

**Sobre las faltas que nos empoderan**  
**Entre la justificación por la fe como apertura existencial**  
**y la dimensión política de la gracia**

Por Nicolás Panotto

En un reciente evento, la reconocida biblista Elsa Tamez presentó un trabajo titulado “Justicia de Dios y misericordia infinita”<sup>1</sup>, donde propone una relectura crítica sobre su propio abordaje de la doctrina de la justificación desde la perspectiva de la teología de la liberación allá por los ‘80.<sup>2</sup> Tamez plantea que por aquella época su intención era realizar un abordaje de esta doctrina luterana a partir de los planteamientos que preocupaban a la teología latinoamericana por aquel entonces, especialmente en lo relacionado al concepto de pecado estructural y la idea misma de liberación, tanto en su comprensión socio-política como teológica. De aquí que los conceptos de elección individual y perdón –según Tamez- no tuvieron la suficiente atención, al menos comparando con los abordajes más ortodoxos en la materia.

Para ello, fundamentó su trabajo en una cristología de la justicia, con un énfasis en el ministerio liberador de Jesús. De aquí que los sujetos hermenéuticos centrales fueran los pobres, la salvación se vinculara con la liberación socio-económica, la justicia fuera concebida como un nuevo orden en términos socio-políticos y el pecado no implicara tanto una instancia de moral personal e íntima, sino la consecuencia de la injerencia de estructuras sociales, culturales y económicas que oprimen sobre los individuos y las comunidades.

Pero Tamez advierte que el pecado estructural, contrariamente a lo deseado, ha crecido y expandido a lo largo del tiempo, más aún durante las últimas décadas. “Hoy día, no hay justicia ética significativa, la justicia jurídica ha sido cooptada por el pecado; no hay gracia, pues todo se vende y se compra; no hay perdón, sino venganza infinita.” (p.6) Frente a esta situación, la biblista sostiene que es necesario replantear la concepción de pecado como condición humana.

Lo planteará a partir del estudio de una serie de elementos bíblicos. La condición pecaminosa es nombrada en el griego *epithymia*, que significa “deseo”. En la Septuaginta su ámbito semántico es neutro; es decir que el deseo puede ser bueno o malo. Pero en el Nuevo Testamento, el

---

<sup>1</sup> Ponencia dictada el 20 de abril del 2017 durante la Cátedra de Teología Latinoamericana 2017 de la Universidad Bíblica Latinoamericana, bajo el tema: “La Reforma y las reformas: Aportes inter-contextuales desde América Latina”. Las menciones de número de página en el cuerpo del escrito corresponden al documento inédito de dicha presentación, enviada por su autora a quien suscribe este artículo. Una versión extensa de este trabajo se encuentra en Elsa Tamez, “Justiça de Deus e graça sem revanchismo” en Iuri Reblin y Rudolf von Sinner, orgs., *Reforma: tradição e transformação*. San Leopoldo: Sinodal, 2017, pp.105-116

<sup>2</sup> Tamez, Elsa. *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, Costa Rica: DEI – SEBILA, 1991

“deseo” siempre ocurre en sentido negativo, y puede ser traducido por “codicia”. Generalmente se lo traduce como “concupiscencia”, relacionándolo (erróneamente) al ámbito de la moralidad sexual.

La columna vertebral de su argumentación reside en una comparación entre Pablo y Santiago. “Santiago habla de codicia, pecado y muerte; Pablo de ley, pecado y muerte. Pero no de la Torah, ya que Pablo mismo dice que es buena, justa y santa, sino a lo que se podría llamar lógica o régimen de ley. *Nomos* en Pablo es muy amplio, no se reduce a la ley mosaica, aunque la incluye. Pablo habla de ley de Dios, de Cristo, del Espíritu, de los miembros, alude a leyes jurídicas como la romana, y a la ley de Moisés, especialmente en cuanto a los requerimientos culticos, la circuncisión, ciertas dietas alimenticias, etc.” (p.9).

Por su parte, Pablo propone una nueva creación que exige morir al pecado (al sistema pecaminoso) y orientar la vida no siguiendo las exigencias de la ley (todo tipo de ley) absorbida por el pecado, ni siquiera la ley del amor al prójimo, sino la lógica espontánea de la gracia, aquella que nos arroja al otro, no porque tenga que obedecer un dictamen para hacerlo, sino simplemente por la invitación de la gracia, como aquel nuevo orden donde prima la misericordia y el discernimiento que favorece la vida de todas las personas, tanto las víctimas como los victimarios.

