

La Gracia en la teología paulina: profecía, política y economía

Néstor O. Míguez

Resumen

Esta conferencia pasa revista a distintas interpretaciones históricas del concepto de gracias, central en la teología paulina. Señala la relación entre justicia y gracia en la teología del Apóstol, para argumentar, especialmente en base a la Carta a los Romanos, que “gracia” no es una suspensión de la justicia divina, sino una segunda forma de la misma. La justicia de Dios es una defensa de su creación y de la vida humana, y la gracia tiene el mismo sentido. Se examina la productividad de esa manera de comprender la gracia como práctica de la libertad para la política y como crítica a la economía de mercado.

Palabras clave: Gracia; Pablo; Romanos; justicia divina; teología y política.

Grace in Pauline theology: prophecy, politics, and economics

Abstract

This lecture revisits the different historical interpretations of the Pauline concept of grace. It points out to the relationship of grace and justice and establishes its argument, specially based on Romans, in the sense that grace is not the suspension of divine justice, but a second way of it. God's justice is a defense of God's creation and human life, and grace has the same goal. The article examines how productive is this notion of grace as a practice of freedom for politics and as a critique of free market economy.

Keywords: Grace; Paul; Romans; Divine Justice; Theology and Politics.

* Doutor em Teologia, professor titular do Instituto Universitário ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos), Buenos Aires, Argentina. Especializado em Novo Testamento e na teologia política. Foi *Research Fellow* na **Yale Divinity School, Yale University**, nos EUA. Autor (em co-autoria com Jeorg Rieger e Jung Mo Sung) de “Beyond the Spirit of Empire”, London: SCM, 2009.

A graça na teologia paulina: profecia, política e economia

Resumo

Esta conferência passa em revista diversas interpretações históricas do conceito de graça, central na teologia paulina. Aponta para a relação entre justiça e graça na teologia do Apóstolo, para argumentar, especialmente na base da Carta aos Romanos, que “graça” não é uma suspensão da justiça divina, mas uma segunda forma da mesma. A justiça de Deus é uma defesa da sua criação e da vida humana, e a graça tem o mesmo sentido. Examine-se a produtividade dessa maneira de compreender a graça como prática da liberdade para a política e como crítica da economia de mercado

Palavras chave: Graça; Paulo; Romanos; justiça divina; teologia e política.

“La gracia barata es hoy el enemigo mortal de nuestra Iglesia. Debemos luchar por una gracia costosa”. Así comienza Dietrich Bonhoeffer su libro *Discipulado*, que en castellano lleva justamente el título *El precio de la gracia* (Salamanca: Sígueme, 1986). Aquella afirmación de 1937 mantiene hoy todo su vigor; es más, diría, es hoy más urgente todavía para nuestras iglesias y en nuestro continente. Por eso tiene sentido volver sobre este tema.

En los comienzos de la llamada Teología de la Liberación en América Latina, un par de libros se centraron sobre el tema de las implicancias de la gracia desde esta perspectiva: Juan Luís Segundo nos ofrecía *Gracia y condición humana* (1969) y Leonardo Boff, *A Graça libertadora no mundo* (1976). Más adelante el CLAI edita una obra colectiva con el título de *Gracia, Cruz, Esperanza en América Latina* (BATISTA, 2004). Estos fueron intentos significativos, entre otros artículos y publicaciones, de presentar el concepto teológico de gracia con su potencial transformador para nuestro continente.

