

Para el cristiano, comprender esta iniciativa gratuita del amor de Dios en su vida es de suma importancia, ya que se descubre realmente amado por Dios, que lo invita a construir su vida de la misma manera como lo hacen las Personas divinas. Sin embargo, surge la cuestión inmediata de cómo vivir esa *gratuidad* del amor de Dios en el transcurso de su existencia.

Al ser amado, el cristiano siente en su interior, en lo más hondo de su ser, la invitación de compartir ese mismo amor que viene de Dios a los demás. Particularmente, si el cristiano se reconoce como hijo amado o hija amada por Dios se debe a que ha encontrado y experimentado ese amor gratuito a través de otros y de otras que han salido a su encuentro. De esta forma, comprender la *gratuidad* del amor de Dios no es un elemento abstracto o etéreo, sino que es concreto y real; es decir, tiene rostro humano y se manifiesta en circunstancias particulares. Por ello, Jesús de Nazaret es la prueba máxima y contundente del amor de Dios hacia la vida humana. Él es la transparencia y la manifestación del amor

gratuito del Padre hacia todos los seres humanos. Tal manifestación del amor de Dios hacia la humanidad, Jesús la concretizó en el prójimo de una manera única y extraordinaria. Así, el amor al prójimo es la expresión por excelencia en la que Jesús expresa el amor gratuito del Padre. Por tanto, éste será el elemento primordial y esencial que todo hijo y toda hija de Dios están llamados a vivir a lo largo de su existencia. El amor por el ser humano es la vivencia concreta de todo cristiano de la *gratuidad* del amor de Dios que ha experimentado en su vida.

1.1.1. El amor al ser humano

La vivencia del amor de Dios conlleva, necesariamente, una práctica que se manifiesta en el cuidado por la creación y en el amor por el ser humano. De manera específica, en la misma Carta de Juan, se expresa la profunda correspondencia entre el amor al hermano y el amor a Dios: “Si alguno dice: yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; porque el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto” (1 Jn 4, 20). La tónica de esta Primera Carta de Juan evidencia los posibles conflictos dentro de la propia comunidad. El amor a los hermanos es abierto y no puede ser condicionado a un cierto grupo limitado dentro de la comunidad. Se trata del amor que va más allá de los límites comunitarios. Es decir, este amor al hermano (al que se conoce) se expande y se manifiesta en el prójimo y, en definitiva, en todo ser humano. Por ello, se puede afirmar que en el amor al hermano, al prójimo, al ser humano, va entretejido el amor a Dios. En particular, Jesús de Nazaret manifiesta el amor del Padre atendiendo al prójimo sin discriminación de raza, lengua o religión; curando y sanando sus dolencias y sus heridas; compartiendo el pan hasta la entrega de su propia vida por el ser humano. Jesús comunica, a través de su atención y su preocupación por el prójimo, el amor infinito, gratuito, abierto y universal del Padre para toda la humanidad.

En esta misma tónica, Lucas manifiesta la radicalidad del amor al prójimo. No solamente basta con amar al que está cercano, al vulnerable, al indigente, al pobre. El amor implica una entrega de tal amplitud que se manifiesta en el amor al enemigo: “[...] amen a sus enemigos, hagan el bien a quienes los odian, bendigan a los que los maldigan, rueguen por los que los difaman [...]” (Lc 6, 26-28). El amor al prójimo tiene su máxima expresión en amar a aquél

que ha ofendido, ultrajado, pisoteado la vida de otro ser humano o la propia. Sin embargo, como bien señala Ricoeur, este amor al enemigo no puede sostenerse por sí mismo, si no es a partir de una amplia economía del don¹⁶⁹. En este caso, la fuente del cristiano, en su salir permanente al encuentro y al amor del enemigo, radica en la gratuidad del amor de Dios que ha experimentado y acogido en su vida. Así como Dios ha autocomunicado su amor gratuito, de la misma manera, el cristiano está llamado a vivir y comunicar ese mismo amor con los demás, de manera especial, con aquellos que le han dado mal por bien. De esta manera, la muerte de Jesús en cruz es la muestra clara y contundente del amor absoluto y auténtico por el enemigo. Como bien apunta Mendoza, Jesús, en la cruz, demuele el círculo perverso de violencia destructiva e inaugura una nueva gramática: la gratuidad del amor por encima del odio y de la venganza¹⁷⁰. Tal muestra de gratuidad, Jesús la acogió del Padre y la compartió con los demás a lo largo de su vida.

De igual manera, cabe señalar un aspecto más sobre el amor al prójimo como vivencia de la *gratuidad* del amor de Dios. Si bien, el evangelista Mateo enmarca en el Juicio final los elementos por los cuales serán juzgados todas las naciones que creen en Jesús, es necesario considerar el valor fundamental que prima en ellos: “porque tuve hambre, y me diste de comer; tuve sed, y me diste de beber; era forastero, y me acogiste; estaba desnudo, y me vestiste; enfermo, y me visitaste; en la cárcel, y acudiste a mí” (Mt 25, 35-36). Específicamente, se destaca el amor al prójimo como punto central en este pequeño pasaje. Lo decisivo, o lo que está en juego, es el amor que se pone en práctica en todas aquellas realidades que interpelan profundamente la existencia del creyente. Situaciones que no pueden ser indiferentes ante una mirada compasiva y misericordiosa por la vida humana. El amor al prójimo conlleva, a su vez, el alivio de su sufrimiento, de su abandono y de su indigencia. Tal vez, en esto consista descubrir y hacer el Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

La *gratuidad* del amor de Dios transforma radicalmente la existencia del cristiano en la medida en que la vaya transparentando en su accionar cotidiano. No basta con comprender

¹⁶⁹ Obsérvese planteamiento en página 31.

¹⁷⁰ Obsérvese planteamiento en páginas 52 y 53.

que Dios ama gratuitamente al ser humano, sino que ese amor, cuando se acoge, implica un dinamismo que lleva a “encarnarse” afectiva y efectivamente en las distintas circunstancias que vive el prójimo; incluso, hasta dar la vida por el otro. Como bien expresa Olga Belmonte:

Amar al otro es reconocer su existencia y darse de algún modo a ella [...] El amor al prójimo puede llevar incluso a dar la vida por el otro: a sacrificar mi vida, mi seguridad, mis posesiones, por salvar al otro [...] En mayor o menor medida, el amor al prójimo es una forma de darse y de afirmar al otro¹⁷¹.

