

LA ESPIRITUALIDAD POLITICA DE G. GUTIERREZ

Horacio Martínez H.

La obra de Gutiérrez es una reflexión sobre la forma como debe orientarse el compromiso cristiano a partir de una acción efectiva en el terreno socio-político. Consideraremos en primer lugar su concepción sobre la teología como reflexión crítica de la acción, luego su concepción del compromiso cristiano, para terminar con su manera de ver la pastoral social de la Iglesia.

I. - LA TEOLOGIA COMO REFLEXION CRITICA SOBRE LA PRAXIS

En esta primera parte estudiaremos en primer lugar el punto de partida de Gutiérrez; para pasar luego a la consideración de su concepción sobre la teología.

1. El punto de partida de la reflexión teológica de Gutiérrez es la vivencia de la fe en el mundo nuevo en que el cristiano entra por su compromiso con el proceso de liberación política. Para eso es necesario describir la situación social (1).

-
1. La obra fundamental de G. GUTIERREZ es **Teología de la liberación**, Salamanca 1972. Esta edición española tiene algunos retoques respecto a la anterior de Lima). En este libro Gutiérrez ha recopilado y amplificado sus ideas expuestas en numerosos artículos y folletos: **Notes on Theology of Liberation**, en **In Search of a theology of Development**. A Sodepax Report, Lausanne 1970, págs. 116-179; **Hacia una teología de la liberación**, Bogotá, Indo-American Press, 1971; **Apuntes para una teología de la liberación**, en Simposio "Teología de la liberación": **Liberación-Opción de la Iglesia latinoamericana en la década del 70**, Bogotá, Presencia, 1970, págs. 25-62; **¿Crece o declina la Iglesia latinoamericana?**, *Ibid.*, págs. 3-24; **La pastoral de la Iglesia en América Latina**, Montevideo, Centro de documentación, 1968; **De la Iglesia Colonial a Medellín**, en: **Víspera**, n. 16 (abril 1970), pp. 3-8; **Marxismo y Cristianismo**, en: **Cristianos latinoamericanos y Socialismo**, Bogotá, Cedral, 1972; **Fraternidad cristiana y lucha de clases**, en **La fede come prassi di liberazione**, Incontri a Santiago del Cile, a cura di I-doc internazionale, Milano, Feltrinelli, 1972; en colaboración con J. L. SEGUNDO, **Salvación y construcción del mundo**, Barcelona, Nova Terra, 1968. **Evangelio y praxis de liberación**, en Instituto Fe y Secularidad: **Fe cristiana y cambio social en América Latina**, Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 231-246.

Gutiérrez piensa que la palabra "desarrollo" no expresa las profundas aspiraciones de los pueblos del Tercer Mundo sino más bien el término "liberación" (2). El concepto de desarrollo no es unívoco, porque depende mucho de la perspectiva en que se sitúa. Desde un punto de vista puramente económico, desarrollo sería sinónimo de desarrollo económico. Desde una perspectiva integral, el desarrollo es visto como un proceso social englobante, que comprende aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Desde una perspectiva humanista el desarrollo es considerado como un hacer cada vez más humana la vida del hombre (3).

Desde la mitad de este siglo se propagó en América Latina una mentalidad desarrollista que buscaba para los países sub-desarrollados el nivel de los países más adelantados y que proponía repetir la experiencia modélica de los países industrializados (4). Pero este modelo desarrollista no produjo los resultados esperados, porque adolecía de graves errores de perspectiva. El más importante era su carácter abstracto y ahistórico, que le impedía ver la complejidad conflictiva del problema (5).

El desarrollismo ha llevado a una crítica que sitúa el desarrollo en un contexto de liberación. El sub-desarrollo aparece como una consecuencia de la dependencia económica de los grandes grupos económicos internacionales. Esto lleva a una visión más conflictiva del proceso de desarrollo. El desarrollo debe atacar las causas de la situación, la principal de las cuales es la dependencia socio-económica de unos pueblos en relación a otros (6). En esta perspectiva aparece más propio hablar de un proceso de liberación.

La perspectiva de liberación lleva a caracterizar la situación de los países y de las clases sociales como dominados y oprimidos, y a

2. **Teología de la liberación**, pág. 52. Cfr.: H. ASSMAN, **Teología de la liberación**, Montevideo, Documentación MIEC, 1970, pág. 5.

3. **Ibid.**, págs. 45-50.

4. **Ibid.**, págs. 114-115.

5. **Ibid.**, págs. 116-117. "En su conjunto, el lenguaje 'Liberador, conlleva una exigencia de superación del lenguaje 'desarrollista', enuncia una nueva polarización de la reflexión y de la acción, contiene al menos en germen un nuevo juicio sobre la realidad y una nueva experiencia de enfrentamiento conflictivo" (H. ASSMAN, **op. cit.**, pág. 8).

6. **Ibid.**, pág. 118-125. Sobre la relación entre desarrollo y dependencia económica: cfr.: G. BRAVO, **El subdesarrollo como forma de dependencia**, en **Aportes para la liberación**. Bogotá, Presencia, 1970, pág. 5-23. "El tema teológico y político de la 'Liberación' es, pues, en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente 'correlato' del tema socio-analítico de la 'Dependencia' " (H. ASSMAN, **op. cit.**, pág. 7).

interpretar la historia como un proceso de emancipación del hombre. El hombre es considerado como agente de su propio destino y liberación (7). Por tanto, procurar la liberación del continente latinoamericano es más que superar la dependencia económica, social y política. Es buscar una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre y en la que cada uno sea sujeto de su propio destino.

Gutiérrez opina que la totalidad del proceso de liberación ofrece un campo fértil para la reflexión teológica (8). Por un lado, lleva a plantear el problema de una teología de la praxis de liberación y, por otro, a realizar una reflexión sobre los fundamentos que inspiran la presencia y la acción del cristiano en la historia de la liberación.

2. La reflexión teológica es inherente a la vida de fe y a la vida de la Iglesia. En la historia de la Iglesia, la teología ha desempeñado diversas funciones. En los primeros siglos fue fundamentalmente una sabiduría, una teología espiritual. Era una meditación sobre la Biblia, orientada al progreso espiritual. Esta teología fue sobre todo monástica (9). A partir del siglo XII comienza a constituirse la teología como ciencia. Como "ciencia subalterna", la teología aparece como una disciplina intelectual, fruto del encuentro de la fe y la razón (10). En resumen, la teología es necesariamente conocimiento espiritual y racional. Estas dos funciones de la teología son permanentes e indispensables.