Sin embargo, desgraciadamente predomina en el imaginario religioso mayoritario un concepto de gracia barata, si nos atenemos a cómo lo vemos en las publicaciones regulares de las iglesias en nuestro continente, tanto Católica como de las diferentes corrientes evangélicas, en sus predicaciones y cancioneros, en las prácticas pastorales y litúrgicas. Para resumir, la idea de “gracia barata” dominante en nuestras expresiones religiosas es, como diría Bonhoeffer, el perdón del pecado, más que el perdón del pecador. Es decir, se permite que las prácticas destructivas de la vida sean admitidas bajo el signo de un “perdón gracioso” que las alcanza. La verdadera gracia, la gracia costosa, nos dice el mártir alemán, sigue considerando pecado al pecado, pero restituye al pecador y lo transforma en discípulo de Jesús, cambia su vida en el seguimiento del maestro, afecta toda su forma de ser porque lo relaciona con Dios de una forma distinta. Mientras que la gracia barata simplemente le permite seguir adoptando, sin culpa, el modo de vida mundano. Tan extendido está este concepto de gracia barata que se ha inmiscuido incluso en nuestras

traducciones bíblicas. Así, la versión castellana de Sociedades Bíblicas “Dios habla hoy” traduce en Ro 5:1-2 “libres de culpa gracias a la fe [...] gozamos del favor de Dios”, donde la palabra gracia está ausente. “Libres de culpa” sustituye a “hechos justos” o “justificados”, y “el favor de Dios” reemplaza la idea de gracia. La idea paulina, por el contrario, implica la transformación del sujeto, es “hecho justo”, y la gracia no queda simplemente como “un favor”, y sino como un modo relacional entre Dios y el ser humano. Podría multiplicar los ejemplos. Un teólogo y biblista cuidadoso como era L. Cerfaux, llega a decir que, por la gracia “El cristiano seguirá viviendo la vida normal de todos los hombres” (CERFAUX, 1967, p. 12). Si es así, que sentido tiene. Para seguir viviendo la vida normal de todos los hombres no se necesita nada adicional... lo único que el cristiano la viviría sin culpa. Pero, quien no tiene prejuicios de lastimar a los demás con tal de salir ganancioso también lo vive sin culpa... si la gracia solo sirve para seguir viviendo igual que siempre, qué gracia tendría la gracia.

Por ello sigue siendo necesario volver una y otra vez sobre esta experiencia y visión central del creyente. Y ello nos lleva a Pablo, el verdadero teólogo de la gracia de Dios en Cristo. De hecho, en Mateo y Marcos la palabra gracia no es mencionada, y en Juan solo aparece en el prólogo. En Lucas, en las contadas veces que aparece en boca de Jesús, tiene generalmente el significado más corriente de un acto fortuito o sin valor, y no la dimensión salvífica que le adjudica Pablo. Cuando contabilizamos el uso de la palabra gracia (*gratia*) en el Nuevo Testamento, y especialmente si descontamos aquellas ocasiones en que es usada solo como saludo, veremos que prácticamente es un uso, si no exclusivo, altamente predominante en Pablo, y especialmente en su Carta a los Romanos. Por ello nos volvemos fundamentalmente a este escrito en nuestro estudio de la forma en que el apóstol a los gentiles hace de ella una herramienta de su propuesta teológica.

Sin pretender trazar aquí un itinerario del pensamiento paulino, del recorrido teológico del Apóstol, creo que las dos cartas que considero las últimas que provienen directamente de él, Gálatas y Romanos, son complementarias en su propuesta: la primera se confronta con el tema de la libertad que es en Cristo. Pero luego, en Romanos, profundiza el significado de esa libertad: somos libres no solo “de” (la ley, el pecado, el deseo de la carne) sino libres “para”, y ese “para” es cumplir con la justicia divina. Por eso, “por la fe vivirá el justo”, quien por la fe asume la justicia divina, hace de ella su forma de vida. La Carta a los Romanos es, entonces, a mi ver, un tratado sobre la justicia divina. No sobre la justificación, que es la forma en que llegó a interpretarse en la Reforma, subjetivizando el concepto de justicia, en la línea que ya había inaugurado Agustín. La justificación del creyente (en su

raíz griega, *hecho justo*, la forma pasiva del verbo *dikaioo*) será una consecuencia de cómo se presenta la multiforme justicia de Dios. Pero la carta destaca el hecho de que Dios es justo, y por esa justicia es que el creyente vive.