La gran novedad presente en este dinamismo de amor consiste, además que la Trinidad sea la fuente de la *gratuidad*, que los seres humanos – en particular el cristiano – pueden y deben reaccionar a imagen de su Creador: ser misericordiosos, compasivos y gratuitos con los demás. A través de la Encarnación del Hijo, la *gratuidad* de Dios, es decir, su amor infinito e incondicional, es accesible. De este modo, el cristiano, al ser configurado por ese amor trinitario, es capaz de responder al mal con el bien, al odio con el amor, a la muerte con la vida. Sólo desde la *gratuidad* del amor de Dios el cristiano puede amar a los enemigos y dar testimonio de ese Dios en medio de la humanidad. Por tanto, el amor compartido entre la Trinidad y el cristiano, y entre el cristiano con los demás seres humanos, es una de las características de la *gratuidad* que permiten expresar cómo es Dios en medio de la vida.

1.2. La eficacia dinamizadora

Si bien la *gratuidad* tiene su fundamento en el amor sobreabundante y desbordante de la Trinidad, no puede desligarse del acontecer de la vida y del accionar humano. Se ha precisado que el amor al prójimo es una forma de darse y de reconocer al otro en su historia y en su realidad particular. Específicamente, ese “darse” a los demás, en última instancia, lleva a una praxis, a un “hacer”, en favor del otro. La *gratuidad*, pues, implica a hacerse cargo de la realidad y de la vida humana; de lo contrario, se quedaría en la esfera de la buena o de la recta intención. Como bien señalan Gustavo Gutiérrez y González Buelta, la *gratuidad* va entrelazada de la eficacia evangélica que busca atender y, en la medida de lo posible, resolver

¹⁷¹ Olga Belmonte García, “El agradecimiento: Una aproximación fenomenológica,” *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, No. 1181 (septiembre 2013), 696.

las situaciones de conflicto o de dolor por las que transita el ser humano¹⁷². De esta manera, hay dos elementos – aunque existen otros más – que permiten situar la eficacia de la *gratuidad* en el vasto horizonte de la existencia. En ellos, se deja entrever la importancia, la radicalidad y la necesidad de cuidar la vida humana: la hospitalidad y la justicia.

1.2.1. La hospitalidad compasiva

La hospitalidad, más allá de comprenderse como una categoría ética que posibilita ampliar y comprender la vida común y la convivencia del ser humano en el mundo, es una realidad que permite situar las relaciones humanas desde la óptica de la acogida y la preocupación por la vida. La hospitalidad abre una dimensión de la existencia humana que lleva al aprendizaje de lo nuevo, al contacto con lo distinto y diferente, al trato cálido y cercano con la alteridad. Así, la hospitalidad conlleva, intrínsecamente, la apertura – sin dejar de lado cierta dosis de vulnerabilidad – hacia el “otro” y los “otros” que, en mayor o menor medida, entretienen y enriquecen la vida. En la hospitalidad, pues, se vive el encuentro con lo diferente, con lo extraño, con lo heterogéneo.

En el mundo antiguo, particularmente, es conocido el deber de la hospitalidad como un aspecto característico de la estructura de los pueblos semitas y mediterráneos. La Biblia manifiesta la amplia alusión a la hospitalidad y sus alcances en las relaciones humanas. En el Antiguo Testamento aparecen referencias positivas y negativas de la hospitalidad al forastero. Entre las positivas, se encuentran la escena de Abraham hospedando en su tienda, junto al encinar de Mambré, a tres individuos desconocidos, en quienes reconoce la presencia del Señor (Gn 18, 1-16). La hospitalidad de la mujer sunamita con el profeta Eliseo (2 Re 4, 8-11). La hospitalidad de Job con el forastero como muestra de buena conducta (Job 31, 31-32). Amar al forastero (Dt 10, 19; Ex 22, 20; Lv 19, 33-34). Por su parte, entre las referencias negativas se encuentra la falta de hospitalidad de los habitantes de Sodoma (Gn 19, 1-11). En el Nuevo Testamento también se muestran ejemplos de la hospitalidad. La práctica generosa de la hospitalidad anunciada por Pablo (Rm 12, 13). Ejercer la hospitalidad, ya que gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a los ángeles (Hb 13, 2). Cuando Pedro acepta la

¹⁷² Obsérvese planteamientos en páginas 43, 46 y 47.

hospitalidad de Cornelio, ambos son capaces de dejar atrás sus prejuicios (Hch 10). Particularmente, en los Evangelios también se menciona la importancia de la hospitalidad. Abrir las puertas a los extranjeros significa acoger y dar la bienvenida a Dios mismo (Mt 25, 35). Cuando Zaqueo lleva a Jesús a su casa (Lc 19, 1-10). Como se observa, la hospitalidad constituye un elemento primordial en el cuidado y protección de la persona porque, ahí, Dios mismo se hace presente.

La importancia y el énfasis que la Biblia manifiesta en torno a la hospitalidad tienen bastante relevancia para el cristiano de hoy. De manera puntual, hay dos características de la hospitalidad que valen la pena ser mencionadas para comprender sus alcances y su impacto en la construcción de la existencia con los demás. La primera, denota que la hospitalidad brota de la riqueza interior de la persona; la segunda, manifiesta que en la hospitalidad – en la acogida del otro y de los otros – se acoge a Dios mismo. Estas dos características, en definitiva, enmarcan la hospitalidad en el horizonte del amor prójimo; es decir, en la hospitalidad se vive o se ejercita el amor a los demás.

La hospitalidad declara la apertura ante la realidad que viven los otros. Esta apertura se da en la medida que brota de lo más hondo de la persona que, ante la vulnerabilidad y la fragilidad del rostro humano – que para el cristiano es su hermano o hermana –, se conmueve hasta las entrañas. En la hospitalidad, pues, se evidencia la apertura del corazón humano, conmovido por el amor, hacia la vida del “otro” que padece los infortunios y las adversidades de la realidad. Como bien apunta Simone Weil, a través de la compasión es posible acoger la desdicha del otro y, así, otorgarle una vida plena y digna¹⁷³. De esta manera, vivir la hospitalidad sólo es posible por la experiencia previa de sentirse acogido, recibido, amado o perdonado por alguien. La persona que vive la hospitalidad con los demás se debe a que ésta ha sido acogida y recibida por otra, u otras, en cualquier circunstancia o contexto de la vida. A partir del amor y de la acogida de los demás es factible vivir la hospitalidad en medio de los demás.

¹⁷³ Obsérvese planteamiento en páginas 34 y 35.