Pero hay otra función de la teología que se ha desarrollado en los últimos años: la teología como una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, y en especial de la acción pastoral de la Iglesia (11).

7. *Ibid.*, págs. 52-62. "América Latina no se arrancará del subdesarrollo económico si no se arranca del principio: del subdesarrollo cultural; urge superar la cultura colonialista, con sus esquemas en gran parte responsables por el mantenimiento de sus estructuras, que nos impiden e impedirán libertar millones de hijos de Dios mantenidos en situación inhumana de miseria y de esclavización" (Mons. H. CAMARA, *La rebelión de los economistas*, Madrid 1970, pág. 40).

8. *Ibid.*, págs. 62-69. En general la teología de la liberación parte de lo social hacia la reflexión teológica. Es dicente el título del libro de J. L. SEGUNDO: *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970. "Mi punto de partida, debe quedar claro, es el siguiente: América Latina dominada" (J. A. HERNANDEZ, *Esbozo para una teología de la liberación*, en *Aportes para la liberación*, Bogotá, Presencia, 1970, pág. 37).

9. *Ibid.*, págs. 23-24.

10. *Ibid.*, págs. 24-26.

11. *Ibid.*, pág. 26.

Diversos factores han ayudado a su formación. Se ha descubierto, en primer lugar, a la caridad como el centro de la vida cristiana, lo cual ha llevado a considerar a la fe más bíblicamente, como un compromiso con Dios y con el prójimo. En esta perspectiva la fe aparece como un compromiso y como una postura global ante la vida. Esto ha llevado a la búsqueda de una espiritualidad de la acción del cristiano en el mundo y a revalorizar los aspectos antropológicos de la revelación (12).

En segundo lugar, la vida misma de la Iglesia se ha convertido en un lugar teológico (13). La llamada "teología nueva" nos ha recordado que la palabra divina convoca y se encarna en la comunidad de fe que se entrega al servicio de la humanidad.

En tercer lugar, desde Juan XXIII se comienza a insistir en una teología de los signos de los tiempos (14). Los signos de los tiempos no son sólo una llamada al análisis intelectual, sino, ante todo, una exigencia de acción pastoral y de compromiso de servicio a los demás.

Otro factor es que la filosofía moderna concibe el quehacer filosófico como una reflexión crítica de la acción. Reflexión que intenta captar la lógica interna de una acción, a través de la cual el hombre se realiza y se trasciende (15). A esto se añade el influjo del pensamiento marxista, que centrado en la praxis, busca la transformación del mundo (16).

Finalmente, el redescubrimiento de la dimensión escatológica ha llevado a caer en la cuenta del papel central de la praxis histórica.

12. *Ibid.*, págs. 27-29.

13. *Ibid.*, págs. 29-30. "Todo esto nos indica la necesidad que tenemos en América Latina de una teología y de una 'pastoral del desarrollo'. La incidencia en nuestro continente de la acción evangelizadora y civilizadora de la Iglesia, en un pueblo y en una sociedad en vías de desarrollo plantea mucho más agudamente que en regiones desarrolladas el problema teológico y pastoral de la función de la Iglesia. Pensamos que la falta de una doctrina esclarecida está en la base de muchas confusiones y desviaciones en la vida apostólica de algunos pastores. Será por lo tanto tarea de los teólogos y apóstoles latinoamericanos estimular el pensamiento de la Iglesia universal hacia una doctrina teológica y social más completa sobre el desarrollo. Si hubiéramos tenido pensadores preparados, éstos habrían dado el baño de 'tercer mundo' que muchos echan de menos en los últimos y magistrales documentos de la Iglesia en materia social" (S. GALILEA, *Hacia una pastoral vernácula*, Barcelona, Nova Terra, 1966, pág. 54).

14. *Ibid.*, págs. 30-31.

15. *Ibid.*, pág. 31.

16. *Ibid.*, págs. 31-32.

La historia humana aparece como abierta a un futuro y por tanto, como un quehacer político. Construyendo la historia el hombre se abre al encuentro definitivo del Señor, que es el sentido último de la historia. La llamada de Dios a establecer una comunión con El y una fraternidad entre los hombres, no es ajena de la transformación del mundo sino que conduce a la construcción de un mundo más fraterno. Únicamente construyendo esta fraternidad y esta comunión en la historia se verificará nuestra fe. De aquí la necesidad de una ortopraxis (17).

Todos estos factores han llevado a explicitar la función de la teología como una "reflexión crítica de la presencia y del actuar de la Iglesia en el mundo, a la luz de la revelación" (18). La teología debe ser un pensamiento crítico de sus propios fundamentos, pues tiene que tener una actitud crítica frente a los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana (19). Así la teología viene a ser una crítica de la Iglesia.

Por su predicación del Evangelio, por su vida litúrgica y de caridad, la Iglesia anuncia y acoge el reino de Dios en la historia humana. La Iglesia es caridad eficaz y compromiso al servicio de los hombres. Lo primero es el compromiso de acción de la caridad. Luego viene la reflexión teológica, como acto segundo. La teología no engendra la pastoral, sino es más bien reflexión sobre la acción pastoral (20). Por eso la vida pastoral de la Iglesia es un lugar teológico privilegiado.

17. *Ibid.*, págs. 32-33.

18. **Hacia una teología de la liberación**, págs. 16-17. "Esta visión de una teología histórica, que por supuesto no rechaza las adquisiciones de una teología considerada como saber intelectual, es fundamentalmente crítica y fundamentalmente profética. De aquí que en el interior de la teología está la acción. Lo primero es la acción, el hecho concreto, la opción concreta y la acción más o menos coherente" (J. A. HERNANDEZ, **Esbozo para una teología de liberación**, en **Aportes para la liberación**, Bogotá, Presencia, 1970, pág. 40).

19. **Teología de la liberación**, pág. 34. "La 'Teología de la liberación', al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como 'acto segundo' en relación al 'acto primero' de la praxis, sino también como 'palabra segunda' en relación a la 'palabra primera' de las ciencias humanas" (H. ASSMAN, **Teología de la liberación**, pág. 15).