Pablo se reconoce entre aquellos que “recibimos la gracia y el apostolado, para la obediencia a la fe en todas las naciones por amor de su nombre” (Ro 1:5). Solo la gracia divina permite cambiar al perseguidor en apóstol. Sin embargo, sabe bien que la justicia divina entendida estrictamente, visto su anterior empeño en perseguir a los seguidores del Mesías, solo podría significar para él muerte, no vida. ¿Cómo entender, entonces, este acto que él mismo experimenta, esa transformación que lo lleva de muerte a vida, como un acto que cabe dentro de la justicia divina? Esa pregunta, a la vez existencial y teológica, subyace varias expresiones del pensar y sentir paulino. Se muestra más existencial en las cartas corintias, mientras es más conceptual en los primeros capítulos de Romanos, para alcanzar su culminación, donde lo existencial se hace nuevamente más presente, en los capítulos 7 y 8.

Pablo sabe que un Dios justo no puede tolerar la destrucción de su creación, ni obviamente de su Mesías, su aniquilamiento por manos de las propias criaturas creadas. La destrucción de la creación no solo es una afrenta al creador, sino un desconocimiento de Dios mismo, su sustitución, y, por lo tanto, a todo fin práctico, la misma muerte de Dios en la vida humana. Muerte simbólica de Dios, infidelidad e idolatría, que se materializa en el asesinato del Mesías. Así debe leerse la muerte del Mesías, lo que lo llevará a preguntarse cómo es ello posible, y cuáles son sus consecuencias.

Por eso, al comenzar la parte argumentativa de su carta, Pablo establece claramente que “la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad” (Ro 1:18). Lo que sigue en el capítulo se dedica a explicar como, en su comprensión, se produce la injusticia que ignora la justicia divina, este encierro y ocultamiento de la verdad. Así es como la criatura toma el lugar del creador, como se perfecciona la injusticia. Esa injusticia es descrita exhaustivamente: “fornicación, perversidad, avaricia, maldad; envidia, homicidios, contiendas, engaños y malignidades; murmuradores, detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altivos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia; quienes habiendo entendido el juicio de Dios, que los que practican tales cosas son dignos de muerte, y no sólo las hacen, sino que también se complacen con los que las practican” (Ro 1:29-32). Algunos exégetas entienden que mediante estas palabras está describiendo básicamente las conductas de la oligarquía romana, de tal manera que la comunidad de fe de la capital imperial, bajo persecución, tenía experiencia directa de estos males.

Pero, sea esta interpretación correcta o no, luego abunda para indicar que también el judaísmo, desde la soberbia de la ley, se ha granjeado la enemistad divina, porque no solo se ha aferrado a la justicia legal, sino que ni siquiera esta cumple, condenando a los demás en lo mismo que practican. El Dios justo, que ha enviado a un justo Mesías para redimir a la humanidad, solo puede experimentar la más profunda ira y dictar la más estricta condena a quienes así han procedido.

Pero, he aquí que no es esto lo que ha ocurrido, y de lo cual él mismo es testigo y beneficiario. Dios, sin dejar de ser justo, ha obrado de otra manera, en forma tal que se ha abierto una nueva dimensión en la justicia divina, y por lo tanto, en la vida humana. Va más allá incluso de la promesa ezequieliana de vida para el arrepentido (Ez 18), ya que su propia experiencia es que para él la visión y novedad de vida fue previa a su arrepentimiento. Y esa experiencia, hay que señalarlo para ver sus consecuencias después, lo ha convertido, no solo a la fe que antes detestaba, sino de perseguidor en perseguido, de victimador en víctima, de fiscal y juez a testigo y acusado.

Pero volvamos a Romanos. La extensa argumentación que comienza señalando la ira divina frente a la injusticia culmina con una doxología que la contradice totalmente: “Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro” (Ro 8:38-39). ¿Cuál es el desarrollo intermedio que permite unir estas dos afirmaciones aparentemente tan contradictorias, de la ira de Dios y del inseparable amor de Dios? Aquí es donde aparecerá el lugar central que juega la gracia.