En otros términos, resistir la avaricia significa resistir todo marco de ley. Por ello, este llamado involucra un movimiento por parte del sujeto creyente. “Una nueva conversión ad-intra”, dice Tamez. Es la lógica de la misericordia infinita, basada en la justicia infinita que resiste todo marco de justicia clausurada. Es aquí donde el perdón adquiere un lugar central, en contra de lo que Tamez llama “el revanchismo infinito que lleva a la muerte”. Remitiendo a los recientes acontecimientos con las FARC en Colombia, la biblista planteará que el castigo a los culpables “no conduce a la creación de una nueva humanidad, ni siquiera a la reparación de las víctimas. Solamente alivia un poco el dolor por las injusticias cometidas, o calmar el deseo de venganza. A Dios le interesa una nueva humanidad, es decir humanizar lo irredento de lo humano.” (p.17)

Por todo esto, la propuesta de Tamez es inscribir el lugar de la justificación desde las entrañas de cada sujeto, para así llegar a la profundidad de las estructuras de maldad. “Por eso, el llamado hoy de Pablo no es solo el actualizar la justicia de Dios a través de las prácticas de justicia, -como lo decíamos en los años ochentas, pues se corre el peligro permanente de ser absorbido por el pecado estructural. El llamado de Pablo implica, pues, una conversión profunda, que nos oriente hacia la misericordia infinita.” (p.17) Terminará su presentación con la siguientes reflexión (p.18):

Estas reflexiones son a nivel macroestructural, como lo hace Pablo cuando habla de los pueblos judíos y gentiles, donde afirma que todos son pecadores y todos, sin excepción, pueden acoger el don de la justicia de Dios. Pero, curiosamente, estos problemas macro-

estructurales y paralizantes pueden ser abordados y resueltos solamente a nivel micro. Es decir en el diario vivir, en la construcción de comunidades, grupos y células que aceptan el desafío de vivir como resucitados en una nueva humanidad; practicando la justicia, el perdón, el cuidado mutuo.

La propuesta de Tamez es llamativa por varios aspectos. Tal vez el más sugestivo es el sentido crítico con respecto a ciertas lecturas reduccionistas que han incurrido algunas corrientes teológicas latinoamericanas, particularmente en lo que respecta a los procesos socio-políticos, y las fuerzas y agentes en juego. Pero la particularidad de la invitación de Tamez reside en el hecho de ser una muestra más de la emergencia de una categoría que al menos en los últimos 30 años sigue desafiando las lecturas sociales y teológicas, a saber, *el lugar del sujeto*.<sup>3</sup>

Fue precisamente la teología de la liberación la que puso sobre la mesa este elemento analítico central, el cual ha revolucionado el quehacer teológico del siglo XX hasta hoy. Pero también hay que reconocer que esta corriente no ha sabido radicalizar en términos epistemológicos dicho elemento, especialmente en dos sentidos: primero, al tener una comprensión restringida del sujeto teológico (mayormente comprendido en un marco socio-económico), y segundo, porque no ha profundizado en las complejidades inherentes a la relación entre sujetos y estructuras, entre lo micro y lo macro, cayendo en ciertos maniqueísmos que no permiten ver ni la pluralidad de sujetos existentes ni el inabarcable proceso de identificaciones que se dan entre sujetos, agencias y estructuras, lo que precisamente conlleva una resignificación de ambos elementos.

La doctrina de la justificación nos puede dar algunas herramientas para profundizar sobre estos factores, aunque ella también requiere ser releída desde nuevas claves, ya que ha caído de la misma manera en ciertos reduccionismos. En otros términos, la doctrina de la justificación también fue víctima de aproximaciones ingenuas sobre una noción facilista del sujeto justificado y salvado en términos pragmáticos (la “gracia barata” a la que alude Bonhoeffer), como también en comprensiones esencialistas de las estructuras que influyen en los sujetos a partir de las nociones absolutizantes de la ley propuestas por el luteranismo ortodoxo.

Este estudio pretende aportar a dicha reflexión teológica en torno a la “emergencia del sujeto” analizando la doctrina de la justificación, no tanto como una teología soteriológica en el sentido estricto de la idea, sino más bien como una teología que posee un fuerte redimensionamiento ontológico, que marca dos elementos clave: una comprensión relacional de la economía divina (donde ser humano y cosmos están integrados), y la inscripción de una diferencia radical que potencia la existencia humana, a partir de la realidad de la gracia.