20. *Ibid.*, pág. 35. "El propio término 'Liberación' subvierte la estructura mágico-proclamativa de la acción' (Worttat). Apunta hacia el proceso de la realidad política de la libertad y subvierte los ejes semánticos de la ideología liberal de los vagos 'derechos a la libertad'" (H. ASSMAN, **Teología de la liberación**, pág. 6).

Reflexionar sobre la presencia activa del cristiano en el mundo significa también salir de las fronteras visibles de la Iglesia, para estar atento y abierto a los problemas que plantea la evolución histórica (21).

Es indispensable que la reflexión a la luz de la fe acompañe la actividad pastoral de la Iglesia. La teología, relativizando sus realizaciones, evita que la Iglesia se instale en lo provisorio (22). De otro lado, la teología ayuda a orientar la acción pastoral en el contexto de la revelación, evitando que esta caiga en el activismo y en el inmediatismo.

La teología como reflexión crítica tiene un carácter progresivo y es, en cierto modo, inteligencia variable (23). Una teología que no tenga más puntos de referencia que verdades estáticas será a la larga estéril (24).

Relacionando de este modo a la teología con la praxis, se convierte en una función profética que interpreta el sentido profundo de los acontecimientos históricos. Pero el fin de esta lectura del sentido de los acontecimientos es ayudar a que el compromiso liberador de los cristianos sea más radical y más lúcido (25).

Esta teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Revelación, no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que las supone y las necesita. Pero esta sabiduría y saber racional deben tener como punto de partida la praxis histórica (26). Este tipo de teología que parte de la reflexión sobre la problemática concreta producirá la tan deseada teología en perspectiva latinoamericana.

21. *Ibid.*, pág. 36. "En América Latina, la teología tendió al fixismo (en la liturgia inclusive), a la estrechez normativa, a la abstracción doctrinal, con poca preocupación de lo corporal y de lo temporal. En cambio, la religión popular se muestra ritualista, con gran sentido de lo concreto, con sentido de lo corporal en su expresión religiosa, nada estricta, anárquica... Verdaderamente, la teología y la pastoral son aquí dos mundos" (S. GALILEA, *Para una pastoral latinoamericana*, México, Ediciones Paulinas, 1968, pág. 98).

22. *Ibid.*, pág. 36.

23. *Hacia una teología de la liberación*, pág. 18.

24. *Teología de la liberación*, pág. 37.

25. *Ibid.*, pág. 37.

26. *Ibid.*, págs. 38-39. Sobre la problemática de una teología para América Latina es digno de atención el artículo de J. L. SEGUNDO, *Una Iglesia sin teología*, en *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires, Ed. Lohlé, 1970, págs. 11-28.

Esta teología debe tener en cuenta el presente pero como abierto a un futuro. Es reflexionar sobre una acción que se proyecta hacia adelante. Es reflexionar a la luz del futuro en que se cree, con vistas a una acción transformadora del presente.

Más que un nuevo tema para la reflexión, la teología de la liberación quiere ser una nueva manera de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es una teología de la transformación liberadora de la historia humana, que no se limita a pensar en el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado (27).

La teología de la liberación pretende tomar en serio el mundo cultural distinto en que se está viviendo y pensando hoy. El mundo ha afirmado su secularidad, es decir, su consistencia en sí mismo y su autonomía frente a la autoridad religiosa. La secularización es, ante todo, el resultado de una transformación en la autocomprensión del hombre. De una visión cosmológica se pasa a una visión antropológica en la cual el hombre se percibe como una subjetividad creadora (28).

El hecho de que el mundo secular se presente como enteramente mundano tiene consecuencias importantes. En primer lugar, más que definir el mundo en relación al hecho religioso, éste debe ser redefinido frente a lo profano. Y, en segundo lugar, la secularización plantea a la comunidad cristiana el desafío de vivir y celebrar su fe en un mundo no religioso.

El proceso de secularización posee en América Latina unas características peculiares. Este proceso alcanza a América Latina en la medida en que participa en la historia global de la humanidad. América Latina por la política va entrando en ese mundo consistente en sí mismo. En efecto, el hombre latinoamericano se percibe como dueño de su propio destino cuando participa en su propia liberación y, además, él se libera de la tutela religiosa de la lucha revolucionaria, pues la religión tiende a la conservación del orden establecido. Sin embargo, el ritmo del proceso de secularización latinoamericano es distinto del europeo, porque en América Latina se da un proceso

27. *Ibid.*, págs. 39-40.

28. *Ibid.*, págs. 98-100.

desigual y combinado y aquí existe la posibilidad de potencializar el cristianismo en favor de la liberación del hombre.

II. - LA VIDA CRISTIANA EN EL COMPROMISO POLITICO

La teología en tanto que reflexión crítica a la luz de la fe deberá ayudar a ver la forma como se integra una acción por un mundo más justo con una vida de fe. "Lo que mueve, en última instancia, a los cristianos a participar en la liberación de los pueblos oprimidos, es el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienada. Sienten muy claramente que no pueden pretender ser cristianos sin asumir ese tipo de compromiso" (29). Por tanto, la teología deberá explicitar los valores de la fe, de la caridad y de la esperanza contenidos en los compromisos históricos del cristiano.

1. Lo que se proponen los cristianos que participan en el proceso de liberación es crear un hombre nuevo (30). ¿A la luz de la fe, qué significa la lucha por una nueva humanidad? Para encontrar una respuesta, Gutiérrez explicita la relación que hay entre la salvación y el proceso de emancipación a lo largo de la historia.

Gutiérrez parte del hecho de la vocación única a la salvación, es decir, de la convocación de todos los hombres a constituir la comunidad salvífica, la Iglesia (31). La respuesta a la salvación se da en la existencia humana concreta según se entregue el hombre a crear una fraternidad entre los hombres o se repliegue culpablemente sobre sí mismo (32). "Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora" (33).

29. *Ibid.*, pág. 189.

30. *Ibid.*, pág. 193.

31. *Ibid.*, págs. 102-106.

32. *Ibid.*, pág. 197.

33. *Ibid.*, pág. 108.

La salvación es algo que se realiza en su realidad concreta desde ahora, porque asume, transforma y lleva a su plenitud en Cristo a toda la realidad humana (34). Por eso la salvación en vez de desvalorizar este mundo le confiere un sentido y una consistencia propia. Porque salvación es, también, una realidad intrahistórica, conduce la historia a su plenitud. "No hay dos historias, una profana y otra sagrada "yuxtapuestas" o "estrechamente ligadas", sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento" (35).