¿Cómo actúa, pues, la gracia en la narrativa paulina en Romanos? Y aquí la pregunta hay que formularla cuidadosamente, porque si mal formulada nos puede llevar a conclusiones erróneas. La tendencia, especialmente en la escolástica, que sigue siendo la teología católica “oficial”, ha sido a hacer de la gracia un ente, una especie de emanación de la divinidad, una sustancia que de alguna manera llega al ser humano para completar lo que no tiene de suyo, lo que no le es dado “por naturaleza”. La gracia es lo que permite el ascenso del hombre al ámbito de lo sobrenatural, lo pone por encima de su condición natural, lo completa de tal manera que así accede al plano de lo divino, le permite percibir lo revelado. Pecado y gracia se conjugan en paralelo a natural/sobrenatural.

En el ámbito evangélico ha habido dos tendencias. Una más “protestante”, en la línea de la Reforma del Siglo XVI, donde la gracia se hace un concepto teológico que define la ortodoxia doctrinal, un *locus* teológico que, justamente, reemplaza, de alguna manera, la ira divina. Siguiendo la línea más

“objetivista” y jurídica de Anselmo, la gracia aparece como el perdón de una merecida condena, perdón obrado por Dios mismo al “pagarse a si mismo” el precio de la redención, y adjudicarlo a la raza humana. Así, el resultado es una imagen de un Dios que, aplacada su ira, se vuelve tolerante ante la trasgresión del ser humano. En los círculos más evangelicales, y el metodismo ha sido proclive también a esta segunda posición, la gracia aparece como una experiencia subjetiva del ser humano (que por cierto también lo es), y se detiene en la interioridad, en la apertura a la conversión, en el espacio emotivo que Dios abre en el corazón y que permite aceptarlo como salvador personal¹. Así como Lutero va más allá de la doctrina luterana de la gracia, también Wesley tiene una visión más compleja de la gracia, al incluir la idea de gracia previniente, gracia justificante y gracia santificante. No podemos, en el ajustado espacio de esta conferencia, explayarnos más sobre estos temas.

Éstos problemas surgen porque se pregunta ¿qué es la gracia?, y entonces se tiende a una respuesta esencialista o existencialista, mientras que en Pablo, a mi entender, la gracia debe entenderse como una praxis, una forma de actuar de Dios, como una de las manifestaciones de la justicia divina, y no como un atributo o entequeia surgida de la deidad, ni como una sensación en el alma del sujeto receptor.

La gracia en la concepción paulina actúa como presencia de Dios en la esfera humana. Y por esfera humana debe entenderse tanto el sujeto personal como la dimensión social. Por eso la gracia de Dios se manifiesta fundamentalmente en Jesús el Mesías. Es la fe en Jesús que nos abre el camino de la gracia, y viceversa, la gracia nos permite comprender la manifestación de Dios en su Mesías. No es una emanación de un dios inalcanzable que se hace así accesible al hombre (idea que muestra la raíz platón-plotiniana) ni una expresión de lo sobrenatural, sino bien por el contrario, es Dios manifestándose plenamente en la naturaleza, condición y sociedad humanas. No es Dios que pone en el corazón humano un sentimiento que lo eleva sobre su condición para descubrirle, sino un modo de actuar de Dios en medio de la humanidad, mostrando otra posibilidad de justicia divina. No anula ni suspende la justicia divina sino que la completa, no “perdona al pecado”, sino que redime al pecador, y esta es la notable diferencia que Pablo ha aprendido, a diferencia de los teólogos de la gracia barata.