---

<sup>3</sup> Ver Nicolás Panotto, *Hacia una teología del sujeto político*. San José: UNA, 2013, pp.45-71

## El concepto de justificación en Lutero<sup>4</sup>

Comencemos por analizar la teología de la justificación en Lutero. No nos detendremos en una descripción detallada de la doctrina sino más bien en resaltar algunas marcas teológicas que nos servirán para el propósito de este trabajo. Para comenzar, vale recalcar que la propuesta de Lutero parte de dos elementos clave: una crítica al legalismo romano de la época y un profundo sentimiento de paradoja e insatisfacción personal. Dice Lutero: “Yo odiaba la frase ‘justicia de Dios’... ¿Puede Dios agregar dolor al dolor con el Evangelio y amenazarnos también por él mediante su justicia e ira?”.<sup>5</sup>

Ninguna de las mediaciones institucionales y dogmáticas existentes por entonces podían apaciguar la frustración y la culpa que contenía el pecado. Menos aún cuando las mediaciones eran tan abstractas y además funcionales a los juegos de poder de la estructura eclesial. Por ello, la teología de la justificación busca instaurar otra lógica. Una nueva ley. La salvación no puede venir del seguimiento de un conjunto de preceptos “externos”, que lo único que hacen es exacerbar una intromisión institucional entre los seres humanos y Dios a través de un conjunto de mecanismos que imponen miedo. Ella, más bien, debe ubicarse en el plano del misterio de la interioridad del creyente, donde sólo Dios tiene acción directa.

En su *Gran Comentario a la Carta de Gálatas* (1531), Lutero hace una diferencia entre la justicia de Cristo y todas las otras justicias. Estas últimas pertenecen al Emperador, los filósofos, los príncipes, los eruditos del derecho y al Papa. Es un tipo de justicia fundamentada en “las costumbres”, que llevan a la justificación “únicamente por nuestra fuerza natural”. Son, finalmente, un conjunto de prerrogativas judiciales basadas en una visión “activa” donde es la persona la que debe cumplir con la pena, mientras que la justicia de Dios es una justicia pasiva, donde los seres humanos reciben el perdón como un don.

Existen dos elementos de la doctrina de la justificación que son importantes a destacar. En primer lugar, *su dimensión intrínsecamente teológica*. La justificación viene de Dios, por ende hay que entender el origen de este proceso como inherentemente teológico. “Pues la justificación no es otra cosa que la invocación del nombre de Dios”, dice Lutero en el *Comentario a la Carta de Gálatas* (1519) Esta simple interpelación significa que la justificación emana ante todo del reconocimiento de un *acontecimiento de alteridad*, es decir, de estar frente a una acción y una presencia que nos rebasa, y que provoca en nosotros un “nuevo ser”.

---

<sup>4</sup> Todas las referencias de fuentes de Lutero pertenecen a la obra de Hoffmann, Martin. *La locura de la Cruz*. San José: DEI/ULB

<sup>5</sup> *Prefacio al primer tomo de los escritos latinos* (1545)

No es sólo el reconocimiento de una alteridad sino una *inscripción en ella*. En el *Prefacio al primer tomo de los escritos latinos* (1545) dice Lutero: “Acto seguido recorrí la Escritura tal como la conservaba en la memoria y encontré también en otras palabras un sentido análogo. Por ejemplo: la obra de Dios es la obra que Dios realiza en nosotros; la virtud de Dios significa la virtud por la cual nos hace poderosos; la sabiduría de Dios es aquella por la cual nos hace sabios. Lo mismo sucede con la fortaleza de Dios, la salud de Dios, la gloria de Dios”. En otros términos, la presencia disruptiva de lo divino se da no sólo a nivel “íntimo” sino desde la integralidad de nuestra persona. Más aún, dicha irrupción también nos hace parte del acontecimiento divino, es decir, nos inscribe en un acontecimiento plenamente teológico. Aquí surge la idea de *Deum iustificare*, es decir, de “justificar a Dios” o, en otros términos, en darle la razón a Dios a través de este “posicionarse” delante del ser humano.<sup>6</sup>

¿Cómo se define al ser humano desde esta presencia disruptiva de Dios, que lo transforma en lo profundo y a su vez mantiene la suficiente distancia para sostener esa alteridad constitutiva de un espacio de gracia? Aquí el segundo elemento a resaltar: la *antropología paradójica* que propone la justificación. En los apartados 23 y 24 de sus *Tesis para cinco disputas sobre Romanos 3.28* (1535-1537), Lutero dice lo siguiente: “Que el ser humano sea justificado significa para nosotros que todavía no es justo, sino que recién se encuentra en movimiento o en el camino hacia la justicia / Por eso, todo aquel que es justificado sigue siendo pecador, pero sin embargo es mirado de tal forma por Dios, que perdona y se apiada, como si fuera completamente justo.” Lo mismo afirma en su *Comentario de la Carta de los Romanos* (1515/16): “siendo en realidad pecadores, son justos, porque Dios, que tiene compasión de ellos, los conceptúa justos”.