Para ilustrar este enfoque unitario de la historia, Gutiérrez estudia la relación entre creación y salvación, y las promesas escatológicas.

Para Gutiérrez, la **creación** es presentada no como una etapa previa a la obra de salvación, sino como el primer acto salvífico (36). La creación es la obra de un Dios que actúa salvíficamente en la historia, y puesto que el hombre es el centro de la creación, ésta queda integrada en la historia que se construye con el esfuerzo humano (37).

La Biblia liga, casi hasta la identidad, el acto creador con el éxodo de liberación de la esclavitud de Egipto. Creación y liberación de Egipto son un único acto salvífico. Pero la liberación de Egipto es un acto de ruptura con una situación de miseria y de inicio de la construcción de una sociedad más justa y fraternal (38). En el desierto Dios le da por misión a Israel establecer la justicia (39).

El éxodo es la marcha hacia la tierra prometida donde será posible establecer una sociedad libre de la miseria y de la alienación.

34. *Ibid.*, págs. 197-198. Cfr.: J. L. SEGUNDO, **Nuestra idea de Dios**, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970, págs. 51-59.

35. *Ibid.*, pág. 199.

36. *Ibid.*, pág. 201.

37. *Ibid.*, pág. 202.

38. *Ibid.*, págs. 203-204. "El motivo bíblico del Exodo es mencionado con frecuencia impresionante en los documentos actuales de América Latina. La conexión entre 'liberación de Israel y hora de América Latina' es hecha como referencia al actual proceso de liberación" (H. ASSMAN, **Teología de la liberación**, pág. 17).

39. *Ibid.*, págs. 205-206.

En todo proceso el hecho religioso aparece como el sentido profundo de toda la narración: Yahvé libera políticamente al pueblo judío para hacerlo una nación santa (40). La obra salvadora de Cristo se inscribe en este movimiento que liga salvación, creación y liberación social, porque la acción de Cristo es una liberación del pecado y de sus consecuencias de injusticia y de despojo. Creación y salvación están cristofinalizadas (41).

Esta consideración de la creación y de la nueva creación lleva a Gutiérrez a la siguiente conclusión: "Cuando se afirma que el hombre se realiza prolongando la obra de la creación por medio del trabajo, estamos diciendo que se sitúa, por este mismo hecho, en el interior de un proceso salvífico englobante. Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y formar la comunidad humana, es también, ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento. Muy concretamente, todo esto quiere decir que construir la ciudad temporal no es una simple etapa de "humanización" de "pre-evangelización" como se decía en teología hace unos años. Es situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana. Una reflexión teológica sobre el trabajo humano y sobre la praxis social debería partir de esta afirmación fundamental" (42).

Según Gutiérrez, el tema bíblico de las **promesas escatológicas** nos lleva a conclusiones convergentes. El tema de las promesas escatológicas es un tema central de la Sagrada Escritura y está vitalmente presente en la historia del pueblo de Dios (43).

Los profetas anuncian un reino de paz. Pero la paz supone el establecimiento de la justicia y la abolición de la opresión. Una espiritualidad desenfocada ha menospreciado el poder transformador que entrañan las promesas escatológicas. Esto, sin embargo, no quiere decir que las deba identificar llanamente con realidades sociales determinadas. La supresión de la miseria y de la explotación es un

40. *Ibid.*, págs. 206-207.

41. *Ibid.*, págs. 208-209.

42. *Ibid.*, págs. 210-211.

43. *Ibid.*, pág. 211.

signo de la venida del Reino, porque reino e injusticia social son incompatibles en Cristo (44).

La enseñanza que se desprende de lo que se acaba de exponer es que la salvación comprende a todo el hombre y a todos los hombres. La lucha por una sociedad justa entra por derecho propio plenamente en la historia salvífica (45). Cristo aparece así como el Salvador que, liberándonos del pecado, nos libera de la raíz misma de la injusticia social (46).

Para confirmar su interpretación bíblica, Gutiérrez acude a la Constitución Pastoral y a la **Populorum Progressio**. Aunque él reconoce que en la **Gaudium et Spes** se afirma que progreso temporal y crecimiento del Reino no se identifican sino que se relacionan estrechamente, sin embargo, insinúa, aduciendo el esquema previo de Ariccia, que el problema de esta relación quedó abierto (47). Para él, la **Populorum Progressio** dió un paso adelante al considerar el desarrollo integral como el tránsito de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, y al caracterizar esta situación infrahumana como situación de injusticia (48).

Gutiérrez ofrece, para concluir, la siguiente explicación de la relación entre progreso temporal y crecimiento del reino: "El crecimiento es un proceso que se da históricamente en la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. no estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador **es** crecimiento del reino, **es** acontecer salvífico, pero no es la llegada del reino, ni **toda** la salvación. Es realización histó-

44. *Ibid.*, págs. 211-226.

45. *Ibid.*, pág. 226.

46. *Ibid.*, págs. 236-238.

47. *Ibid.*, págs. 226-228.

48. *Ibid.*, págs. 231-232.

rica del reino y porque lo es, es también anuncio de plenitud. Eso es lo que establece la diferencia. Distinción hecha en una perspectiva dinámica que no tiene nada que ver con aquella que sostiene la existencia de dos "órdenes" yuxtapuestos, íntimamente ligados, o convergentes, pero en el fondo exteriores el uno del otro" (49).

2. Gutiérrez, en un segundo paso, se pregunta por el significado cristiano que adquiere la opción por la participación en el proceso de liberación social.

Para él, el Dios de la Biblia es un Dios cercano al hombre y que se compromete con su historia. Este acercarse de Dios al hombre llega a cúlmen en la encarnación del Verbo, donde Dios se manifiesta visiblemente al hombre y la humanidad de Cristo queda convertida en templo de Dios. La gracia ha convertido también al cristiano en templo de Dios. Más aún, puesto que algunos confiesan a Cristo sin saberlo explícitamente, todo hombre se ha convertido en templo de Dios. Por tanto, "desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios. Lo "profano", lo que está fuera del templo, no existe más" (50).

Si cada uno de los hombres que componen la humanidad es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres y en el compromiso por el progreso histórico de la humanidad (51).