La gracia actúa, entonces, como una forma complementaria de la justicia divina. Hay una justicia de Dios que es retributiva: “Pero por tu dureza y por tu corazón no arrepentido, atesoras para ti mismo ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual pagará a cada uno conforme

¹ Para un estudio detallado de estas posturas en la tradición teológica occidental, véase G. Aulén: *Christus Victor*, Londres, SPCK, 1931.

a sus obras” (Ro 2:5-6), donde se expresa la justa ira de Dios. Por eso la insuficiencia de las obras para salvar, pues no logran equiparar el peso del pecado: “al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda” (Ro 4:4). Quien quiere aferrarse a la justicia como recompensa no puede pedir la justicia como gracia. Pablo reconoce explícitamente, entonces, una doble justicia divina. Así lo aclara: “Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él” (Ro 3:21-22). Es decir, hay una justicia de Dios que es por la ley, por eso la ley es justa, santa, buena, porque es una manifestación de la justicia de Dios. Pero esa misma justicia tiene otra dimensión, la que se muestra en Jesús Mesías. Hay una justicia retributiva, que no es eliminada, pero simultáneamente hay una justicia de la gracia, una justicia supletoria anunciada por los profetas, que se afirma, no ya en la ley, sino en la disposición de Dios a hacerse presente en su creación y en su criatura para renovarla: quien está en Cristo es una nueva creación. Lo que no puede hacerse es invocar las dos justicias: si voy a vivir por la justicia de la gracia, todos mis actos deben estar guiados por esta comprensión de la justicia; si voy a medir por la justicia retributiva, por la misma justicia seré medido. No puedo pedir la justicia de la gracia para mí y la justicia retributiva para los demás; por la gracia eliminar el pecado de mi historial y seguir viviendo en el mundo con la justicia retributiva. Por eso es que Cerfaux no entendió a Pablo pese a todo lo que lo estudió. La gracia de Dios, ese modo inesperado de la justicia divina, es justamente lo que no me permite seguir viviendo en el mundo la vida normal de todos los hombres, porque ésta se sigue rigiendo por la justicia retributiva, por la ley de mercado: “tanto das, tanto recibes”. Es justamente la gracia barata, la que quiere eliminar el pecado para que pueda seguir pecando: eso es justamente lo que Pablo encontrará imposible a través de la pregunta “¿Qué, pues, diremos? ¿Perseveraremos en el pecado para que la gracia abunde? En ninguna manera. (Ro 6:1-2). La ley, en cuanto se aplica en la trasgresión, trae muerte. Si lo que se quiere afirmar es la vida, es necesario apelar a la otra cara de la justicia divina, la gracia (Ro 5:17). Allí nuevamente vincula Pablo la gracia y el “don de la justicia”. La misma coincidencia se da en 5:21: “así como el pecado reinó para muerte, así también la gracia reine *por la justicia* para vida eterna mediante Jesucristo, Señor nuestro”. El cap. 6 sacará una nueva consecuencia. Esa gracia que se manifiesta por nuestra adhesión al Mesías crucificado y resucitado nos transforma en “armas de la justicia”, instrumentos mediante los cuáles Dios muestra su justicia en el mundo. Ya no estamos encadenados al pecado, sino que podemos comenzar a vivir la nueva vida que nos es dada gratuitamente, no desde la comprensión retributiva de la justicia, sino la justicia como gra-

tuidad, como renovación de la vida. Es decir, hay una justicia “con precio”, que exige para dar, una justicia que paga según lo producido, que recompensa en virtud de los merecimientos, y una justicia gratuita, que da de acuerdo a la necesidad, o, mejor aún, que recompone lo perdido, que restablece lo que se ha quebrado. Pero justamente, esa justicia con precio para el hombre es tan costosa que le resulta imposible de adquirir, y termina en muerte. Mientras que la justicia de la gratuidad, la justicia restituyente, es costosa para Dios: solo puede provenir de su iniciativa, iniciativa que se muestra en Jesús el Mesías. Esta tensión frente a los que persisten en querer sostenerse en una justicia retributiva, porque en su propia visión los pone por encima de los otros (es la visión farisaica, totalmente compatible con la organización timocrática del Imperio), es la que terminará por matar al Mesías, cuya gratuidad resulta en una denuncia de su soberbia. Así, pues, al legar a la sección parenética de su carta, Pablo dirá que “tenemos que transformar nuestra mente” para no adaptarnos a este mundo (Ro 12:2), y al mismo tiempo pedirá “por la gracia que me es dada, a cada cual que está entre vosotros, que no tenga más alto concepto de sí que el que debe tener” (Ro 12:3). La justicia que es por la gracia exige también reconocerse igual a los demás en nuestra condición humana, diferente a los demás en nuestra acción evangélica.

