

CATOLICISMO Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: UNA VISIÓN DESDE GIORGIO AGAMBEN

Recibido: 6 de febrero 2020* Aprobado: 27 junio 2020

JUAN PABLO ARANDA VARGAS

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
juanpablo.aranda@upaep.mx

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre la tensión existente entre inmanentismo y mesianismo en el pensamiento católico. Por un lado, la beatificación de Óscar Romero, así como la pauperización de las sociedades y el aumento de la brecha entre ricos y pobres, exigen recuperar la crítica que la teología de la liberación lanzó contra el mundo hace medio siglo. Por otro lado, la distorsión de la dimensión mesiánica en dicha corriente hace necesario advertir el riesgo de un inmanentismo exacerbado. El presente trabajo sugiere que *Il Tempo che Resta*, de Giorgio Agamben, es una poderosa fuente desde donde generar no solo la crítica a la teología de la liberación, sino la fundamentación de la necesaria tensión entre estas dos dimensiones.

Palabras clave: inmanentismo, mesianismo, Agamben, uso, como si, teología de la liberación.

Abstract

This work analyzes the tension between immanentism and messianism in Catholic thought. On the one hand, Óscar Romero's beatifying, as well as the impoverishment of society and the widening of the gap between rich and poor, demand us to bring the kernel of liberation theology's critique back. On the other hand, the distortion of the messianic made by liberation theology makes it necessary to point out the danger of an exacerbated immanentism. This work suggests that Giorgio Agamben's *Il Tempo che*

Año 7, número 12, mayo-octubre 2020.

ISSN: 2448-5764

Revista Digital A&H*
www.upaep.mx/revistaayh



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resta is a powerful tool to develop a critique of liberation theology, as well as for explaining the necessary tension between both dimensions.

Keywords: immanentism, messianism, Agamben, use, as if, liberation theology.

Debemos buscar la realización del cristianismo en la sociedad a fin de ser fieles al Evangelio, y no hacer uso del Evangelio con el objeto de realizar el cristianismo en la sociedad. Esta última actitud pervertiría el Evangelio reduciéndolo al papel de medio, mientras que este es imperativo, sin importar las consecuencias aparentes (Lubac 1987, p. 152).¹

INTRODUCCIÓN

La humanidad marcha hacia una nueva era de oscuridad. Como si una nueva venda hubiera sido colocada en los ojos de los pueblos, viejos fantasmas vuelven a escena, prometiendo nuevos terrores a seres humanos que apenas aciertan a hacerse ovillos debajo de la mesa, como esperando que el ángel de la muerte pase sin tocarlos. Han vuelto los cantos de sirena que redujeron a pueblos enteros a meros números escurriendo entre las manos cenizas de las impávidas Moiras que, silentes, vislumbran curiosas esta nueva iteración del mismo fracaso humano. La diosa Fortuna ha vuelto a las andadas, encumbrando al estulto, al ignorante y al advenedizo, mientras entre risas observa el espectáculo de la miseria humana, ese nuevo capítulo de la historia universal de la infamia que solo unos ojos que se apagaban pudieron vislumbrar.

La peste del racismo abre sus fauces para bostezar luego de su intermitente hibernación durante las últimas décadas del siglo pasado. El desdén hacia una piel cuya pigmentación no se corresponde con la mía, así como el disgusto hacia el andrajoso, el oprimido, el descartado, en una palabra, el pobre, ambos fenómenos no son sino manifestaciones del fracaso del espíritu humano. En ambos puede distinguirse la misma mueca torcida que rehúsa ver al otro, confrontarse con el otro, atreverse a ser interpelado por un rostro que desnuda toda distancia y arroja un origen común, así como la esperanza, la exigencia, el grito ahogado que clama por un destino también común.

La sociedad fragmentada aparece como un firmamento en el que un sinfín de bengalas son lanzadas en caótica disposición. La vieja ebullición cívica democrática, la

¹ Todas las traducciones del inglés fueron realizadas por el autor del artículo.

de las asociaciones que mediaban entre las pasiones privadas y las obligaciones públicas de los individuos, que se regía por unos hábitos del corazón que otorgaban consistencia y dirección a lo que de otra forma es solo un coro compuesto por solistas, se muestra hoy derrotada y caduca. Vaciada de esas *mœurs* –que tanto el ginebrino como el autor de la *Démocratie* propusieron como el espíritu que anima el cuerpo– la democracia contemporánea aparece hoy como campo de batalla cuya ausencia de normas, de racionalidad y de mínima decencia la convierten rápidamente en camposanto. El grito de batalla de la mayoría de los grupos exige una incrementalidad en los medios para alzarse con pírricas victorias que solo empujan la locura humana un centímetro más cerca del despeñadero. Ayer no bastaba hablar, sino gritar; hoy no basta gritar, sino incendiar, ofender, enconar a una sociedad herida por una violencia que ha perdido la razón.