En el Antiguo Testamento aparece con claridad la estrecha relación que existe entre Dios y el prójimo. Despreciar al prójimo y explotar al pobre es ofender a Dios. Más aún, conocer y amar a Dios es obrar la justicia para con el pobre y el humillado. El culto que quiere Dios es el que se realiza en los gestos concretos hacia los demás (52).

Por la encarnación del Verbo el lazo entre el prójimo y Dios se ahonda. En la parábola del juicio final se insiste en el amor que se

49. *Ibid.*, págs. 239-240. Los subrayados son del autor. "Una conclusión se desprende de todo lo anterior: el hombre se realiza y llega a su dicha cumpliendo su tarea en la historia... De aquí se desprende que toda historia que realice el hombre es historia de salvación. En la realización de los objetos que surgen de nuestra situación humana está nuestra salvación y nuestra dicha" (C. HERRERA, *Crisis y liberación*, Bogotá 1971, pág. 44).

50. *Ibid.*, págs. 244-250.

51. *Ibid.*, págs. 250-251.

52. *Ibid.*, págs. 251-254.

da en gestos concretos al prójimo. Amar al prójimo es una mediación *necesaria del amor a Cristo*, es amar a Cristo. Salvase es aceptar la comunión con Dios y la fraternidad con los demás hombres como el sentido último de la existencia. La caridad sólo existe en los gestos concretos de las relaciones interhumanas, porque el amor a Dios se encarna y se expresa en el amor humano a los demás. En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor (53).

Mas el prójimo no es solamente el pobre tomado individualmente, sino considerado en sus relaciones sociales, es decir, como clase social oprimida. Esto desprivatiza la caridad y le confiere un carácter político. "En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción" (54).

Esta perspectiva de la caridad como un participar en la lucha por la liberación de los hombres oprimidos comporta una espiritualidad de la liberación. Esta espiritualidad de la liberación estará centrada en una conversión a Dios en la conversión al prójimo, a la clase oprimida. La conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el oprimido. El compromiso solidario con el oprimido comporta una ruptura con nuestra manera de pensar burguesa y con el mundo cultural propio (55).

Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de la gratuidad del amor de Dios por nosotros que llena de gratitud toda nuestra vida. Sólo se ama cuando hay una entrega gratuita y sin condiciones al prójimo necesitado. La oración es una experiencia de gratuidad. Un cristiano comprometido con el proceso revolucionario tiene que encontrar una oración auténtica no evasiva ni separada del compromiso con el hombre. Esta gratuidad que permite encontrar con plenitud al prójimo, y en él al Señor, es la fuente de la alegría cristiana. Es una alegría que debe llenar toda la existencia, a pesar de las tensiones, de la lucha por la construcción de

53. *Ibid.*, pág. 254-264.

54. *Ibid.*, pág. 264.

55. *Ibid.*, págs. 265-269.

una sociedad justa. Todo este gozo no debe amortiguar el compromiso con el hombre que vive en una situación de injusticia. Por eso esta espiritualidad de la liberación estará en la línea del Magnificat y tendrá como punto de partida la espiritualidad de los "anawin" (56).

3. El compromiso por la creación de un hombre nuevo en una sociedad justa, supone una confianza en el futuro, porque es una acción abierta hacia nuevas posibilidades. ¿Qué aporta el cristianismo a la creación de este futuro? A este interrogante responde la noción de escatología como motor de una historia orientada hacia el futuro (57).

El redescubrimiento de la relación entre escatología y futuro de la historia ha llevado a una renovación de la teología de la esperanza. En esta teología aparece la escatología no como un elemento de la teología, sino como la clave misma de la comprensión de la fe cristiana. La Teología de la esperanza, en la que el pensamiento de Marx ejerce una cierta influencia a través de los trabajos de Bloch, se presenta como una respuesta a los problemas que plantea una praxis cristiana en el mundo (58). La teología de Moltmann es un ejemplo de esta corriente.

La visión escatológica se hace operativa y la esperanza se convierte en una fuerza creadora en contacto con las realidades sociales del mundo de hoy, dando origen a lo que se ha llamado la "teología política". La teología política de Metz, que toma en serio las dimensiones sociales del mensaje bíblico, es particularmente interesante en América Latina donde la comunidad cristiana va asumiendo compromisos políticos radicales. Gutiérrez critica a Metz, sin embargo, la insuficiencia de sus análisis de la situación concreta contemporánea, el corte abstracto de su reflexión y la falta de autocrítica a ciertos presupuestos de su propia concepción. Con todo, la teología de Metz representa un esfuerzo fecundo por pensar la fe teniendo en cuenta su dimensión política (59).

La preocupación por la liberación de los oprimidos nos lleva a preguntarnos por la actitud de Jesús frente a la situación política de

56. *Ibid.*, págs. 269-273.

57. *Ibid.*, págs. 275-278.

58. *Ibid.*, págs. 279-288.

59. *Ibid.*, págs. 288-297.

su tiempo. La existencia de Jesús fue menos apolítica de lo que nos han hecho suponer los libros sobre la vida de Jesús. En la relación de Jesús nos muestran que el amor del Padre va unido a la solidaridad de la ley y a un mesianismo nacionalista. Durante toda su vida pública Jesús se enfrentó a los grupos poderosos del pueblo judío y desenmascaró su hipocresía. Y Jesús muere en manos del poder político, después de un juicio político. Las connotaciones políticas de la acción de Jesús nos muestran que el amor del Padre va unido a la solidaridad con otros hombres y se opone inevitablemente a toda injusticia, privilegio o nacionalismo estrecho (60).

La utopía se ha vuelto a emplear últimamente para expresar las aspiraciones al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres. La utopía significa una denuncia del orden existente y el anuncio de un orden social nuevo. Entre la denuncia y el anuncio está el tiempo de la praxis histórica. El pensamiento utópico lleva a una acción política, pero al mismo tiempo es verificado por ésta. La utopía es de índole racional, porque conduce a un conocimiento auténtico y científico de la realidad y a una praxis transformadora de lo existente. De aquí que se distinga de la ideología que cumple una función de conservación del orden establecido (61). Por tanto, la utopía es un factor de movilización histórica y de radicalidad de la transformación.