Por otra parte, para el cristiano, en la acogida o en la recepción de los otros se acoge a Dios mismo. En el rostro vulnerado o quebrantado, en el forastero, en el pobre o en el emigrante, la fe del creyente le hace “ver” la presencia de Dios que clama cuidado y protección. En la hospitalidad no solamente se acoge la vida humana, con toda su densidad y complejidad, sino al Dios de Jesús que ha decidido permanecer en todo hombre y en toda mujer. Ya González Buelta, a través de la parábola “El Buen Samaritano”, ha puntualizado la importancia de la eficacia de la *gratuidad* para no limitarse en un simple “conocimiento” del amor¹⁷⁴. Vibrar ante el dolor ajeno, ante la injusticia cometida o ante el resquebrajamiento de la dignidad de cualquier persona, implica un corazón capaz de amar, de conmoverse, de dar la mano, de acercarse y de aceptar sin condiciones. En la hospitalidad se descubre una clave de relación y de encuentro con Dios que se manifiesta amando a los demás.

A través de la hospitalidad, la vida humana se abre a un horizonte que permita resignificar los diversos y distintos modos de construcción de la propia existencia. Comprender esto, permite imaginar nuevos caminos y nuevas perspectivas para hacer de la vida una realidad más llevadera y próspera. Para finalizar, son pertinentes las palabras de María Cristina Roth que evidencian el gran desafío que implica la vivencia de la hospitalidad en las relaciones humanas más allá de toda lógica retributiva o de intercambio: “que seamos huéspedes unos de otros significa que nuestra instalación en el mundo tiene la estructura de la recepción y del encuentro, y que la existencia sin más es una domicialización de deudas, que hay una libertad del dar y recibir más allá de los imperativos de la reciprocidad”¹⁷⁵. Por tanto, se puede observar cómo la hospitalidad es una expresión particular de la *gratuidad* en medio de la vida humana.

1.2.2. La justicia transformadora

La experiencia del amor gratuito de Dios, como se ha precisado, no basta con que se vivencie personalmente, implica situarse en las diversas dimensiones de la existencia humana,

¹⁷⁴ Obsérvese planteamiento en páginas 48 y 49.

¹⁷⁵ María Cristina Roth, “Ética de la hospitalidad: el desafío de la libertad comprometida,” *Persona: Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, No. 16 (abril 2011), 30.

dejándose afectar por las circunstancias que en ella se presentan. En la medida que el cristiano se deje afectar por la realidad, a partir del amor gratuito de Dios que ha experimentado, emerge la necesidad de practicar ese amor recibido en el amplio horizonte de la existencia: dando vida a sus demás hermanos y hermanas, liberando a quienes se sienten explotados y oprimidos, actuando misericordiosamente sin importar el contexto o grupo de personas, compartiendo el pan con el hambriento, etc. Se trata, en última instancia, de salir de sí mismo por amor y para amar a los demás seres humanos. En esta perspectiva de “amor eficaz”, la práctica de la justicia cobra un relevante significado que no puede dejarse de lado. La justicia, particularmente, conlleva la búsqueda eficaz de humanizar las relaciones entre los seres humanos, propiciando la vida y la plenitud en ellas.

Dos características por mencionar en torno a la justicia. Por un parte, la práctica de la justicia va entrelazada con la experiencia fundante del amor gratuito de Dios. Por otra, el ejercicio de la justicia conlleva a la construcción del Reino de Dios.

La revelación de Dios mismo, de su infinito amor por la humanidad entera, abre un nuevo dinamismo en la construcción de las relaciones entre los seres humanos. Reconocer que la incondicionalidad del amor de Dios es la realidad primigenia que dinamiza al ser y el quehacer humano, es la puerta de entrada al encuentro fraterno, cercano y horizontal con los demás. De esta manera, las acciones y el ejercicio de la justicia del cristiano deben estar encaminadas en la línea de ese amor primero que ha transformado hondamente su existencia. Así como ha experimentado la gratuidad del amor de Dios en su vida, el cristiano se ve llamado, incluso exigido, a vivir ese mismo amor con los demás, especialmente, con los pobres y olvidados de la historia. Por tal motivo, quien esté dispuesto a entregar la propia vida a causa de la vida de otros, en el fondo, está vivenciando y haciendo posible la *gratuidad* del amor de Dios en medio de la vida. Ante esto, las palabras de Jon Sobrino son profundamente iluminadoras:

Quien realmente se sabe amado por Dios, mejor amará al hermano; quien ha sido purificado en su mirada por Dios, con más limpieza verá el mundo del pobre; quien más ha experimentado la misericordia y el perdón de Dios, más misericordioso y

comprensivo será con el pobre; quien ha captado que Dios es amor y puramente amor, con mayor desinterés y eficacia buscará la liberación del pobre¹⁷⁶.

Amor y justicia van de la mano. El amor transforma radicalmente al ser humano y lo lleva a construir relaciones justas y dignas con los demás. Así, para el cristiano, la experiencia del amor de Dios es la fuente y el fundamento de su accionar en el mundo y con los demás; por tanto, la búsqueda de la justicia sólo es posible si el cristiano se ha dejado amar y transformar por Dios. Esta profunda correspondencia entre la justicia y el amor ya se ha mencionado en los capítulos precedentes. En particular, Ricoeur, desde el análisis ético, manifiesta que la justicia va unida al amor; de lo contrario, la sola justicia caería en un ejercicio retributivo o equitativo sin tomar en cuenta la compleja estructura de las relaciones humanas, por su parte, el sólo amor se evidenciaría como algo genérico o idealista¹⁷⁷. Por su parte, Gustavo Gutiérrez, desde la eficacia de la gratuidad, declara que la justicia retributiva no es el mundo donde Dios habita, sino aquella justicia que es capaz de atender y cuidar la vida desde el amor gratuito que todo lo envuelve y lo penetra¹⁷⁸. Como se puede observar, la justicia, al estar unida al amor, transforma la existencia de cristiano – y de todo ser humano –, llevándolo a “encarnarse” en las diversas circunstancias y contextos de la existencia, en búsqueda de relaciones más plenas, dignas y fraternas con otros y otras.