*Simul iustus et peccator* (pecador y justo al mismo tiempo): la justificación no es más que la irrupción de una paradoja entre una nueva condición que nos atraviesa y el continuar cargando nuestra vieja persona. No es pasarnos de una condición a otra sino entendernos a un entre-medio. Nos constituimos desde dos naturalezas que nos conforman como un ser en tensión. Ya que la justificación no implica solo ser *declarado* justo sino ser *hecho* justo. No es un hecho evocativo, como un simple acto de declaración forense, sino un acontecimiento paradójicamente ontológico.

Esta condición ontológica tampoco debe interpretarse en términos morales, como si el estatus de la persona dependiese de su capacidad de cumplir o no un conjunto de preceptos. En la manifestación del don de la gracia se produce una escisión, donde los sentidos de totalidad y determinación que pretenden absolutizar una “condena” a un lugar o estatus (es decir,

---

<sup>6</sup> Hans Iwand lo explica de la siguiente manera: “Lo que nosotros llamamos la doctrina reformadora de la justificación se refiere no sólo a la justificación del ser humano por Dios, sino al mismo tiempo e indefectiblemente a la justificación de Dios por los seres humanos. Dios quiere ser justificado; por eso se revela.”. Mencionado por Hoffman, *op. cit.*, 98-99

comprendiendo el término en su dimensión existencial más que moral) son relativizados a partir de un ser-en-proceso. En las bellas palabras de Lutero:

Esa vida no es piedad, sino volverse piadoso; no es salud, sino ser sanado; no es un ser, sino un devenir; no es un descanso, sino una práctica. Todavía no somos, pero seremos. Todavía no ha sido hecho ni ha sucedido, pero está en camino y en desarrollo. No es la meta, sino que es el camino. Todavía no brilla ni reluce todo, pero todo está siendo pulido.<sup>7</sup>

La perspectiva forense de la justificación –es decir, que define dicho proceso más como una transacción legal en términos punitivos y morales, basados en una cristología que sobre-enfatiza el elemento expiatorio de la crucifixión- tiende a cometer el error de “anexar” las condiciones existenciales al hecho de la justificación.<sup>8</sup> Por eso, muchas veces vemos grandes debates en torno a la justificación *y la justicia, y la liberación, y la sanación, y la creación*. Esta comprensión nos imposibilita de abordar la idea de justificación como un suceso mucho más amplio, que no tiene que ver sólo con una permuta de carátula según una confesión sino más bien con la irrupción de un nuevo modo de existencia (humana y cósmica) desde la manifestación de lo divino para transformar la realidad.

En resumen, podemos decir que la doctrina de la justificación de Lutero nos invita a pensar, no sólo en un nuevo lugar del ser humano *delante de Dios* sino *en Dios*. Dicha manifestación implica una lógica de disrupción, donde la gracia se transforma no en una *actitud* de Dios hacia su creación sino en un *locus existencial y cósmico*, donde la vida se manifiesta desde la bondad del don como la apertura que se recibe y desde la cual “nos dejamos llevar”, en un proceso que se distancia de las lógicas pragmáticas, moralistas y meritocráticas de las leyes de este mundo.

A partir de este abordaje, profundicemos sobre la posibilidad de pensar en la dimensión socio-política que tiene esta resignificación de la justificación, principalmente desde dos elementos. Primero, a partir de esta apertura ontológica que involucra la disrupción divina, lo cual nos posibilita a pensar en una noción de sujeto como posibilidad-de-ser. Y segundo, desde la lógica política que poseen la donación divina y la irrupción de la gracia como espacio de inscripción de la novedad, lo cual resiste cualquier tipo de clausura ontológica, y con ello se transforma en un llamado profético de crítica frente a cualquier poder que pretenda absolutizarse.