La utopía ayuda a precisar la relación entre la fe y la acción política. La fe y la acción política no entran en relación fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombres en una sociedad distinta, es decir, a través de la utopía. "La utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir, el de la creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria. Por esta razón, esa creación es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de todos los hombres con Dios, comunión que pasa por la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres. La fe anuncia que la fraternidad humana que se busca a través de la abolición de la explo-

60. *Ibid.*, págs. 297-309.

61. *Ibid.*, págs. 309-315.

tación del hombre por el hombre es algo posible, que los esfuerzos por lograrlo no son vanos, que Dios nos llama a ella y nos garantiza su plena realización, que lo definitivo se está construyendo en lo provisional. La fe nos revela el sentido profundo de la historia que forjamos con nuestras manos, al hacernos conocer el valor de comunión con Dios —de salvación— que tiene todo acto humano orientado a la construcción de una sociedad más justa, e inversamente nos hace ver que toda injusticia es una ruptura con él" (62).

Para Gutiérrez, la mediación de la utopía o proyecto histórico de creación de un hombre nuevo asegura que la liberación religiosa, incidiendo y enriqueciéndose en la liberación política, no caiga en el idealismo y la evasión. Esta mediación impide, al mismo tiempo, que en esta incidencia la liberación religiosa se traduzca en una forma de ideología política o en un mesianismo político-religioso (63).

El evangelio, don gratuito de Dios, no nos proporciona una utopía, porque ésta es obra humana. Pero no siendo el Evangelio ajeno al proyecto histórico, se implican mutuamente. En efecto, la revelación es el fundamento y la significación de toda existencia humana; y ese fundamento es testimonio y se hace historia concreta a través de la acción humana. De esta forma, la fe cristiana es un factor de liberación espiritual y de creación histórica (64).

III. - LA PASTORAL Y LA PRAXIS POLITICA

Después de considerar el significado del cristianismo para un compromiso de liberación social, Gutiérrez se plantea el problema de la misión y acción de la Iglesia en el mundo socio-político.

1. La afirmación de la posibilidad universal de salvación ha cambiado radicalmente la manera de concebir la misión de la Iglesia en el mundo. Este cambio de perspectiva supone un dejar de consi-

62. *Ibid.*, págs. 318-319.

63. *Ibid.*, págs. 319-320.

64. *Ibid.*, pág. 320. "La Iglesia tiene en la urgencia del Evangelio los gérmenes políticos del desarrollo y de la revolución, que muchas veces han sido sofocados por la sacralización" (Mons. MENDEZ ARCEO, *Desacralización para el desarrollo*, en *La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1968, pág. 277).

derar a la Iglesia como el lugar exclusivo de la salvación y orientarse hacia un servicio radical de los hombres (65).

Si la construcción de una sociedad justa se inserta plenamente en la historia salvífica, la Iglesia tendrá un papel propio que jugar en esta edificación de un hombre nuevo. El Vaticano II nos ha presentado a la Iglesia como sacramento universal de salvación, es decir, como la revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano.

La Iglesia tiene así una existencia no "para sí" sino "para los otros". La Iglesia no toma conciencia de sí misma sino a través de su contacto con el mundo (66).

A través de la Iglesia, el Señor se revela al mundo y lo saca del anonimato haciéndole conocer el sentido último de su devenir histórico y el tiempo de comunión de cada acto humano. Y al mismo tiempo la Iglesia es el mundo convertido a Cristo que se orienta al futuro prometido por el Señor (67).

Como comunidad sacramental, la Iglesia debe significar en su propia estructura interna la liberación del hombre y de la historia cuya realización anuncia. Más aún, la Iglesia tiene que empeñarse en orientar la historia hacia el reino de Dios mediante su participación activa en la construcción de un orden justo. Este es el fundamento eclesiológico de la ruptura con un orden social injusto y de la búsqueda de nuevas estructuras eclesiales en que están empeñados los sectores más dinámicos de la comunión eclesial (68).

El papel de la Iglesia no es sólo el de ejercer una crítica social, porque es una actitud demasiado intelectual. La Iglesia tiene que radicalizar el compromiso de los cristianos en la construcción de la historia. La comunidad cristiana que profesa una verdad "que se hace",

65. *Ibid.*, págs. 325-326. "La presencia de la Iglesia en el desarrollo de América Latina sólo tendrá sentido y eficacia en la medida en que forme parte de un esfuerzo total de presencia en el mundo" (Mons. H. CAMARA, *La Iglesia en el desarrollo de América Latina*, Madrid 1970, pág. 9).

66. *Ibid.*, págs. 326-334.

67. *Ibid.*, pág. 334.

68. *Ibid.*, págs. 335-336. "Nous tous, chrétiens, qui acceptons le Christ et prétendons le suivre, nous sommes appelés, para ce qu'il y a de plus profond dans notre mission de chrétiens, à entrer dans la lutte pour la libération totale de l'homme" (Mons. A. FRAGOSO Evenque de Crateus, Brésil), *Evangelie et révolution sociale*, Paris, Cerf, 1969, pág. 15).

debe ser un llamado a una participación activa en la construcción de un orden justo (69).

En América Latina la Iglesia debe situarse en un mundo en conflicto y en proceso de revolución social. Su misión se definirá frente a la revolución social. Sólo el rompimiento con el orden social injusto imperante y el compromiso por la construcción de una nueva sociedad, hará creíble el Evangelio al hombre latinoamericano (70).

La función crítico-política y de compromiso concreto en la construcción de una sociedad más justa depende de las situaciones concretas de cada región (71). Esto ha llevado a los cristianos Latinoamericanos a nuevas formas de compromiso.

Los movimientos apostólicos laicos han radicalizado sus opciones políticas. Estas opciones políticas son cada vez más de tipo revolucionario; lo que a menudo ha puesto a los movimientos apostólicos en conflicto con la Jerarquía y en crisis de ubicación dentro de la Iglesia. En muchos casos, incluso el proyecto de revolución social llega a sustituir el proyecto por el Reino (72). Pero nacen también nuevos movimientos y nuevas formas de vivir una tarea apostólica.

Se observa también la creación de grupos sacerdotales que están decididamente comprometidos con el proceso de liberación y que desean cambios radicales en las estructuras internas de la Iglesia y en las formas de presencia y de acción de la Iglesia latinoamericana.