Además de este lazo esencial y fundamental entre la justicia y el amor, es importante destacar que el ejercicio de la justicia, desde la vivencia cristiana, lleva a la construcción del Reino de Dios en medio de la humanidad. De manera particular, en las narraciones evangélicas se expresa, con gran insistencia, la importancia de reconstruir las relaciones humanas más allá de criterios legalistas o de lógicas retributivas. Jesús de Nazaret, en su predicación y en su praxis, manifiesta el Reino de Dios a través de parábolas (Lc 8, 4-11; 13, 18-21; Mt 13, 24-30.44-48; 20, 1-16; Mc 4, 26-29), sanando y curando a la muchedumbre (Mc 1, 32-34; 6, 53-56; Mt 4, 23-25; 9, 35-38), invirtiendo los valores establecidos (Mt 20, 25-28). El Reino de Dios anunciado y vivenciado por Jesús manifiesta la real y auténtica transformación de la existencia en favor de la vida de los demás: que Jesús comparta el alimento con los pecadores;

¹⁷⁶ Jon Sobrino, *Liberación con espíritu: Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander: Sal Terrae, 1985), 74.

¹⁷⁷ Obsérvese planteamiento en páginas 26 y 30.

¹⁷⁸ Obsérvese planteamiento en páginas 44 y 45.

que se acerque, mire y toque a la prostituta; que incluya a quienes han sido rechazados por la Ley y por su propia religión; que perdone y libere a quien se siente oprimido por el mal; que restaure la dignidad pisoteada y perdida del rostro sufriente, son las evidencias palpables de esta lógica del Reino – que es la lógica de Dios – inaugurada y pregonada por Jesús. Así, la entrega y la solidaridad de Jesús hacia quienes padecen los estragos de la pobreza, la exclusión, la enfermedad, el abandono y la opresión expresan la radicalidad y la importancia de la vida humana para Dios. En el Reino de Dios, anunciado por Jesús, por tanto, nadie puede aplastar la dignidad del otro; nadie vino a ser servido, sino a servir.

En esta perspectiva, la práctica de la justicia en la vida de todo cristiano está llamada e invitada a recrear las relaciones entre las personas, a generar vida y esperanza en las distintas realidades y en los diversos contextos donde se desdibuja la presencia de Dios a causa de los mecanismos represivos o de las estructuras opresoras. El ejercicio de la justicia tiende hacia la solidaridad con el rostro sufriente que clama atención y cuidado, que pide reconocimiento de su dignidad y de su existencia. En especial, vivir la justicia hace recobrar la importancia del prójimo, ya que manifiesta un movimiento de salida, urgente e incondicionalmente, hacia la persona vulnerada, tanto en sus derechos, como en su realidad constitutiva: “en estos tiempos en que son tantos y tan graves los sufrimientos de los pobres, en que lo único que se anuncia son medidas que van a causar aún más dolor, en que aumentan las desigualdades sociales [...] En esta situación, vivir la gratuidad de nuestra entrega es absolutamente decisivo”¹⁷⁹. Definitivamente, la promoción de la justicia está tan profundamente enraizada en el Evangelio, que representa aquella forma de amor indispensable para que se haga vida el Reino de Dios en medio de la humanidad. Vale traer de nuevo las palabras de Sobrino que permiten entrever la importancia de la compenetración de la justicia con el amor genuino y original de Dios:

Mantener la práctica de la justicia es la experiencia más acabada de la gratuidad de la fe. No se niega que exista una primera gracia genérica por la que se nos conceden los nuevos oídos para oír que Dios se nos ha acercado primero por amor y que se nos acercará definitivamente al final de los tiempos. Pero la práctica de la justicia concreta

¹⁷⁹ Darío Mollá Llácer, “De espiritualidad y acción social,” *Selecciones de teología*, Vol. 53, No. 211 (julio-septiembre 2014), 237.

esa gracia genérica e impide que degenera en la gracia barata de quien piensa que tiene a Dios a su disposición¹⁸⁰.

La eficacia de la *gratuidad* del amor de Dios cobra un profundo sentido a través de la justicia; la cual, transforma las relaciones humanas en miras de una vida digna, solidaria y compartida a la luz del Evangelio.

1.3. El agradecimiento que humaniza

Ante la presencia del amor gratuito de Dios que transforma el interior del cristiano y lo dinamiza para salir al encuentro de los demás, es importante mencionar una realidad que suele darse, comúnmente, tanto en ciertos gestos, actos y situaciones de la vida cotidiana, como en expresiones que nacen de lo más hondo del ser humano. De igual manera, a través de esta realidad se puede situar la existencia en una perspectiva más abarcadora e integradora que dé paso a nuevos procesos de construcción en favor de los demás. Se trata, particularmente, del agradecimiento.

En los análisis fenomenológicos de las últimas décadas, el tema del *don* o de la *donación* ha cobrado un significado bastante relevante que, hasta ahora, continúa dando de qué hablar y bastante qué pensar. Ya se ha precisado, en el primer capítulo, la urgencia de recuperar la importancia de la *donación* en la existencia humana. Por una parte, Heidegger expresa la necesidad de salvaguardar al “ser” de toda entificación, con la finalidad de manifestar su carácter de “don”, de “donación” total¹⁸¹. Por otra parte, Marion resalta la absoluta originalidad e irreductibilidad de la *donación* del fenómeno, con el firme propósito de aceptarlo con toda su complejidad¹⁸². Si bien, estas dos comprensiones del *don* están enmarcadas desde el horizonte fenomenológico, en el fondo, han permitido ampliar el campo de las relaciones humanas, redimensionándolas hacia lugares jamás pensados. Sin embargo, una perspectiva más teológica puede continuar ensanchando y enriqueciendo, por el momento, el horizonte abordado por la fenomenología.

¹⁸⁰ Jon Sobrino, “La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico,” *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 55, No. 213 (abril-junio 1980), 235.

¹⁸¹ Obsérvese planteamiento en páginas 11 y 12.

¹⁸² Obsérvese planteamiento en página 19.

En el agradecimiento, el cristiano encuentra una forma de vincularse con Dios y con los demás. En primera instancia, el agradecimiento emerge de la profunda y radical experiencia de saberse querido y amado por los demás; pero, sobre todo, total e incondicionalmente por Dios. La *gratuidad* del amor de Dios, además de darse a la humanidad entera y de ser el motor que transforma las relaciones humanas, es el elemento fundante y dinamizador de una actitud agradecida. Así, cuando la persona muestra una actitud agradecida hacia la vida, hacia los demás, hacia Dios, se debe a que vive y siente en su interior un torrente de amor y de vitalidad que lo colma y lo libera para compartir ese mismo amor en las demás dimensiones de su vida. La actitud agradecida, en la medida que es capaz de captar que toda la realidad es *don*, pasa a ser una actitud existencial. Este es, particularmente, el escenario donde se mueve la actitud mística: en la capacidad de acoger los acontecimientos de la vida como dones; es decir, reconocer a Dios como fuente de vida.