Así, el reconocerse en esa nueva expresión de la justicia divina, le permite sostenerse en medio de la contradicción, manifiesta en la aporía que lo encierra en el cap. 7: la tensión entre el bien que quiere hacer y no hace y el mal que no quiere y que hace. Semejante tensión lo reduciría a la inactividad total, si nos atenemos a la concepción retributiva de justicia. Pero se atreve a seguir actuando, aún conciente de su ambigüedad, porque el Señor lo ha convocado a ser herramienta de justicia, es decir, de gracia, de gratuidad. Es decir, lo ha convocado a ser discípulo. La gracia, entonces, no es que “perdona al pecado”, porque anularía entonces la otra justicia divina, sino que permite iniciar una nueva vida, la vida de discípulo, dejando atrás la vida y los modos de la vida bajo la ley. Por eso la gracia “pasa por alto” los pecados pasados, no porque los considere no cometidos, sino porque los imputa a un tiempo pretérito, o incluso a la extensión de ese tiempo pasado en la ambigua vida del creyente. Los pecados siguen siendo pecados. Es la persona la que puede experimentar la vida nueva, la *metanoia*, el ir más allá de su propia mente y atreverse así a reclamar la justicia de la gratuidad en la medida en que vive el tiempo mesiánico, frente a la muerte que se sustenta en la justicia retributiva de la ley. Por eso la gracia es profecía, porque es la posibilidad de vivir la justicia del tiempo mesiánico, aquella justicia de Dios que se manifiesta como gratuidad, como gracia, como vida renovada. Es la sorpresa de lo impensado, lo escatológico hecho presencia histórica, la

anticipación de la gloriosa libertad de los hijos e hijas de Dios que desata la esclavitud de la creación (Ro 8:21).

Si bien mucho quedaría por desarrollar en esta perspectiva, permítaseme, por la brevedad del tiempo que resta – expresión típica del mesianismo paulino – señalar algunas proyecciones sobre la actualidad política y económica.

En primer lugar, conviene señalar qué he de entender por político en este contexto. Acostumbro a citar una frase de J. Rancière (2007, p. 25) cuando afirma que “hay política cuando hay una parte de los que no tiene parte, una parte o partido de los pobres”. Es decir, hay política cuando se asume el conflicto que significa la distribución asimétrica de los bienes y condiciones que posibilitan la vida humana. Rancière continúa: No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. “Antes bien, hay que decir que sin duda que la política –esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos—la que hace existir a los pobres como entidad” (*ibidem*). Es decir, la política, así entendida, es la acción que se introduce en las esferas del ejercicio del poder destinada a corregir las asimetrías que el mismo poder ha consagrado. Por eso, el testimonio del discípulo que descubre lo que es vivir bajo esa forma de justicia que se llama gracia no puede sino marcar su presencia en lo político, asumiendo la parte de los que no tienen parte, como lo hizo el propio Jesús. Es que para quienes no tienen parte, solo la gratuidad permite la vida. No tienen cómo incluirse en la esfera de lo social, en el ámbito de las decisiones, no tienen cómo decir su palabra, si esto es “a precio”. Se les ha restringido o negado el acceso a cualquier medio que exija tener. La dimensión de la justicia de Dios como gracia cuestiona las asimetrías del poder.