---

<sup>7</sup> *Fundamento y causa de todos los artículos del Dr. Lutero, condenados erróneamente por medio de una bula romana* (1521)

<sup>8</sup> Hansen, Guillermo. *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: IELU/ISEDET, 2010, p.76

## El “sujeto en falta” o la falta empoderadora del sujeto

Según vimos, la teología de la justificación nos lleva a pensar en un sujeto ambiguo, paradójico, que camina en la tensión entre ser y no-ser, entre lo real de una nueva condición y la espera de su plenificación, entre la apertura a la bondad y la clausura de su falta constitutiva. ¿Cómo podemos leer este proceso desde una perspectiva positiva, es decir, que vea tal estado como una posibilidad que potencie la capacidad humana y no la entienda como una limitación? Tal vez el psicoanálisis nos ayude a comprenderlo.

La definición del sujeto lacaniano se contrapone al sujeto con conciencia-de-sí cartesiano. Para el psicoanálisis, el sujeto es más bien la irrupción de una falla, de un hueco, de una apertura en nuestro sentido de realidad. El sujeto no es un todo completo en sí mismo sino una parte más dentro de una cadena de significantes que hacen a esta realidad simbólica e imaginaria. Más aún, dicha cadena nunca está cerrada del todo sino que siempre tiene algún eslabón perdido, precisamente como una instancia que permite la creación de nuevas formas y nuevos encadenamientos.

Para el psicoanálisis, el sujeto se encuentra barrado, es decir, atravesado por una falta constitutiva a causa de los deseos primigenios que no puede alcanzar. El individuo trata de llenar esa falta de diversas maneras, aunque nunca podrá satisfacerla por completo. El sujeto se gesta desde lo que “no anda”, desde el intervalo que manifiesta una interrupción en su ser. Es la ontología que se revela desde el fallido. Lejos de ser una condición negativa, esta falta que nos caracteriza es lo que permite precisamente plenificar nuestra existencia, dándonos la posibilidad de superar los límites del mundo simbólico que enmarca nuestras fronteras de lo conocido.

Dicha falta no se origina sólo desde la singularidad del sujeto sino más bien porque éste vive en una situación que lo excede. Aquí la distinción entre lo Real y la realidad. Mientras esta última representa el mundo simbólico en el que se mueve, lo Real encarna la dimensión de exceso, de “desborde estructural”<sup>9</sup> que cuestiona, presiona y hace entrar en tensión lo que nos constituye desde nuestro lenguaje y situación histórica.

Aquí la tensión entre lo macro y lo micro no se vería como un enfrentamiento entre dos esferas contrapuestas, sino como dos superficies que están absolutamente interconectadas y no pueden comprenderse una sin la otra. Lo subjetivo representa la disyunción que se produce en el seno mismo de la estructura a partir de una novedad que no sería posible sin el exceso que inscribe cualquier marco. Es lo que el psicólogo y filósofo Jorge Alemán llama la política de la Soledad-Común en Lacan.<sup>10</sup> Esto también nos lleva al hecho de que cualquier sutura estructural no es más

---

<sup>9</sup> Natalia Lorio. “Sujeto y deseo” en *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2015, 99-129

<sup>10</sup> Jorge Alemán, *Soledad/Común: políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012

que una ilusión, parte de un imaginario sobre lo imposible. La imposición de dicha clausura como verdad ontológica sería equivalente a una falsedad ideológica.<sup>11</sup>

Existe un último elemento a considerar para comprender el origen de esta lógica disruptiva del ser psicoanalítico, que es la cuestión del Otro. La ambigüedad de lo imaginario deviene de la necesidad de identificarse con una alteridad para intentar responder al llamado de la falta. Más aún, es a partir del encuentro con el Otro (real e imaginario) donde evidencio mi falta. Pero es también en y con el Otro donde puedo enfrentar mi neurosis, es decir, tener la capacidad para afrontar los deseos incumplidos y la angustia que trae la falta, a través de vernos con y en el Otro.

El pensamiento psicoanalítico también ha aportado a nuevos abordajes socio-políticos dentro de la filosofía.<sup>12</sup> Resumamos los principales aspectos en los siguientes puntos. Primero, *ofrece una deconstrucción del estatus ontológico de los procesos socio-políticos*. Si entendemos que el contexto dista de tener fronteras fijas, y por el contrario siempre se encuentra abierto y amenazado por la novedad, entonces ningún sistema político o modelo de construcción socio-política puede comprenderse como absoluto. Este siempre se verá expuesto frente a una novedad que pondrá en jaque su estabilidad.

Segundo, *dicho contexto permite una pluralización en los modos de comprender las identificaciones políticas*. En otros términos, en un contexto plagado por el exceso de sentido, existirá una heterogeneidad de sujetos, por lo que “lo político” distará de ser un campo restringido a un cúmulo de discursos, instituciones y agentes específicos. Por el contrario, lo político inscribe la dinámica que posibilita la identidad como tránsito a partir de las demandas que sobrepasan las identificaciones.