En segunda instancia, el agradecimiento permite trascender y romper una visión de las relaciones cimentadas en la utilidad. Desde el agradecimiento, las relaciones son configuradas con novedad y frescura, propiciando la cercanía y estrechando los lazos con los demás. La radicalidad del agradecimiento reside en no cuantificar la relación con los otros, ya sean conocidos o extraños, sino en hacer sentir el cariño, la cercanía, la entrega y la espontaneidad sin más: “la persona siente que quien le ama porque sí, le da porque sí, se pone en su lugar porque sí y trata de agradarle y ofrecerle lo mejor porque sí”¹⁸³. No se trata de un “tener” que hacer, sino del deseo que surge del interior por reconocer al otro por ser otro. En esta misma tónica, Weil destaca la importancia de salvaguardar la libertad en el encuentro entre el compasivo y el vulnerable, para evitar una dependencia que condicione la muestra de atención y de cuidado por parte del compasivo hacia el agraciado¹⁸⁴. Por ello, abrirse a la posibilidad de recibir y acoger el don, en los diversos acontecimientos de la vida y en la relación con los demás, implica una disposición a que esto transforme radicalmente la vida; es decir, no se podrá controlar, ni cuantificar, ni calcular los beneficios o las desventajas, ni

¹⁸³ Virginia Cagigal de Gregorio, “Tú eres mi Dios, te doy gracias: el agradecimiento,” *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, No. 1181 (septiembre 2013), 727.

¹⁸⁴ Obsérvese planteamiento en páginas 35 y 36.

cosificar al otro – menos condicionarlo –, sino que la apertura a la lógica de la *gratuidad* y del *don* será el eje rector, tanto internamente, como en la relación con los otros y con Dios.

En tercera instancia, el agradecimiento implica una actitud de humildad. En el agradecimiento es importante poder reconocer al “otro” en su dignidad, en su persona, en sus proyectos y en su construcción como ser humano. Hacer esto implica, realmente, la plena vivencia de humildad y respeto. De lo contrario, cuando no se es humilde en las diversas dimensiones de la vida, se entroniza el individualismo y se antepone la soberbia. De esta manera, cuando la persona se avergüence de estar agradecido a los demás y a Dios mismo, y siente esto como un sometimiento pesado, continúa siendo prisionero de sus propias limitaciones, sobre todo, del orgullo y de la arrogancia. Por ello, “si no somos humildes, nos cuesta darnos cuenta de lo que el otro hace, y todavía más nos cuesta aceptar que haga algo por nosotros. Se sabe agradecer si se sabe recibir. Pero a veces la soberbia no nos permite aceptar que el otro nos cuide o nos ofrezca lo mejor que desea ofrecernos”¹⁸⁵. En este sentido, el agradecimiento exige, para experimentarlo, una cierta humildad que evidencie la necesidad de reconocer que se depende de otros y otras en alguna medida. Así, de acuerdo con Belmonte García, “quien se deje salvar en este sentido por el otro, se estará abriendo a la posibilidad de comprender la verdad sobre sí mismo y sobre el otro: somos seres interdependientes, y esto no resta, sino que suma; nos permite llegar a ser nosotros mismos”¹⁸⁶.

En última instancia, es importante evidenciar la posibilidad que existe de la ingratitud ante la bondad y la entrega generosa de los demás o de Dios. La ingratitud se puede evidenciar en tres aspectos. En primer lugar, el ser humano es egoísta constitutivamente en su realidad y que actúa por interés. Esta postura está sustentada en preconceptos que no terminan por abrirse y modificarse porque se cierran al dinamismo permanente de la realidad. En segundo lugar, el agradecimiento es muestra de debilidad, de abajamiento o de sometimiento. Se muestra una fuerte oposición a todo tipo de dependencia y se resalta la autosuficiencia como elemento primordial. En tercer lugar, el ser humano no es digno de recibir los dones que vienen de fuera, ya sea de los demás o de Dios. En esta perspectiva, se muestra la incapacidad

¹⁸⁵ Cagigal de Gregorio, “Tú eres mi Dios, te doy gracias...”, 728.

¹⁸⁶ Belmonte García, “El agradecimiento...”, 690.

de experimentarse amado o querido por otros. Para transformar esta condición, es necesario abrirse al amor de los demás y al amor incondicional; es decir, solamente dejándose amar. Así, es posible transformar el interior y abrirse al encuentro cercano y fraterno con los demás.

En definitiva, el agradecimiento es una realidad a la que permanentemente está invitado el cristiano – y todo ser humano – a vivir y concretizar en el transcurso de su existencia. Sin éste, la vida carecería de sentido y esperanza. El mundo, sin el abrazo amoroso y agradecido entre los seres humanos, estaría condenado a la soledad y al sinsentido. Por tanto, “es nuestra responsabilidad construir un mundo habitable y respirable, en el que sea posible creer en la bondad del otro, amar de forma sincera y sentir un profundo agradecimiento por los dones recibidos”¹⁸⁷. Las acciones agradecidas que pueden considerarse “inútiles”, aquellos gestos de gratitud que suelen ser “excesivos” a quien los observa desde afuera, los dones cotidianos que son “imperceptibles” en el día a día, entre otros elementos más, permiten y posibilitan que el cristiano se adentre en lo más profundo de su humanidad.

En resumen, se ha manifestado la intención de expresar algunas de las características de la *gratuidad* que permitan al cristiano, de hoy, hablar del Dios de Jesús en los diversos contextos tan turbulentos y caóticos por los que transita la humanidad. A través de ellas, se reincorpora y se reactiva un lenguaje que, si bien, ha estado presente en la predicación de algunos presbíteros y en los acontecimientos puntuales de hombres y mujeres a lo largo de la vida, también ha generado – siendo lo más importante – una transformación profundamente existencial en la persona propiciando una mirada contemplativa sobre sí misma, el mundo y en su encuentro con los demás. Tal lenguaje, además, posibilita la construcción de la existencia por caminos poco transitados, pero cargados de nuevos espacios, que hagan de la vida humana una realidad más próspera y digna.