La gracia, en ese sentido, cumple con lo que postula Rancière como condición de existencia de lo político: interrumpe los efectos de la dominación de los ricos. Cuando se plantea la gratuidad como modo de vida, la riqueza pierde sentido, ya no puede actuar como modo de dominación. La creación ya no reconoce “dueños legales” sino que es restituida en la gratuidad del creador. Como en la parábola de los obreros contratados a distintas horas para trabajar en la viña, la justicia no es repartir las partes en proporción a méritos, que han dejado de ser tales, sino en asegurar la vida de todos.

Sin embargo, para no caer en utopías ilusorias, es necesario reconocer que esta dinamización de la política desde lo mesiánico tiene que convivir con la esfera de la justicia como retribución (como ocurre también en la parábola). La justicia como gracia solo puede existir totalmente en el Reino, en la plenitud escatológica que el ser humano mismo, en su reconocida ambigüedad, no puede producir. Por lo tanto, sigue vigente la necesidad de la ley, la justicia como retribución, la justicia de la ley, allí donde la fe no ha

producido la transformación. Pero cuando ésta se manifiesta como pecado y condena, cuando produce, en el pecador y en su víctima, dolor y muerte, entonces es necesario dar lugar a la presencia de la otra justicia, la de la gratuidad. Las políticas de lo gratuito, que conviven con las de la ley, en la sociedad como en el interior del hombre (recordemos el cap. 7 de Romanos) deben suspender el orden naturalizado de la dominación para asegurar el orden conflictivo de la vida.

La experiencia de la Gracia entonces debe proclamarse como desafío y palabra profética frente a la realidad de “vidas descartables” (ZYGMENT, 2005), de relaciones comercializadas, en las grandes estructuras sociales y económicas. Ninguna vida es descartable, ningún ser humano “sobra”, pues todos somos criaturas del mismo Dios de Justicia y Amor, objetos de la gracia divina. Si a alguien le “falta”, sea en lo espiritual, material, cultural, en su dignidad humana, es porque no hemos aprendido a vivir y compartir de lo gratuito que Dios nos da en su amor. Y así como hay una necesaria “política de la gratuidad” para contrarrestar los efectos mortales de la dominación bajo las políticas de la institucionalidad legal, también es necesario que la economía de la retribución, la economía de mercado, sea condicionada, limitada y renovada por una economía de lo gratuito. La introducción de la gracia como forma de justicia en la esfera de lo económico desafía la idea de la centralidad y exclusividad del mercado y obliga a pensar en cómo será la economía de los que se han quedado “sin parte”, para no ser reducidas a mera vida biológica, o directamente al descarte y la muerte. Queda para el debate, el llamado a quienes se forman en el campo de la política, de las leyes, de la economía, encontrar, en diálogo abierto con la fe, los caminos de hacer más pertinente en el mundo de hoy la necesaria justicia de la gracia.

El desafío que hoy experimentamos para superar la tentación de la “gracia barata” es la de asumir el discipulado que busca anticipar en el mundo aquella justicia que es por la gracia, sin negar la ira de Dios frente a la injusticia que encierra y oculta la verdad, dar testimonio del tiempo mesiánico como renovación de la creación, como oportunidad de vida nueva. Es superar la parálisis que produce nuestra inescapable ambigüedad, correr el riesgo del error necesario, porque la gracia de Dios nos habilita en la búsqueda de la libertad con que Cristo nos hace libres, libres para la justicia.

Bibliografía

- AULEN, G. **Christus Victor**. Londres: SPCK, 1931.
BATISTA, I. **Gracia, cruz, esperanza en América Latina**. Quito: CLAI, 2004.
BOFF, L. **A Graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976.
BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. Salamanca: Sígueme, 1986.

CERFAUX, L. La teología y la gracia según San Pablo. **Selecciones de Teología**, n. 21, 1967.

RANCIÈRE, J. **El Desacuerdo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

SEGUNDO, J. L. **Gracia y condición humana**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969.

ZYGMUNT, B. **Vidas desperdiciadas**. Buenos Aires: Paidós, 2005.