Tercero, *el campo político se construye a partir de una articulación siempre inestable y abierta a la inclusión de nuevas expresiones de voces y agentes*. Así como postula el psicoanálisis sobre el hecho de que no hay subjetividad y objetividad sino “efectos” que se dan en su conjunción, de la misma manera lo político es el efecto no sólo de un reconocimiento de lo plural sino de la articulación entre diversas expresiones, lo que implica un locus minado por la alteridad que potencia y a su vez trasciende cada particularidad.

Por último, *estas perspectivas nos llevan a reconocer que las identidades siempre son relacionales*. La alteridad, la trascendencia, lo otro, no son elementos externos a ser visibilizados sino dimensiones ontológicas diferenciales que nos atraviesan, nos deconstruyen y nos invitan a nuevas conjunciones socio-políticas. En palabras de Calletti<sup>13</sup>,

---

<sup>11</sup> Ernesto Laclau. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE, 2000

<sup>12</sup> Yannis Starvakakis, *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE, 2010

<sup>13</sup> Sergio Caletti, *Sujeto, política y psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p.45

No hay, pues, un problema “del sujeto”, hay una variedad de contextos en los que las subjetividades cobran cuerpo en y por las relaciones concretas respecto de las cuales operan los propiamente humanos dispositivos de la reflexividad. Toda identidad que se conciba relacional es precaria en la misma medida en que su definición depende de los términos con los que establece su diferencia específica. No sólo precaria, también incompleta: de ella forma parte lo que está afuera. Así vistas las cosas, toda identidad es recuperada en términos de *unidad* –integrada, plena, en condiciones de ser, luego, esencializable- por mediación de la superficie en la que se proyecta su falta.

Es precisamente por esta comprensión de la subjetividad desde lo barrado y la relacionalidad radical donde la categoría de sujeto adquiere su dimensión política central: es en esa falta donde el sujeto intenta crear actos de identificación con elementos que aspiran llenarla provisionalmente; es decir, vivir la ciudadanía no como una esencia ni institucionalización sino como un modo de lograr consensos transitorios a partir de la alteridad que nos rodea, es decir, de muchas formas diversas y posibles.

### **Gracia y donación como lógicas (teo)políticas**

Es a partir de aquí que podemos entender la justificación como la inscripción de una falta, como el reconocimiento de esta ambigüedad entre lo que somos, deseamos y seremos, lo cual lejos de ser una condena, más bien representa la potencia como posibilidad de ser distintos. Esto también nos habilita concebir la gracia como ese espacio de exceso donde lo divino se revela como alteridad radical, permitiéndonos transitar de las formas más variadas y plurales desde esa falta que nos moviliza.

A partir de aquí ahondemos sobre dos elementos. En primer lugar, *debemos comprender la gracia, no sólo como una actitud de benevolencia divina sino como una donación de Dios hacia su creatura a partir de la cual se genera un locus de sobre-abundancia*. Es una sobre-abundancia de amor que determina todas las relaciones humanas y cósmicas. La gracia, en otras palabras, es la gestación de un nuevo modo de vida. No es una expresión dependiente del cumplimiento de una moralina condicionante para el sujeto sino, por el contrario, una instancia de encuentro con Dios, con uno mismo/a, con el prójimo y con el cosmos, a partir de esta gestación divina que irrumpe para sobrepasar toda frontera.

De aquí que Juan Luis Segundo define la gracia “...como dinamismo liberador del hombre a partir de la condición humana que tiende a imponer la inercia de sus determinismos y desvía los proyectos humanos, es decir, los proyectos mediante los cuales el hombre construye su propio ser,

se personaliza”.<sup>14</sup> Por ello, la gracia se opone a lo rígido y establecido. Se relaciona, en su sentido etimológico original, con la juventud, con lo nuevo, lo dinámico: “el encanto lleva siempre consigo una abundancia, una libertad (puesto que la libertad es por esencia una abundancia de ser que supera lo meramente necesario, deducible), una gratuidad”.<sup>15</sup>

Vivir en la gracia significa vivir en un locus que se auto-trasciende constantemente, especialmente a partir de aquellas dinámicas y estructuras que intentan frenar la gratuidad del don a partir de las formas. Por ello, la gracia no sólo significa la apertura a lo novedoso por lo novedoso en sí sino que germina como respuesta al *Deus absconditus sub contrario*, es decir, al Dios oculto en su contrario –como decía Lutero-, donde la revelación parte de aquello que escandaliza las normativas que dicen representar la plena manifestación divina.