Ahí, entre los cuerpos destrozados de una guerra luchada bajo estandartes totalizantes que han convertido al enemigo schmittiano en el mal radical que debe ser exterminado a cualquier costo, el pobre se convierte en externalidad, en baja tolerada, justificada por el carácter cósmico que ha tomado la defensa de la propia convicción. En la baraja de ideas que sueñan compartir la cama con la sociedad, el pobre se convierte en descarte, desempeñando una función casi higiénica: desaparece para hacer espacio a la megalomanía de las ideologías. Solo así, a través del juego de prestidigitación de una economía que logra hacer desaparecer el rostro de aquellos que la echan a andar en el silencio de las *sweatshops*, de los talleres y las fábricas, solo así la sociedad de la abundancia puede dormir en paz.

¿Qué hay de esa religión que anunciaba la liberación de los cautivos (Lc 4:8), la bendición y saciedad a los que tienen hambre (Lc 6:21)? ¿Qué hay del radicalismo mostrado por sus primeras comunidades, que “tenían todas las cosas en común” (Hch 2:44)? ¿Qué ha sido de esa Iglesia que, en 1891, se proclamaba defensora de una propiedad privada cuyo *uso*, empero, debe ser común (León XIII 1891, §17)? ¿Qué fue de esa Iglesia que denunció, en 1965, “un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los pobres” (CVII 1965, §63)? ¿Cómo reconciliar al Jesús del pesebre, al Jesús perseguido, forzado a emigrar, con una Iglesia cuyos pastores no huelen a oveja (“El papa Francisco quiere más curas «con olor a oveja»”, 2 de abril de 2015) sino a metrópoli y opulencia?

EL ENFOQUE LIBERACIONISTA

El 24 de marzo de 1980, una bala alcanzaba fatalmente a Óscar Arnulfo Romero, pastor con olor a oveja, defensor de pobres y opositor a un gobierno criminal. Treinta y cinco años después, otro latinoamericano –coronado con el solideo papal– elevaría a la beatitud a aquel obispo que había exclamado:

La violencia que predicamos no es
la violencia de la espada,
la del odio.
Es la violencia del amor
de la fraternidad,
la que quiere convertir las armas
en hoces para el trabajo (Romero, 2004, II).

El gesto que Francisco regalara a la humanidad al beatificar a Romero, cimbraría a una Iglesia cuya historia registra varias décadas de confrontación con la llamada teología de la liberación (CDF, 1984; CDF, 1986). Dada la innegable cercanía de Romero con la teología de la liberación, el gesto del papa no puede sino entenderse como un llamado de atención hecho a una Iglesia en ocasiones cómplice del olvido y abandono de los menos aventajados (Francisco, 2013, §81-82).

En un mundo que ha abrazado la “cultura del descarte”, por la que “los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»” (Francisco, 2013, §53), la revisión de los postulados centrales formulados por la teología de la liberación solo puede entenderse como un acto de sentido común, como la visita obligada al manantial intelectual del cristianismo de quien busca luces para entender, e idealmente, cambiar la realidad. Me interesa aquí, por tanto, un acercamiento crítico a la teología de la liberación, buscando entender los resortes que la pusieron en el centro del escenario mundial a finales de los años sesenta, así como confrontar sus postulados con una comprensión católica de la pobreza que considera el fenómeno no solo desde la dimensión económico-política, sino mesiánica.

Constreñido necesariamente en términos de espacio, en este trabajo me enfoco en la teología de la liberación tal como la desarrolló su mayor exponente, Gustavo Gutiérrez. Lo anterior no implica ignorar que el liberacionismo ha evolucionado a lo largo de varias décadas. Sin embargo, la crítica a la distorsión inmanentista, tesis central de este trabajo, resulta incluso más apropiada al aplicarse a desarrollos posteriores. Miguel Ángel de la Torre (Hovey y Phillips, 2015, p. 32), por ejemplo,

sugiere que “el milagro de la encarnación no es que Dios se hizo hombre, sino más bien que *se hizo pobre*”, y afirma que “la radical creencia liberacionista en la promesa de Jesús de una vida abundante aquí ahora, y no en alguna vida futura (Jn, 10:10) rechaza todo lo que previene la realización de dicha promesa” (p. 26). Esta perspectiva, evidentemente inmanentista, tergiversa el sentido de la “vida plena” ofrecida por Jesús. Contra De la Torre, Jesús promete a sus seguidores ser perseguidos (Mt, 5:11) e incluso odiados (Jn, 15:18).

Por lo que toca a la encarnación, Anselmo de Canterbury afirma categóricamente, en *De Incarnatione Verbi*, que esta es “el fundamento de la fe cristiana”, y en *Cur Deus Homo* explica que, de no haberse encarnado el Hijo de Dios, “sería imposible... que cualquier miembro de la raza humana pudiera salvarse” (Anselm, 2008, pp. 261-262). Mi tesis sugiere *no* que la teología de la liberación olvide por completo la dimensión mesiánica, sino que en ella lo mesiánico sufre una distorsión que genera tensiones con la doctrina católica de la pobreza.

La teología de la liberación fue parte de la resaca que siguió a la embriaguez modernizadora y progresista del Concilio Vaticano II (cf. Ratzinger 1985, 445). Mientras Marcel Lefebvre (1998) desconocía el concilio, lanzando un *J'accuse!* que denunciaba la protestantización del catolicismo y su postración ante el individualismo relativista moderno, la teología de la liberación entonaba un *Nous accusons!* con el que las iglesias latinoamericanas denunciaban el silencio de una Iglesia todavía eurocéntrica respecto de los sufrimientos vividos en la periferia (Ratzinger, 1972, p. 462; Gutiérrez, 1988, p. 162); mientras Lefebvre recibió la excomunión *latae sententiae* en 1988 por ordenar obispos sin consentimiento papal (Santa Sede, 1983, §1382), la teología de la liberación nunca ha sido condenada, limitándose la iglesia a publicar documentos que alertan sobre *posibles* desviaciones y problemas teológicos derivados de dicha corriente.