La importancia de posicionar el amor compartido como fuente y fundamento de la *gratuidad* toca las fibras más hondas del ser humano y, al mismo tiempo, abre y enriquece la dimensión

¹⁸⁷ Belmonte García, “El agradecimiento...”, 695.

de encuentro con los demás. En el dinamismo propiciado por el amor, el cristiano descubre y reconoce la presencia incondicional y definitiva de Dios en su vida. Presencia que le ama sin medida y le invita a compartir ese mismo amor con los otros, con sus prójimos. Por otra parte, la *gratuidad* necesita de la eficacia para no caer en el idealismo o en la buena intención. En la hospitalidad, el amor tiende al cuidado y a la protección de la vida humana, más allá de toda lengua, raza, religión o país. Para el cristiano, en la acogida y en la hospitalidad del rostro sufriente se acoge a Dios mismo. En el ejercicio de la justicia, el amor se manifiesta en el respeto y en la defensa de los derechos de los olvidados, los vulnerables y los oprimidos a causa de estructuras alienantes y aniquiladoras de sueños, de esperanza y de futuro. La práctica de la justicia, de cierta forma, enarbola la dignidad y la humanidad de todo rostro que clama por la vida. Además, la *gratuidad* implica el agradecimiento como elemento humanizante de las relaciones entre las personas. Ser conscientes de esta dimensión de la existencia, permite abrir senderos de encuentro y de acogida, más allá de toda lógica individualista, donde sobresale el orgullo y la soberbia, por mencionar algunos. Incluso, por medio del agradecimiento se toma conciencia de la importancia de los demás, y de Dios mismo, en el conjunto de la vida.

A través de estas características – que no son las únicas – se puede observar la importancia y la relevancia de la *gratuidad* en la vida de todo cristiano y de todo ser humano. Desde ellas, la existencia se abre hacia un nuevo horizonte donde puedan ser trascendidas, paulatinamente y con esfuerzo, las lógicas cuantitativas, retributivas o calculadoras de la vida, propiciando mecanismos que den paso al reconocimiento y a la protección de la dignidad humana. De igual manera, estas características “hacen ver” al cristiano la radicalidad y las consecuencias de incorporar este lenguaje existencial y socialmente. Así, en la medida que el cristiano se abra al dinamismo de vida y de amor que proviene de Dios, que lo transforma desde lo más hondo de su ser, se dará cuenta que la única forma de hacer y construir la vida con los demás seres humanos será desde ese dinamismo de vitalidad que lo ha habitado. Por tanto, la *gratuidad* es la expresión que sintetiza, sublimemente, el encuentro entre Dios y el cristiano: el Dios-Trinidad ha salido total e incondicionalmente al encuentro de su creatura por puro y simple amor. De este modo, la *gratuidad* será, para el cristiano, la expresión que mejor se aproxima para comprender quién es el Dios de Jesús.

CONCLUSIÓN

Las consideraciones expuestas en los capítulos precedentes, tomando en cuenta sus dimensiones y enfoques particulares, han evidenciado toda una serie de puntos y elementos que permiten determinar, con mayor amplitud, la relevancia e importancia de la *gratuidad* en la construcción de vida de todo cristiano y de todo ser humano. Tales elementos, de igual manera, han abierto un sorprendente e inagotable horizonte en la comprensión de la *gratuidad*, propiciando diversas perspectivas y múltiples caminos por transitar que enmarcan el movimiento de esta realidad, siempre accesible y extraordinaria, en la existencia humana. A partir de lo desarrollado en esta investigación, se presentan tres aspectos que entretujan los aportes, las intuiciones y las interrogantes que suscita el dinamismo de la *gratuidad* en el proceso de vida de toda persona, sobre todo, aquella que es seguidora de Jesús de Nazaret: los aportes de la fenomenología – desde la *donación* y el *don* – en torno a la *gratuidad*, la reincorporación de la *gratuidad* en el lenguaje y en la vida del cristiano, y la importancia de la relación entre *gratuidad* y eficacia.

En primer lugar, los diversos aportes de la fenomenología referentes a la *donación* y al *don* ponen de relieve la urgencia y la importancia de salvaguardar la originalidad y la singularidad de la realidad frente a toda pretensión de control o de dominio que circunscriba su manifestación tal como es. Las posturas de Heidegger y Marion, en particular, son el claro interés de poner en evidencia el carácter de *don* y *donación* de todo lo real, manteniendo siempre su apertura, en el conjunto de la existencia humana. Prescindir de esta dimensión de apertura de la realidad, restringiría o limitaría la amplitud y los alcances que puedan generarse en los diversos modos de construcción de vida de cualquier ser humano.

Ante este escenario fenomenológico, donde se gestan nuevas y permanentes búsquedas para comprender el complejo entramado de la realidad y de la vida humana, la teología tiene un amplio universo por considerar para profundizar en torno a la *gratuidad*. De manera particular, el quehacer teológico está invitado a observar y estudiar lo que las demás ciencias – sobre todo las humanas – han ahondado alrededor del carácter de apertura y de *donación* de la realidad. Con las respectivas salvedades y particularidades de cada ciencia, éste es el

elemento medular que puede dar paso para entretejer la reflexión sobre la *gratuidad*. De este modo, la apertura de la realidad y su carácter de *donación* constituyen los ejes que permiten tender un puente con la teología en su profundización respecto a la *gratuidad*.

El primer capítulo no sólo ha expresado qué se ha dicho sobre la *donación* o, en todo caso, quiénes han tratado este tema de manera específico. En el fondo, ha puesto en evidencia la importancia de recuperar y acoger la dimensión de *donación* en el conjunto de la existencia y en la experiencia particular de cada ser humano, como bien lo manifiesta Henry. Así, la teología no puede desentenderse o dejar de lado esta dimensión de la realidad; más bien, está llamada a tomar conciencia de ella y poder engarzarla en su propia reflexión, para generar nuevas comprensiones sobre la *gratuidad* del amor de Dios que ha salido al encuentro del ser humano en las diversas circunstancias de la vida. De manera particular, se puede precisar que la realidad es el ámbito o el espacio donde el Dios Trinitario se manifiesta plena y gratuitamente; es decir, la realidad es *donación* absoluta – como lo ha precisado la fenomenología – y es la esfera de la revelación del Misterio Trinitario – como lo señala la teología –. La realidad, de este modo, es donación total y es el espacio donde el ser humano percibe y experimenta la *gratuidad* de Dios en el acontecer de su existencia. Por tanto, la realidad es gratuita; es donación permanente de la Trinidad.