69. **Hacia una teología de la liberación**, pág. 78. "La Iglesia, al menos en Latinoamérica, tiene necesidad de revisar su visión triunfalista de las cosas, tiene que expiar pecados de omisión" (Mons. H. CAMARA, **Para llegar a tiempo**, Salamanca, Sigueme, 1971, pág. 15).

70. **Hacia una teología de la liberación**, pág. 79. "La Iglesia no podemos decir que tenga un compromiso de liberación en América Latina, sino más bien, que la Iglesia es el compromiso de liberación en América Latina y en todas partes del mundo" (J. LOZANO, **El compromiso de la Iglesia en la liberación de América Latina**, en **Aportes para la liberación**, Bogotá, Presencia, 1970, pág. 98).

71. **Hacia una teología de la liberación**, pág. 79. "Que la pastoral tiene una vertiente política quiere decir finalmente que ella está llamada a fermentar una sociedad cuyas estructuras y centros de poder sirvan más y más a la justicia y a la fraternidad humana" (S. GALILEA, **La vertiente política de la pastoral**, en **La vertiente política de la pastoral**, Quito, Colección IPLA, 1970, pág. 15).

72. **Teología de la liberación**, págs. 137-141. "El lenguaje de la libertad, por tanto, corre siempre el riesgo de perderse. Pero esta es la única manera de ser fieles a nuestra condición de seres humanos, y el riesgo inevitable en la aventura de la fe" (R. ALVES, **Religión: opio e instrumento de salvación**, Montevideo, Tierra Nueva, 1968, pág. 257).

Esto les ha traído fricciones con los obispos. Son también numerosos los sacerdotes que toman una posición política personal y militan activamente en el campo político, con frecuencia en relación con grupos revolucionarios. Esto ha llevado a que se les considere en muchos sitios como elementos subversivos (73). Son muchos los que en esta opción por los oprimidos redescubren aspectos de su sacerdocio y de su tarea pastoral.

No todos los obispos están preparados para cumplir su función en la situación conflictiva latinoamericana. Pero hay entre ellos un redescubrimiento de su misión profética, que ha llevado a varios obispos de regiones explotadas a denunciar con energía las injusticias de que son testigos. Esto ha producido el que se les tache de marxistas y el que sean amenazados por grupos de extrema derecha (74).

Los compromisos de los cristianos latinoamericanos han suscitado textos que explicitan y esbozan un nuevo tipo de pastoral y de reflexión teológica. En estos documentos se reconoce la solidaridad de la Iglesia con la realidad latinoamericana y se trata de asumir la responsabilidad que le incumbe en la actual situación de injusticia y en las tareas presentes del continente. Un buen ejemplo de esto son los documentos de Medellín. En los documentos de los episcopados latinoamericanos y de grupos sacerdotales, la miseria y explotación que vive el hombre en América Latina es descrita como una situación de violencia institucionalizada y resultado de una situación de dependencia. En ellos no se habla ya de desarrollo sino de liberación. Porque esta liberación no se hará sin pasar por una profunda transformación de las estructuras, el término revolución social aparece en estos textos cada vez más frecuentemente (75).

2. Por ser sacramento activo de la salvación del mundo, la Iglesia tiene una misión de creación de la fraternidad humana (76).

La primera tarea de la Iglesia es la celebración gozosa de la Eucaristía. La Eucaristía es memorial de Cristo que supone una aceptación de la entrega total a los demás como sentido de la vida y es

73. *Ibid.*, págs. 141-145.

74. *Ibid.*, págs. 146-147.

75. *Ibid.*, págs. 147-171.

76. *Ibid.*, pág. 336.

acción de gracias por el amor de Dios que se nos revela en esos acontecimientos. La Eucaristía está ligada a la construcción de una real fraternidad humana, por lo cual no se puede desligar el sacrificio eucarístico del amor al prójimo. La fraternidad humana, que tiene su fundamento en la comunión trinitaria, es recordada y anunciada eficazmente en la Eucaristía (77). "Sin un compromiso real contra el despojo y la alienación, y en favor de una sociedad solidaria y justa la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él. Esto es algo que muchos cristianos en Latinoamérica sienten cada vez más cruelmente y los hace cada día más exigentes con ellos mismos y con toda la Iglesia" (78).

La Iglesia tiene un papel propio en la creación de la fraternidad humana implicada y significada en la celebración eucarística. Esta función varía según las circunstancias históricas. En América Latina quiere decir concretamente romper la alianza secular con la clase capitalista dominante y comprometerse en el proceso revolucionario que procura abolir la situación de injusticia y forjar un orden más humano (79). Esto debe llevar a la Iglesia a una tarea de denuncia de la actual situación y de anuncio de un nuevo orden social más fraternal.

La Iglesia debe hacer una denuncia profética de toda situación opresora y contraria a la fraternidad. Para esto es necesario que critique la sacralización de las estructuras opresoras a la que ella misma ha contribuido. Para no quedar en una denuncia simplemente de palabra, tiene que ir acompañada por gestos concretos y compromisos precisos. De esta forma, esa denuncia presentará en América Latina un cuestionamiento radical del orden establecido (80).

77. *Ibid.*, págs. 337-341.

78. *Ibid.*, pág. 341.

79. *Ibid.*, págs. 342-345. "Une Eglise que n'accepterai pas de se compromettre dans la lutte (celle dont parlent les encycliques) du peuple opprimé pour sa libération integrale, ne serait plus l'Eglise de Jésus-Christ" (Mons. A. FRAGOSO (Brésil), *Evangelio et révolution sociale*. Paris, Cerf, 1969, pág. 144).

80. *Ibid.*, págs. 345-346. "La pregunta: ¿es la 'teología de la liberación' una forma de 'Teología de la Revolución'? La respuesta parece evidente. En el sentido de la tematización 'descontextuada' de 'Revolución', con la que se extremó en muchos escritos europeos, ciertamente no. En un sentido al mismo tiempo más amplio y más concreto de preocupación con el proceso revolucionario, ciertamente sí. Dicho de otra manera: la 'Teología de la Liberación' busca reflexionar críticamente sobre la acción revolucionaria en su contexto amplio, como en su concretización circunstanciada, no interesándose en discutirla como entidad abstracta" (H. ASSMAN, *Teología de la liberación*, pág. 35).