En el espíritu liberacionista convergen dos ideas: la opción preferencial por los pobres como punto de arranque del apostolado cristiano (Mt, 25:40, cf. Pr, 19:17), y la creciente desigualdad existente en el mundo, expresada, en el lenguaje de Immanuel Wallerstein (1974; 2000, capítulo 9; cf. Gutiérrez, 1988, p. 53), como el ahondamiento de las diferencias entre centro y periferia. El liberacionismo busca restituir al pobre en el centro de la existencia católica: el pobre como exigencia, como asignatura pendiente, como recriminación, pero también como camino de redención, como apostolado, como rostro de Cristo (2 Cor, 8:9; cf. Gutiérrez, 1988, p. xxvii).

El liberacionismo emprende asimismo una reconfiguración de la dialéctica entre reflexión y acción, entre teoría y praxis. Apoyado en Hegel, Gustavo Gutiérrez asevera que el pensamiento –la ortodoxia– llega siempre tarde al encuentro con la historia, limitándose a ser reflexión de lo acaecido, de la praxis. La teología de la liberación propone, pues, una nueva dinámica o –dicho con mayor precisión– una recomposición

del proceso dialéctico entre ortodoxia y ortopraxis, aseverando que “la teología no produce actividad pastoral, sino más bien reflexiona sobre ella” (Gutiérrez, 1988, p. 9). Los ecos marxistas en esta idea – “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas maneras el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx 1994, 101) – son inconfundibles.

La primacía de la ortopraxis implica, necesariamente, una vuelta a la inmanencia. Consciente de la permanente amenaza que acecha al cristianismo, a saber, erguir demasiado los cuellos y dirigir las miradas de los fieles hacia el firmamento, olvidando que Jesús es incomprensible sin la imagen del buen samaritano, la teología de la liberación devuelve la mirada al proceso histórico donde se juega la salvación. Gutiérrez, empero, rechaza tajantemente que la teología de la liberación haya sucumbido a la seducción inmanentista (Gutiérrez, 1988, p. xxxix).

El catolicismo liberacionista adopta, así, un renovado interés por la opresión: por el llanto de la viuda, el lamento del viejo, el hambre de la niña, la tristeza del cautivo. Sumándose a una tradición que incluye a Thomas Cromwell, los independentistas norteamericanos y Ernst Bloch, la teología de la liberación interpreta el libro del Éxodo en forma similar a la propuesta por Michael Walzer, esto es, en términos políticos, “como liberación y revolución, incluso si es, asimismo, en el texto, un acto de Dios” (Walzer, 1985, p. 7). Observado de esta forma, el cautiverio del pueblo judío en Egipto se erige como paradigma de la opresión: “La liberación de Israel es un acto político. Implica liberarse de una situación de despojo y miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden” (Gutiérrez, 1988, p. 88). En la historia del Éxodo, la opresión como fenómeno político encuentra su desenlace también en clave política: independientemente de los milagros con que Yahveh muestra su poder, la salida de Egipto implica una liberación del yugo impuesto por un poder tiránico.

La enseñanza de la historia del Éxodo, entendida como figura paradigmática de la dialéctica opresión/liberación, emerge cristalina para la teología de la liberación: el trabajo misionero no puede divorciarse de la lucha política por un mundo más justo. El cristiano está llamado, consecuentemente, a una febril actividad encaminada a liberar a los oprimidos del yugo de sus captores. En el horizonte, en clave nuevamente marxista, se vislumbra el ideal al que se encaminan los esfuerzos del liberacionista:

Solo un rompimiento radical con el statu quo, esto es, una profunda transformación del sistema de propiedad privada, el acceso al poder de la clase explotada, y una revolución social que rompería esta dependencia, permitiría el cambio hacia una nueva sociedad, una *sociedad socialista*—o al menos permitiría que dicha sociedad se volviera posible”. (Gutiérrez, 1988, p. 17, énfasis mío; cf. 66)

No es ya simplemente una praxis que ilumina y dirige el pensamiento teológico, sino una praxis *política* llamada a transformar la realidad social, la que funge como musa que inspira la reflexión sobre la divinidad. Gutiérrez insiste, correctamente, en que “la salvación no es de otro mundo. Es algo que engloba toda la realidad humana, transformándola y llevándola a su plenitud en Cristo” (Gutiérrez, 1988, p. 85).