El locus de gracia, entonces, es el espacio donde se visibiliza lo cercenado, lo excluido, lo escandaloso que se hace lugar a partir de la vergüenza de la cruz. De aquí podemos concluir con Lutero que la gracia recibida de Dios es la inscripción de una diferencia donde se manifiesta “el gozo mas libre, la justicia, la gracia, la paz, la vida, la salvación y la magnificencia”.

Desde este contexto de gracia en sobre-abundancia, *la justificación se presenta como una cosmovisión del ser humano a partir de su posibilidad-de-ser*. La justificación es el modo de transformar el deseo de la repetición funcional (“las costumbres” de la ley del mundo, como decía Lutero) por lo novedoso. Es vivir atravesados por esa gracia que nos moviliza y nos invita a ser parte de la acción divina, “justificando a Dios” desde nuestra apertura a su revelación. Es esta división radical la que hace al sujeto y proyecta su posibilidad-de-ser. La justificación implica la apertura de esa brecha radical de la existencia, no como una deuda sino como una crítica a la omnipotencia del pecado primordial: el deseo (inalcanzable) de parecernos a Dios.

La falta no es sólo una carencia moral sino también una rendija constitutiva de nuestra existencia donde la novedad se manifiesta. Es el llamado de lo alterno, de lo heterodoxo que se presenta desde el exceso de la realidad. Una demasía que puede ser interpretada como la manifestación misma de lo divino. Por ello, la antropología de la justificación significa vivir en una imposibilidad que nos escinde, pero no como una limitación moral sino como una posibilidad ética. Es una subjetividad que se ubica “entre medio” de los límites de las leyes del mundo, viviendo en la proyección de la ley de Dios. Su apertura no deviene de un hecho antropocéntrico sino de un acontecimiento teológico, es decir, desde la trascendencia de la cual somos parte en nuestro caminar en la gracia como locus divino. La justificación, entonces, emerge de un contexto de gracia donde lo divino se manifiesta como un don que excede nuestra finitud.

---

<sup>14</sup> Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p.238.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p.201.

*Peccator in re, iustus in spe*, es decir, “pecador en la realidad, justo en la esperanza”, dice Lutero. Aquí entra otro elemento central en la antropología luterana de la justificación: la dimensión escatológica. Desde esta noción, ella no representa un acontecimiento temporal sino, nuevamente, una condición ontológica donde el ser creyente se abre desde sus entrañas al devenir de Dios en la historia, a través de la transformación de sus afectos, su cuerpo, su conducta.

El teólogo francés Jean-Daniel Causse profundiza sobre estos elementos haciendo un análisis de la relación entre ética y supra-ética a partir del don de la gracia. La justificación tiene que ver con la recepción de un don. El don recibido nos constituye desde la alteridad y la donación al prójimo a partir del impulso de la dádiva, de la entrega. De aquí que la existencia no es un esfuerzo por lograr resultados sino un dejarse llevar por la gracia. “La potencia subjetiva del acto de dar consiste en dejar que actúe en uno mismo el don sin retorno que, en virtud de ello, sólo puede ser vertido hacia delante y nunca vuelto atrás”.<sup>16</sup> En otras palabras, “dejar ir hacia otro lo que hemos recibido”.

Como ya dijimos, esta donación tiene un epicentro teológico. Por eso la justificación se manifiesta como la radicalidad del Otro divino que nos atraviesa y nos permite luchar contra la lógica idolátrica de la mismidad, hacia nosotros mismos, hacia los otros y hacia el contexto. Con ello no caeremos en el peligro de reducir al otro a lo “semejante” (ser-en-sí-mismo), tal como hacen las lógicas totalitarias de poder.

Vivimos en la tensión entre deuda, don y gracia. El don es precisamente la manifestación de lo supra-ética por sobre lo ético. Es decir que el don recibido por la gracia sobrepasa todo lo establecido. Nuevamente, la gracia actúa como un trampolín existencial hacia nuevas vivencias. Dice Causse al respecto<sup>17</sup>:

Se produce entonces una desmesura del don, no en el sentido de una extensión de la medida que permanecía en una misma continuidad lógica, sino más bien en una renuncia a la medida en nombre de un gesto que ya no entra en lo que puede ser calculado o puesto en cifras.