En segundo lugar, las reflexiones elaboradas por los teólogos latinoamericanos colocan en el escenario de la teología y de la espiritualidad la necesidad imperante de reincorporar la experiencia y el lenguaje de la *gratuidad* de Dios como un punto substancial – entre varios más – que permita fundamentar la experiencia de fe y de vida de todo cristiano. Se ha precisado que la *gratuidad* hunde sus raíces en la permanente interpenetración de las tres Personas divinas, la cual, suscita un torrente dinámico de amor que se desborda hacia todo lo creado y, en especial, hacia el ser humano. La vida trinitaria no permaneció contenida, ni encerrada en sí misma, sino que salió al encuentro de lo “otro”, para compartir, absoluta y gratuitamente, la realidad de amor y de entrega que la constituye. Especialmente, la Encarnación del Hijo manifiesta la prueba máxima y contundente de la revelación del amor desinteresado y gratuito de la Trinidad por la humanidad. En Jesús de Nazaret, el Dios-Trinidad ha demostrado la calidad y la profundidad de su amor por el ser humano. Por tal

motivo, la toma de conciencia de este dinamismo trinitario, en la experiencia cotidiana del cristiano, es la puerta de entrada para comprender la primacía de la *gratuidad* del amor de Dios en el vasto horizonte de la existencia y de la vida humana.

Ahora bien, no basta con tener conocimiento de este movimiento de gozo y plenitud que viven las Personas divinas y que se revela hacia la humanidad. Es indispensable que el cristiano viva, en su encuentro con los demás, en los diversos y múltiples contextos por los que transite, la *gratuidad* del amor de Dios que ha salido a su paso y que lo ha habitado; de lo contrario, evidenciaría un individualismo o un aislamiento que no manifiesta lo constitutivo del amor: ser compartido y vivido con los otros gratuitamente. De tal manera que en las acciones pequeñas, hasta las más fundamentales y relevantes, el cristiano está invitado a vivir y compartir la *gratuidad* con los demás.

En tercer lugar, se subraya la importancia de la eficacia como eje que permita engarzar y concretizar la *gratuidad* en el transcurso de la vida. La *gratuidad*, además de hundir sus raíces en el dinamismo amoroso de la vida trinitaria, también penetra en todas las dimensiones de la existencia humana, con el anhelo de generar nuevas perspectivas y vertientes en la construcción del ser humano.

Por una parte, las misiones de la Trinidad son una forma de ser eficaz en medio de la vida humana. El Padre envía al Hijo y, junto a éste, al Espíritu para que el ser humano descubra y experimente la presencia gratuita del amor que une a cada una de las Personas divinas. La Trinidad no le bastó vivirse y gozarse a sí misma, sino que salió al encuentro de lo “otro” para que sea partícipe del dinamismo de amor que constituye a la Trinidad. Esa es, en concreto, una forma de ser eficaz de la vida trinitaria. Por otra parte, los aportes de Ricoeur y Well exponen cómo la ética, a partir de la economía del don y de la *gratuidad* en el encuentro con el otro, manifiesta un profundo interés por transformar los dinamismos humanos en favor de una vida más digna y próspera. De igual manera, la teología ha reflexionado y ha precisado que los valores del Reino de Dios constituyen el puente – el polo a tierra – que, de igual manera, posibilitan construir relaciones más fraternas, justas y solidarias entre los seres humanos. La importancia y el valor de la vida humana, en el fondo,

evidencia un punto de encuentro entre la ética y la teología que, independientemente de sus puntos de partida, tienen una apuesta en común que debe continuar profundizándose, con la finalidad de iluminar el amplio y complejo horizonte de toda persona.

La complementariedad entre la *gratuidad* y la eficacia, de este modo, es la tarea permanente y continua a la que está llamado el cristiano a concretizar en el transcurso de su existencia. El profundo amor hacia el ser humano, la búsqueda insaciable de justicia en todas las dimensiones de la vida, el esfuerzo cotidiano por transformar las estructuras en cauces de prosperidad y bienestar, la hospitalidad y la acogida hacia toda persona que ha sido vulnerada y quebrantada en su dignidad – entre otros elementos más – son la evidencia contundente de cómo la *gratuidad* se “encarna” en el profundo entramado del acontecer de la vida humana. Ante tal panorama, la eficacia de todo cristiano no hace depender el compromiso con el éxito, ni se quebranta ni se desdibuja ante la experiencia de fracaso y de sinsentido en el transcurso de la vida; más bien, se aboca a las necesidades de los demás por el hecho de que, previamente, ha experimentado el amor gratuito de Dios en su propia vida.

Esta forma de comprender la *gratuidad*, sin lugar a dudas, genera diversas interrogantes que reflejan los nuevos desafíos y los posibles derroteros que se abren a partir de este dinamismo tan vivificante y desafiante en la vida del creyente. ¿Qué elementos más de la fenomenología, y de otras perspectivas filosóficas, pueden ser considerados para profundizar en la comprensión de la *gratuidad* desde el quehacer teológico? ¿Cuáles podrían ser los escenarios posibles de la vida humana que, en la actualidad, necesitan ser iluminados, con mayor intensidad, bajo la experiencia y la lógica de la *gratuidad*? ¿Cómo continuar reincorporando la *gratuidad* del amor de Dios en la experiencia de fe de todo cristiano? ¿Qué dimensiones de la teología necesitan dejarse empapar completamente de la *gratuidad* para que reflejen a la humanidad entera esta realidad primigenia y fundamental? ¿Cuáles podrían ser los nuevos modos de ser eficaz, desde la *gratuidad*, en esta época de cambios tan convulsionados? Estas y otras interrogantes más expresan el profundo desafío que origina comprender y vivir, para el cristiano, la *gratuidad* de Dios en medio de las vicisitudes de la vida. Interrogantes que, particularmente, implantan el deseo permanente de hacer de la existencia humana y de la realidad un lugar habitable y boyante.

En definitiva, la *gratuidad* del amor de Dios transforma profunda y radicalmente la existencia de todo ser humano. Hace que la vida, en su totalidad, sea redimensionada hacia horizontes de compromiso, de cuidado y de responsabilidad ante el rostro sufriente y vulnerable. Devela la posibilidad en el cristiano – y en todo ser humano – de experimentarse profundamente amado por Dios, y de devolver amor por amor, amando al resto de los seres humanos de modo desinteresado. Permite contemplar con fe y esperanza los diversos escenarios de fracaso, de dolor o de sinsentido presentes en el acontecer de la vida humana. Sin lugar a duda, la *gratuidad* constituye una de las expresiones que mejor puede recurrir el cristiano para comprender quién y cómo es el Dios de Jesús que ha salido a su encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