Sin lugar a dudas, la retirada del mundo bajo la excusa de buscar a Dios es completamente ajena al cristianismo. En palabras de Joseph Ratzinger –un importante crítico de la teología de la liberación–: “La ortodoxia sin ortopraxis es incapaz de alcanzar el núcleo de la realidad del cristianismo, esto es, el amor que procede de la gracia” (Ratzinger et al, 1986, p. 70; cf. De Lubac, 1994, p. 118). Consecuentemente, para el liberacionismo la noción de pecado debe ser reinsertada en las categorías sociales, definido no ya como una ofensa a la divinidad sin relación alguna con el mundo, sino como “alienación fundamental, la raíz de una situación de injusticia y explotación” (Gutiérrez, 1988, p. 103). Nuevamente, la teología de la liberación y Ratzinger coinciden: el pecado es entendido por el último como separación, como el rechazo de la relacionalidad esencial al ser humano (Ratzinger, 2013, pp. 157-160).

Fiel a su énfasis en lo político, empero, para la teología de la liberación todo pecado demanda una liberación que es, necesariamente, política (Gutiérrez, 1988, p. 103). El instinto revolucionario que anima esta liberación debe dar paso, continúa Gutiérrez, a “un cambio radical en el fundamento de la sociedad, esto es, en la propiedad privada de los medios de producción” (Gutiérrez, 1988, p. 116). En esta idea, la teología de la liberación sigue fielmente la doctrina marxista (ver Kee, 1990, p. 61; Ratzinger, 2013, pp. 52-69; Ratzinger, 2010, pp. 74-75; CDF, 1984, cap. 7), según la cual lo político no es sino reflejo de condiciones materiales. El problema del pecado así entendido remite, en último análisis, a la confrontación –coetánea con el inicio de la vida social del ser humano– entre ricos y pobres. Y, por ende, la comprensión del reino de Dios no puede hacer caso omiso de la íntima conexión que existe entre soteriología cristiana y la realidad de un mundo marcado por la opresión: “El reino de Dios implica necesariamente el restablecimiento de la justicia en este mundo” (Gutiérrez, 1988, p. 171).

Las palabras de Francisco hacen eco del tema central que anima a la teología de la liberación, demostrando la vigencia de la preocupación liberacionista:

Sin la opción preferencial por los más pobres, «el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día». (2013, §58; cf. Gutiérrez, 1988, p. 160)

El cristianismo, no obstante, parte de la paradójica inversión de las jerarquías humanas: el sabio, el rico y el poderoso son humillados por un Dios que se burla de los sitios donde el ser humano deposita su confianza (1 Cor, 1:27). Es, precisamente, esta nueva codificación del universo moral –que será el blanco de los ataques de Nietzsche (2000, §14) contra el cristianismo– la que obstinadamente levanta la túnica de la teología de la liberación, dejando a la vista de todos, desnudo e inofensivo, el talón cuya debilidad pone en riesgo la estabilidad del edificio liberacionista.

LIBERACIÓN Y MESIANISMO

Jesús vino al mundo en condiciones de pobreza. Nacido en un humilde establo, la tradición ha colocado junto a él animales de granja que completan el cuadro de un rey nacido en condiciones de anti-realeza. En Jesús, empero, opera una tensión entre esta condición humilde y su carácter real. Así, el pesebre se convierte en trono: los sabios de Oriente y el pueblo de Israel, representado en los pastores convocados por los coros angélicos, dan gloria y adoran al mesías en el establo. Días antes de su muerte, al entrar en Jerusalén, las escrituras dan cuenta nuevamente de esta paradoja (cf. Lubac, 1987, p. 9): Jesús no posee un ejército ni riquezas que derrochar, pero su entrada en Jerusalén está cargada de signos de la realeza. En cada uno de los detalles está presente el tema de la realeza y sus promesas. Jesús reivindica el derecho del rey a requisar medios de transporte, un derecho conocido en toda la antigüedad... El hecho de que se trate de un animal sobre el que nadie ha montado todavía remite también a un derecho real (Ratzinger, 2011, p. 14).

Ratzinger (2011, pp. 15-16) continúa su análisis refiriendo que, “mientras Mateo (21,7) y Marcos (11,7) dicen simplemente que “Jesús se montó”, Lucas escribe: “Y le ayudaron a montar” (19, 35). Esta es la expresión usada en el *Primer Libro de los Reyes*, en que se narra el acceso de Salomón al trono de David, su padre.

El asno, observado desde la tradición que lo ubica en el humilde pesebre, da testimonio de la realidad social de Jesús, de su pobreza. De esa pobreza, de esa condición que oprime a millones de hombres y mujeres, se ocupa la teología de la liberación. Buscando disipar la confusión respecto del término, Gutiérrez asevera con claridad que “en la Biblia, la pobreza es una condición escandalosa que atenta contra la dignidad humana y es, por ende, contraria a la voluntad de Dios” (Gutiérrez, 1988, p. 165). Y, a fin de no dejar dudas sobre el significado del término, el teólogo peruano insiste:

La persona pobre es, por tanto, *ébyôn*, el que desea, el mendigo, aquel a quien le falta algo y lo espera de otro. Es también el *dal*, el débil, el flaco; la expresión “los flacos del país” (el proletariado rural), se encuentra con gran frecuencia. Pobre es igualmente

el *ani*, el encorvado, el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado. Es también, finalmente, el *anaw*, de la misma raíz que el vocablo anterior, pero que tomará más fácilmente una acepción religiosa: el humilde ante Dios (Gutiérrez, 1988, p. 165).