---

<sup>16</sup> Jean-Daniel Causse. *El don del ágape. La constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, 2006, pp.48-49. Dice más adelante: “La economía del don forma parte de *otra operación* que es potencia del don primero en sí y la efectuación posible en dirección a otro distinto del sí mismo. No supone un aumento del esfuerzo, sino, por el contrario y paradójicamente, un profundo *gesto de no dominio*. Bien pensado, esta economía del don se sitúa al margen de toda lógica del esfuerzo, en la medida en que es el trabajo siempre posible en uno mismo del don originario de la existencia” (pp.49-50)

<sup>17</sup> *Ibíd.* 54

La existencia de una “justicia pasiva” no implica necesariamente una “antropología pasiva”. Por el contrario, “lo pasivo” se imprime como un *plus de goce* que trasciende la fuerza del todo y sus formas, como aquello que nos sobrepasa con el objetivo de empoderar la condición humana, abriéndola escatológicamente al actuar divino, y proyectarla más allá del “poder” finito (la gloria que emana de las cosas que son, como diría Lutero)

Es en este reconocimiento donde se plasma la victoria de la cruz a partir del escándalo. En Jesús, Dios se presenta como quien crea lo inconcluso y rompe con todas las expectativas. La cruz – desde una perspectiva psicoanalítica- es precisamente el abandono de ese imaginario infantil sobre la omnipotencia del Padre para asumir la “castración simbólica”, lo cual es necesario para reconocer nuestra falta constitutiva, y así adentrarnos al mundo de la intersubjetividad. La humanidad se plenifica cuando Dios emerge como alteridad constitutiva en la cruz. Dios pasa a ser el “principio de realidad” que permite separar el fantasma del símbolo, y con ello cuestionar el deseo y permitir el intercambio, para salir auténticamente a la vida.<sup>18</sup> Este es el principio de la *kenosis*.

Por último, el sujeto justificado que vive en la gracia se contrapone a la subjetividad capitalista. Aquí la enajenación de la *plus-valía* se cambia por un *plus de goce* producido por la apertura existencial en la gracia. Mientras el “más” de la plusvalía capitalista es un deseo demarcado por el valor o el mérito, el “más” de la gracia se manifiesta como la posibilidad-de-ser-distinto. En la ideología del liberalismo el ser humano se presenta suturado, absoluto, “libre”, con conocimiento de sus opciones y elecciones.<sup>19</sup> En cambio, el sujeto justificado por la gracia prioriza el don como entrega radical, en contraposición al egoísmo del Capital encarnado en una humanidad idolátrica.

## Conclusiones

Lo que intentamos reforzar con este trabajo es la intuición presentada por Tamez: el problema del pecado, la maldad y la injusticia no se solucionan sólo con una crítica estructural sino con un abordaje que asuma la complejidad y la ambigüedad que tiene la relación entre sujetos y estructuras. Ello implica dejar la perspectiva forense que pesa sobre la comprensión de la justificación en la mayoría de las iglesias evangélicas, donde dicho elemento pasa más bien por un subsanar moral y una actitud individualista.

Por ello, propusimos una resignificación de la gracia para comprenderla no sólo como un “gesto” divino de perdón sino como la emergencia de un locus existencial donde toda la realidad humana y cósmica se suma ontológicamente al devenir del don de Dios en la historia. Por su parte,

---

<sup>18</sup> Carlos Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006, p.21

<sup>19</sup> Roberto Harari, *Sujeto descentrado*. Buenos Aires: Lumen, p.41

la justificación tampoco es asumir una condición moral como consecuencia de una declaración legal, sino ocupar otro lugar en el mundo; es decir, el lugar donde la comprensión del sujeto deja de ser absoluta, cometiendo así el pecado más importante: posicionarse en el lugar de gloria para asemejarse a Dios. Más bien, es dejarse atravesar por la alteridad que produce el encuentro con lo divino, y así reconocer que somos seres paradójicos y ambiguos, y por ello siempre abiertos a la novedad del don.

La perspectiva forense sobre la justificación que predomina en gran parte del campo evangélico esconde en el fondo una lógica de poder; es decir, el dominio a través de la culpa y de la manipulación ritual, que además no va al fondo de una verdadera transformación, ya que, en este caso, la gracia sólo se entiende como una operación legal y la justificación como un “rito de paso”. Por eso, necesitamos una resignificación de estos elementos, con el objetivo de descolonizar la misión, deconstruir los discursos teológicos dogmáticos y habilitar un espacio de novedad, es decir, de pluralidad y diversidad de discursos y comprensiones desde la gracia, que en su exceso y cuestionamiento de lo legalizado, convoca en amor e irrumpe en el sujeto que cree para abrirlo a un nuevo horizonte.