- Amato, Angelo. "Encarnación de Cristo." En: *Semanas de Estudios Trinitarios. Encarnación Redentora*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999: 79-109.
- Balz, Horst y Schneider, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*. Traducido por Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Barreto, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida." En: *Laguna: Revista de filosofía*, No. 18, España, 2006: 35-47.
- Belmonte García, Olga. "El agradecimiento. Una aproximación fenomenológica." *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, No. 1181 (septiembre 2013): 687-702.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Madrid: Paulinas, 1987.
- Boff, Leonardo. "Trinidad." En: Ellacuría, I. y Sobrino, J, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. I. Madrid: Trotta, 1990: 518-530.
- Boff, Leonardo. *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Bogotá: Paulinas, 1992.
- Cagigal de Gregorio, Virginia. "Tú eres mi Dios, te doy gracias: el agradecimiento." *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, No. 1181 (septiembre 2013): 724-739.
- Castillo, José María. *La humanización de Dios: Ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.
- Castillo, José María. *La humanidad de Dios*. Madrid: Trotta, 2012.
- Caum, Nuriam. "La gratuidad, paso por la contradicción, como acceso a Dios." En: *Estudios Eclesiásticos*, Vol. LXXXI, Núm. 318, 2006.
- Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1968.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por J. Jordà. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Traducido por J. Jordà. Barcelona: Anagrama, 1986.
- González, Antonio. *Trinidad y liberación*. El Salvador: UCA, 1994.
- González Buelta, Benjamín. *Tiempo de crear: Polaridades evangélicas*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Gutiérrez, Gustavo. *El Dios de la vida*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Heidegger, Martin. *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Traducido por Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2001.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

Henry, Michel. *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.

Henry, Michel. *Yo soy la verdad: Para una filosofía del cristianismo*. Traducido por Javier Teira, Salamanca: Sígueme, 2001.

López Guzmán, Dolores. *La desnudez de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007.

Mendoza, Carlos. *El Dios escondido de la postmodernidad*. México: Fideicomiso Fernando Bustos Barrena SJ, 2010.

Mollá Llácer, Dario. "De espiritualidad y acción social." *Selecciones de teología*. Vol. 53, No. 211, 2014: 231-246.

Muñoz León, Domingo. "Encarnación de Cristo. Estudio Bíblico." En: *Semanas de Estudios Trinitarios. Encarnación Redentora*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999: 56-77.

Páez, Jorge A. y Restrepo, Carlos. E. "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion." En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009: 243-274.

Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1990.

Roth, María Cristina. "Ética de la hospitalidad: el desafío de la libertad comprometida." *Persona: Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, No. 16 (abril 2011): 30-36.

Sobrino, Jon. "La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico." En: *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 55, No. 213, 1980.

Sobrino, Jon. *Liberación con espíritu: Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.

Weil, Simone. *Pensamientos desordenados*. Madrid: Trotta, 1995.

Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996.

Zarazaga, Gonzalo Javier. *Dios es comunión: El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES
(Licencia de uso)

Bogotá, D.C., 24 Febrero 2015

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Cuidad

Los suscritos:

José Vázquez Álvarez, con C.E. No 408540
_____, con C.C. No _____
_____, con C.C. No _____

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:

La gratitud como una forma de hablar del Dios de Jesús

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)

Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: Si No

cual: presentado y aprobado en el año 2015, por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física (sólo en las instalaciones de la Biblioteca)	X	
3. La consulta electrónica - on line (a través del catálogo Biblos y el Repositorio Institucional)	X	
4. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	X	
5. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	X	
6. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	X	

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de

acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.


Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
José Vázquez Álvarez	C.E. 408540	

FACULTAD:

Teología

PROGRAMA ACADÉMICO:

Carrera / Pregrado - Teología

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS O TRABAJO DE GRADO			
LA GRATUIDAD COMO UNA FORMA DE HABLAR DEL DIOS DE JESÚS			
SUBTÍTULO, SI LO TIENE			
AUTOR O AUTORES			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
VAZQUEZ ALVAREZ		JOSE	
DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
ZUREK LEQUERICA		JORGE ANTONIO	
FACULTAD			
TEOLOGIA			
PROGRAMA ACADÉMICO			
Tipo de programa (seleccione con "x")			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
X			
Nombre del programa académico			
CARRERA / PREGRADO - TEOLOGÍA			
Nombres y apellidos del director del programa académico			
P. ALBERTO MUNERA DUQUE, S.J.			
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:			
BACHILLER EN TEOLOGÍA / TEÓLOGO			
PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):			
CIUDAD			
BOGOTÁ		AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO	
BOGOTÁ		2015	
NÚMERO DE PÁGINAS			
105			
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")			
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos Mapas Fotografías Partituras
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO			
<p>Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.</p>			

MATERIAL ACOMPAÑANTE					
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co , donde se les orientará).					
ESPAÑOL			INGLÉS		
GRATUIDAD			GRATUITY		
DON			GIFT		
DONACIÓN			DONATION		
TRINIDAD			TRINITY		
ENCARNACIÓN			INCARNATION		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
<p>La reflexión central en esta investigación radica en enunciar cuáles son las características de la <i>gratuidad</i> que puedan aportar en la forma de hablar del Dios de Jesús en esta época. A partir de determinados aportes de la fenomenología y de la ética filosófica en torno al <i>don</i> y la <i>donación</i>; así como la comprensión de ciertos teólogos latinoamericanos en relación a la categoría de <i>gratuidad</i>, la cual, encuentra su fundamento en el dinamismo de la Trinidad y en la Encarnación; se expresa que el amor compartido – que radica en el profundo amor al ser humano –, la eficacia dinamizadora – vivida desde la hospitalidad compasiva y la justicia transformadora – y el agradecimiento que humaniza, son las características centrales de la <i>gratuidad</i> que permiten hablar del Dios de Jesús en esta época. De esta manera, la gramática de la <i>gratuidad</i> constituye un lenguaje al que puede recurrir el cristiano para comprender cómo es el Dios de Jesús que ha salido a su encuentro.</p> <p>The central reflection in this investigation lies in the formulation of the characteristics of <i>gratuity</i> that can contribute to our ways of speaking of the God of Jesus in our time. Starting with certain contributions from phenomenology and from philosophical ethics surrounding <i>gift</i> and <i>donation</i>; as well as from the comprehension of certain Latin American theologians in relation to the category of <i>gratuity</i>, <i>gratuity</i> finds its foundation in the dynamism of the Trinity and in the Incarnation; it expresses the love that is shared – that lies in the profound love for the human person –, the revitalizing efficacy – lived from compassionate hospitality and transformative justice – and a gratitude that humanizes. These are the central characteristics of <i>gratuity</i> that allow us to speak of the God of Jesus in our time. In this manner, the grammar of <i>gratuity</i> constitutes a language that a Christian can resort to in order to comprehend what the God of Jesus is like, this God who has come to meet us.</p>					