La dimensión social de la Biblia es, especialmente cuando se mira a través del análisis de la teología de la liberación, simplemente inescapable. El otro lado de la ecuación –la dimensión mesiánica que Jesús ha venido a inaugurar– es visible en el asno del relato del Domingo de Palmas. La entrada a Jerusalén no es un hecho político: Jesús no es un zelota que busca imponer un régimen político por la fuerza. Contra los esfuerzos de presentar a Jesús como un revolucionario político (Aslan, 2013) debemos optar por la sobriedad de Martin Hengel, quien afirma:

Uno podría, como los zelotas, intentar «forzar»... el inminente reino de Dios a través de la acción militar, con armas en mano o, por el contrario, aliviar la enorme necesidad concreta, vendar las heridas en lugar de infligirlas. Jesús eligió consistentemente el segundo camino. (1971, p. 20; cf. 1973, p. 50)

La dimensión mesiánica constituye el núcleo de la predicación de Jesús. Este mesianismo entra siempre a escena trayendo consigo confusión y perplejidad. Así, por ejemplo, al ser increpado por su madre por haber permanecido en Jerusalén sin darle aviso alguno, Jesús ofrece una respuesta enigmática –“¿No sabían que tengo que estar en la casa de mi Padre?” (Lc, 2:49) – que su madre no puede sino guardar en su corazón. En forma similar, al ser informado, en medio de un sermón, que su madre y sus hermanos le esperaban afuera, Jesús responde:

¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, y hermana, y madre. (Mt 12:46-50)

La dimensión mesiánica es insertada como una cuña que abre una rendija por la cual se cuela el fino hilo de luz irradiada por el reino de Dios. Jesús hace uso de un lenguaje cotidiano, accesible para quienes lo escuchan –la pesca, la siembra y los ciclos de la naturaleza, las preocupaciones comunes a la humanidad– pero inmediatamente, en sus palabras, lo cotidiano queda saturado de lo mesiánico, sin confusión ni avasallamiento alguno, sino más bien en la difícil armonía creada por la paradoja.

En mi opinión, la teología de la liberación corre el peligro de conceptualizar al pobre casi exclusivamente en función de la dimensión inmanente: el pobre como sufriente, como oprimido, como marginado, como refugiado. La concepción cristiana de la pobreza, en cambio, posee una complejidad que desborda el análisis de Gutiérrez.

En una frase, podemos decir que el cristianismo –aunque demanda el cuidado y la opción preferencial por los pobres– no plantea, ni siquiera como posibilidad utópica, la resolución del problema de la desigualdad en el mundo (Ratzinger, 1988, pp. 208); por el contrario, el mensaje cristiano busca insertar la dimensión mesiánica en la realidad inmanente, modificando esta última sin por ello anularla.

AGAMBEN Y EL MESIANISMO

En *Il Tempo che Resta*, Giorgio Agamben ofrece un análisis de las primeras diez palabras que abren la carta de San Pablo a los Romanos –*Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*– buscando mostrar que el epistolario paulino es incomprensible cuando se mutila el elemento mesiánico.

De especial interés para el tema que nos ocupa resulta el análisis del término “*vocatus*” [*klétos*], que refiere a la naturaleza del llamado que Pablo ha recibido. Agamben sugiere que la clave para comprender el término se encuentra, a su vez, en la primera carta a los Corintios:

Fuera de este caso, que cada uno siga viviendo en la condición que el Señor le asignó y en la que se encontraba cuando fue llamado. Esto es lo que prescribo en todas las Iglesias. Si un hombre estaba circuncidado antes que Dios lo llamara, que no oculte la señal de la circuncisión; si el llamado lo encontró incircunciso, que no se circuncide. Lo que vale no es la circuncisión, sino cumplir los mandamientos de Dios. Que cada uno permanezca en el estado en que se encontraba cuando Dios lo llamó. ¿Eras esclavo al escuchar el llamado de Dios? No te preocupes por ello, y aunque puedas llegar a ser un hombre libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo. Porque el que era esclavo cuando el Señor lo llamó, ahora es un hombre libre en el Señor; de la misma manera, el que era libre cuando el Señor lo llamó, ahora es un esclavo de Cristo. (1 Cor, 7: 17-22)

¿Qué implica el llamado de Dios a la humanidad? Y, específicamente, ¿qué conexión existe entre el llamado y las condiciones sociales en las que este encuentra a la mujer o el hombre a quien se dirige? Agamben critica la traducción que Lutero hiciera de *klésis* por el término alemán *Beruf* [profesión], considerándola una indebida secularización y oponiendo el carácter mesiánico que *klésis* conlleva: *Klésis* indica la particular transformación que todo estatus jurídico y toda condición mundana experimentan debido a, y solo en virtud de su relación con el evento mesiánico. Es por ende no un asunto de indiferencia escatológica, sino de cambio, casi un viraje interno de todas y cada una de las condiciones mundanas en virtud de ser “llamado” (Agamben, 2005, p. 22).

El llamado de Dios, la vocación universal a formar parte del proyecto mesiánico –de ahí el término, que ha terminado por ser nominalizado, *xristos* (Agamben, 2005, p. 15)– no implica solucionar, aquí y ahora, todos los problemas que aquejan a la humanidad.

Gutiérrez y la teología de la liberación parecen perder de vista, en ocasiones, el realismo cristiano. Es precisamente Jesús quien afirma con absoluta claridad: “a los pobres los tendrán siempre con ustedes” (Mt, 26:11), con lo que la pretensión de un mundo ideal queda para siempre sepultada. Ratzinger está por ende en lo correcto cuando afirma que “el realismo de la enseñanza social cristiana se muestra más evidentemente en el hecho de que no promete paraísos humanos, ninguna sociedad, irreversible y definitivamente positiva dentro de la historia” (Ratzinger, 2013, p. 66). La misma idea la encontramos en el teólogo protestante, Reinhold Niebuhr, quien asevera: “La esperanza de que existirá algún día una sociedad ideal, en la que cada uno pueda tomar sin límites del proceso social común «conforme a su necesidad», ignora completamente las limitaciones de la naturaleza humana” (Niebuhr, 2015, p. 291). El realismo cristiano rechaza todo intento de materializar las utopías aduciendo que es la propia naturaleza humana, su condición libre, la que cancela esta posibilidad.

Ahora bien, si el cristianismo no promete paraísos terrenos, ¿cómo se entiende el proyecto mesiánico de Jesús, ese que liberará a los cautivos y saciará a los pobres y los hambrientos? Y, finalmente, ¿qué tipo de acción social resulta de un cristianismo entendido en clave mesiánica?

Agamben ubica el dispositivo mesiánico en la fórmula *hōsmē* (“como si no”). La inminencia de la Parusía despierta en Pablo un ansia por abandonar los asuntos humanos y entregarse por completo al proyecto evangelizador. En su primera carta a los Corintios, Pablo recomienda el celibato como la mejor opción para quien sigue a Cristo, añadiendo: “Pero si no pueden contenerse, que se casen” (1 Cor, 7:9). El matrimonio aparece, en Pablo, como una vocación menor, como la opción para aquellos cuya debilidad les impide vivir una vida entregada a la única tarea que importa: la evangelización (1 Cor, 9:16). Bajo esta perspectiva, Pablo parece estar cayendo en el error que Gutiérrez denuncia, esto es, en el olvido del mundo por una falsa orientación soteriológica.

Sin embargo, unos versículos después de recomendar el celibato, Pablo muestra no solo la importancia del mundo aquí y ahora, sino la forma en que el cristianismo se relaciona con él:

Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo

disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa. Quisiera pues que estuviéseis sin congoja. (1 Cor, 7:29-32)

Agamben (2005, pp. 24-25) explica que el *hōsmē* paulino:

Parece ser un tipo especial de tensor, puesto que no presiona el campo semántico de un concepto hacia aquel perteneciente a otro concepto. Al contrario, lo coloca contra sí mismo en la forma del *como si no*: llorar como si no se llorara. La tensión mesiánica, por ende, no tiende hacia otro lugar, ni se extingue en la indiferencia entre una cosa y su opuesto... Al presionar cada cosa contra sí misma a través del *como si no*, lo mesiánico no cancela simplemente esta figura, sino que la hace pasar, prepara su final.

Más que sacar al cristiano del mundo, la dimensión mesiánica efectúa una profunda transformación de la mundanidad, dando pie tanto a una nueva disposición hacia el mundo (Jn, 17:15) como a una preparación para la vida eterna. Así, continúa Agamben, “la vocación mesiánica es un movimiento inmanente o, si uno lo prefiere, una zona de absoluta indiscernibilidad entre inmanencia y transcendencia, entre este mundo y el mundo futuro” (Agamben, 2005, p. 25).

En el mensaje paulino encontramos, pues, tanto la urgencia escatológica de quien atiende la voz que anuncia que “el tiempo está cerca” (Ap, 22:10), que mueve al cristiano a estar en vela (Mt, 24:42-51), como la peculiar forma en que el cristiano está en el mundo: como un peregrino que nunca está “en casa” (cf. Agustín, *De civitate Dei* I:35; Mt, 8:20) pero que, no obstante, está obligado a transformar las realidades terrenales. Esta transformación es posible porque el cristiano no se aparta del mundo, sino que, más bien, lo transforma con una praxis energética que no busca resolver de una vez y para siempre los problemas del mundo, sino subvertir la “inteligencia” del mundo, sustituyéndola por la “locura divina” (cf. Jn, 3:16).

Así, “ser mesiánico, vivir en el Mesías, significa la expropiación de todas y cada una de las propiedades jurídico-fácticas (circunciso/incircunciso; libre/esclavo; hombre/mujer) bajo la forma del *como si no*” (Agamben, 2005, p. 26). Este vivir “como si no” implica una redefinición de la relación con los seres humanos y el mundo, que Agamben define a través del término “*chrēsai*” o “hacer uso”.

Se observa aquí ya, con toda claridad, la específica forma en que el cristiano incide en la realidad. Las estructuras *hōsmē* y *chrēsai* producen una relativización del mundo o, si se prefiere, a través de ellas la seriedad de las cosas humanas es puesta a la luz de su propia pequeñez, de su propia insignificancia. La diferencia entre hombre y mujer – cuya burda reducción a roles diferenciados ha provocado un sinfín de conflictos en nuestras sociedades– es relativizada por el mensaje paulino, purificada de la excesiva seriedad humana sin por ello colapsar las evidentes diferencias entre uno y otra, a fin

de que hombre y mujer puedan seguir siendo tales al tiempo que viven como si no lo fueran, esto es, colocándose más allá del “demasiado humano” y de cara a la dimensión mesiánica.

Lo mismo ocurre con el esclavo y el pobre. Mientras que en Gutiérrez no hay duda de que la solución pasa por la liberación política de los cautivos, la dimensión mesiánica apoya dicha liberación sin superarla de inmediato. Pablo llama al esclavo a vivir como si no fuera esclavo y, si ha sido liberado, a vivir como si siguiera siendo esclavo. Más allá de la relativización de las categorías humanas, el cristianismo busca la liberación interior del ser humano que permite al oprimido abandonar esa cárcel psicológica, esa jaula espiritual en la que las estructuras de opresión lo han confinado, sin por ello renunciar a la liberación física de los cuerpos, la lucha por la justicia y la libertad de todos aquellos que el mundo ha olvidado. No se trata, pues, de una espiritualización que despega a la persona del suelo –lo que actualizaría la crítica marxista de la religión como “opio del pueblo” (Marx, 1994, p. 28) – sino de la tergiversación de las jerarquías humanas por la introducción de la dimensión mesiánica.

Es a través de la idea del “uso” como el cristiano actúa en el mundo introduciendo la dimensión mesiánica. Pensemos en la exigencia que hace León XIII en *Rerum Novarum* (1891) en cuanto a que, aunque todo individuo tiene derecho a la propiedad privada, el uso de los bienes debe ser común. ¿Qué es esta demanda sino la introducción del mesianismo en un asunto tan mundano como la posesión de objetos? Al tiempo que rechaza la solución marxista de la abolición absoluta de la propiedad privada –que Gutiérrez adopta cuando promueve una “sociedad socialista”–, el catolicismo se aleja de la celebración lockeana de la acumulación que el dinero hace posible (Locke, 2003, cap. 5), así como de la sugerencia de Adam Smith de que, en último análisis, el egoísmo es capaz de producir bienestar social, exigiendo en cambio que lo que es originalmente un derecho individual sea transformado, mesiánicamente, en donación.

El joven rico se vuelve a casa entristecido por el radicalismo de Jesús (Mr, 10:22), sin lograr comprender que en las palabras del rabí se esconde no solo una recriminación contra la desigualdad– el joven sufre porque tenía muchas posesiones– sino también, y más importante, la dimensión mesiánica que posibilita al rico a vivir como si no fuera rico. Es, por ende, el uso de las riquezas, en el caso que nos ocupa, lo que el catolicismo coloca en el centro de la transformación mesiánica del mundo, la apertura de los seres humanos al otro que invita, como un suave yugo (Mt, 11:30), a imitar a aquel que dio su vida por sus amigos.

REFLEXIONES FINALES

La teología de la liberación constituye uno de los esfuerzos más interesantes y valiosos de recordar a la Iglesia que la desigualdad y pobreza que azotan a una porción mayoritaria de la humanidad representan una afrenta contra el espíritu del cristianismo. Ignorar la potente voz de los liberacionistas supone dar la espalda a la justa demanda de leer el texto bíblico con seriedad. No es casualidad que esta teología naciera y encendiera miles de corazones en América Latina, un subcontinente históricamente azotado por la opresión, colonialista primero, y en manos de dictadores, juntas militares, o partidos hegemónicos, después.

La teología de la liberación acierta en denunciar a una Iglesia que se ha visto inmersa en buena cantidad de escándalos, muchos de los cuales tienen que ver con una administración poco cristiana de la riqueza. Una serie de escándalos, por ejemplo, han acompañado al Instituto para las Obras de Religión –el Banco Vaticano– desde la presión asfixiante que la propia Curia ejerció contra Benedicto XVI por el nombramiento de Ettore Gotti Tedeschi para tratar de limpiar las finanzas vaticanas, hasta los recientes escándalos de corrupción y malos manejos al interior del Vaticano (El País, 2015). Le asiste la razón también a los liberacionistas cuando cuestionan que muchos obispos y cardenales vivan en condiciones que se alejan de los votos de pobreza propios de la vocación sacerdotal.

Extender un cheque en blanco a la teología de la liberación, por otro lado, sin reparar en las limitaciones que su interpretación del mensaje cristiano representa, hace un flaco favor tanto a los liberacionistas como a la Iglesia en general. Si la teología de la liberación tiene razón en destacar la dimensión político-social del texto bíblico, en la misma medida debe recriminársele su cortedad de miras respecto de la dimensión mesiánica, misma que transformar las nociones de “pobreza” y “esclavitud” sin dejar de clamar al cielo por justicia.

Solo manteniendo la tensión entre inmanencia y trascendencia, esto es, solo colocándonos en el cruce de caminos que representa el mensaje del reino, es posible asimilar la potencia del mensaje social cristiano. La escatología cristiana confiesa que el reino está aquí y no está todavía (O’Collins, 2013, p. 55; Ratzinger, 2006, p. 70; cf., Maritain, 1938, p. 52; Lubac, 1987, p. 85); su semilla ha sido plantada pero todavía no es posible vislumbrar el frondoso árbol que ha de florecer en la Parusía. En otras palabras, el cristianismo profesa la tensión entre la certeza de que “Dios está entre nosotros”, esto es, el misterio de la Encarnación, y la promesa del reino que ha de venir, ese reino que, Jesús confiesa ante Pilato, “no es de este mundo” (Jn, 18:36). Así, el dispositivo escatológico desarma cualquier esfuerzo por inmanentizar el reino, esto es, por construir la ciudad terrena a imagen y semejanza de la divina (cf. Peterson, 2011, pp. 68-105).

El cuidado de los pobres, la generosidad para con los menos aventajados, son exigencias de primer orden para todo cristiano. Dicho cuidado, empero, está cifrado en términos del amor cristiano, mismo que no puede desanclarse de la dimensión mesiánica. Max Scheler describe este amor diciendo que

El amor fraternal cristiano no es concebido originariamente como principio biológico, político o social. Se dirige –al menos primeramente– al núcleo espiritual del hombre, su personalidad individual misma, por la cual el hombre toma inmediata participación del reino de Dios. (Scheler, 1998, pp. 85-86)

El amor cristiano es experimentado, por ende, en la tensión –o, en terminología agambeniana, en la zona de indistinción– entre inmanencia y trascendencia. Nadie ama auténticamente si su mirada no se dirige primeramente a esos rostros que lo confrontan inmediatamente (1 Jn, 4:20). Ahora bien, ese mismo amor conduce, en el cristianismo, a un abandono radical de la lógica del mundo –la ley que Pablo ve abrogada en la muerte y resurrección de Cristo– que no puede sino trastocar las categorías humanas, llenándolas de sentido mesiánico al tiempo que realizándolas cabalmente. Es ahí donde el amor cristiano se vuelve paradoja: al mismo tiempo amor por el prójimo y desprecio del mundo por amor a Dios.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- Anselm, Davies, B., & Evans, G. R. (1998). *The major works: Anselm of Canterbury*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Aslan, R. (2013). *Zealot*. New York: Random House.
- Augustine. (1998). *The City of God Against the Pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*. Recuperado de: goo.gl/SXwP
- _____ (1986). *Libertad cristiana y liberación: “La verdad nos hace libres”*: *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe*. Recuperado de: goo.gl/RW59m5
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- El papa Francisco quiere más curas “con olor a oveja” y menos con “cara de vinagre”. (2 de abril de 2015). *Huffington Post*. Recuperado de: https://www.huffingtonpost.es/2015/04/02/papa-cara-vinagre_n_6991984.html
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Recuperado de: <https://goo.gl/naln4W>

- Gutiérrez, G. (1988). *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books.
- Hengel, M. (1971). *Was Jesus a Revolutionist?* Philadelphia: Fortress Press.
- _____ (1973). *Victory over Violence. Jesus and the Revolutionists*. Philadelphia: Fortress Press.
- Hovey, C. y Phillips, E. (2015). *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. New York: Cambridge University Press.
- Kee, A. (1990). *Marx and the Failure of Liberation Theology*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Lefebvre, M. (1998). *I Accuse the Council*. Kansas City: Angelus Press.
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Locke, J. (2003). *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*. New Heaven: Yale University Press.
- Lubac, H. de. (1987). *Paradoxes of Faith*. San Francisco: Ignatius Press.
- _____ (1994). *More Paradoxes*. San Francisco: Ignatius Press.
- Maritain, J. (1938). *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Marx, K. (1994). *Selected Writings*. Indianapolis: Hackett.
- Niebuhr, R. (2015). *Major Works on Religion and Politics*. New York: The Library of America.
- Nietzsche, F. (2000). *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- O'Collins, G. (2013). *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: Oxford University Press.
- Ordaz, P. (18 de abril de 2015). La maldición de los banqueros de Dios. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/economia/2015/04/18/actualidad/1429375817_190309.html
- Peterson, E. (2011). *Theological Tractates*. Stanford: Stanford University Press.
- Ratzinger, J. (1972). *El Nuevo Pueblo de Dios*. Barcelona: Herder.
- _____ (1985). *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una Teología Fundamental*. Barcelona: Herder.
- _____ (1988). *Church, Ecumenism, and Politics*. New York: St Paul Publications.
- _____ (2006). *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco: Ignatius Press.
- _____ (2010). *A Turning Point for Europe?* San Francisco: Ignatius Press.
- _____ (2013). *Joseph Ratzinger in Communio, Vol. II*. Michigan: Eerdmans Publishing Group.
- _____ (2011). *Jesús de Nazareth. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. México: Encuentro/Planeta.
- Ratzinger, J., Schürmann, H. y Von Balthasar, H. U. (1986). *Principles of Christian Morality*. San Francisco: Ignatius Press.
- Romero, O. A. (2004). *La Violencia del Amor*. Farmington: The Bruderh of Foundation.
- Iglesia Católica. (25 de enero de 1983). "Código de Derecho Canónico". *La Santa Sede*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM.
- Scheler, M. (1998). *El Resentimiento en la Moral*. Madrid: Caparrós.

Wallerstein, I. (1974). The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, 16(4), 387-415. doi:10.1017/S0010417500007520
_____ (2000). *The Essential Wallerstein*. New York: The New Press.
Walzer, M. (1985). *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.