Pero esta denuncia se realiza confrontando la actual situación con la realidad cristiana que se anuncia: la comunión con Dios y la comunión fraternal con todos los hombres. De esta forma el anuncio de la llegada del Reino a través de la Evangelización, es una fuerza personalizadora que ayuda a los hombres a tomar conciencia del sentido profundo de su existencia histórica. "El anuncio evangélico tiene pues una función concientizadora o, en otros términos, politizadora. Pero no se hace real y significativo sino viviendo y anunciando el evangelio desde dentro del compromiso por la liberación; sólo en la solidaridad concreta y efectiva con los hombres y clases explotadas sólo participando en sus luchas podemos comprender y hacer incidir en la historia esas implicaciones del mensaje evangélico" (81).

Esta dimensión concientizadora de la predicación del Evangelio debe llevar a una revisión total de la acción pastoral de la Iglesia. Esta acción debe ser dirigida primariamente a los oprimidos y no a las clases explotadoras. En esta acción pastoral los oprimidos mismos deben participar en la vida eclesial como agentes de esa acción pastoral (82).

Aunque las urgencias que se viven en América Latina pueden traer el peligro de convertir el Evangelio en una ideología revolucionaria, ocultar las incidencias políticas del mensaje evangélico es cerrar los ojos ante una implicación inevitable del Evangelio y hacerle el juego a las clases dominantes (83). Aun a riesgo de equivocarse, la Iglesia tiene que responder a los interrogantes que le plantean los signos de los tiempos y buscar una solución encarnada del mensaje evangélico en donde se produce el problema.

La fraternidad humana, fundada en nuestra situación de hijos de Dios se construye en la historia. Esta historia presenta hoy caracteres conflictuales que parecen oponerse a tal construcción. ¿Cómo vivir la caridad cristiana en medio de un mundo dividido en clases sociales antagónicas? Esto le plantea al cristiano el problema de la lucha de clases (84).

81. *Ibid.*, pág. 347-348. Cfr.: J. GIRARDI, *Amore cristiano e violenza rivoluzionaria*, en *Cristianesimo. Liberazione umana. Lotte di classe*, Perugia, Citadella Editrice, 1972, pág. 124 ss.

82. *Ibid.*, págs. 349-350.

83. *Ibid.*, págs. 350-351.

84. *Ibid.*, págs. 352-353.

La lucha de clases es un hecho cuyo reconocimiento no depende de nuestras opciones éticas o religiosas. La neutralidad en esta materia es imposible, porque aun la negación del hecho de la lucha de clases es tomar partido por los sectores dominantes (85).

El amor universal cristiano es una abstracción si no se hace concreto en la lucha por la liberación de los oprimidos. Amor universal es solidarizarse con los oprimidos buscando liberar también a los opresores de su ambición egoísta. Se ama a los opresores liberándolos de sí mismos, y por lo tanto, es necesario combatir contra la clase opresora en favor del oprimido. Combatirla eficazmente, pero sin odiarla, según el espíritu del Evangelio (86).

El hecho de la lucha de clases cuestiona también la naturaleza de la unidad de la Iglesia. La división en clases sociales existe también dentro de la Iglesia. Por eso hay que recusar el mito de que existe una "comunidad cristiana" y de que el sacerdote es el "hombre de la unidad", cuando existe una comunidad cristiana ficticia que pretende no ver las profundas divisiones entre los hombres. La unidad es un don de Dios y una conquista histórica del hombre, porque es el resultado de la superación de todo lo que divide a los hombres. En un mundo en conflicto, la Iglesia tiene que luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres. La auténtica unidad de la Iglesia pasa necesariamente por la opción de los oprimidos, porque optar por ellos es combatir lo que origina esta división social. En este proceso de lucha por el oprimido se irá formando una nueva unidad de aquellos que ponen en práctica el mensaje evangélico. En esta opción radical por el oprimido se están encontrando cristianos de diferentes confesiones y está naciendo así un nuevo tipo de ecumenismo. Por eso, empeñarse en crear un mundo más humano, puede señalar nuevos rumbos a la eclesiología (87).

85. *Ibid.*, págs. 353-356. Cfr.: J. GIRARDI, *Cristianesimo e lotta di classe*, en *Cristianesimo, Liberazione umana, Lotta di classe*, Perugia, Citadella Editrice, 1972, págs. 146-148.

86. *Ibid.*, págs. 357-358. "La revolución social que el mundo necesita no es el golpe armado, no son las guerrillas, no es la guerra. Es una mudanza profunda y radical, que supone gracia divina y un movimiento mundial de opinión pública, que puede y debe ser ayudado y estimulado por la Iglesia en América Latina y de todo el mundo. El odio no construye, y hay todo un mundo nuevo que construir" (Mons. H. CAMARA, *La Iglesia en el desarrollo de América Latina*, Madrid 1972, pág. 9).

87. *Ibid.*, págs. 358-362. "Tengo la impresión de que este tipo de solidaridad está creando hoy día más cercanía y afinidad entre los cristianos que las cercanías o afinidades de tipo confesional. Es decir que los cristianos 'revolucionarios' se sienten muy cercanos entre sí y muy lejanos de los 'revolucionarios' o de los 'desarrollistas' y viceversa" (N. OLAYA, *Unidad cristiana y lucha de clases*, en *Cristianismo y Sociedad*, Año VIII, n. 24-25 (1970), pág. 65).

3. En la conciencia cristiana se ha ido sintiendo la necesidad de dar un testimonio de pobreza en el mundo actual (88). Esto ha llevado a una precisión sobre el significado cristiano de la pobreza.

Pobreza es un término equívoco que puede designar la pobreza material o la pobreza espiritual. El término como pobreza material designa la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre. El término pobreza espiritual puede ser interpretado en el sentido de una actitud interior de desprendimiento de los bienes. Estas dos aserciones ordinarias del término pueden llevar a actitudes dudosas, como sería caer en un sentimentalismo respecto a la dignidad eminente de los pobres o de dar la impresión de erigir la pobreza como un ideal, lo cual resulta irónico para los pueblos que sufren miseria (89). Por eso es necesario precisar mejor la noción de pobreza cristiana.

La pobreza en la Biblia es concebida como un estado escandaloso atentatorio contra la dignidad humana, que degrada al hombre y ofende a Dios. La pobreza es la expresión pecaminosa de la negación a vivir la solidaridad entre los hombres y la comunión con Dios. Por eso, la pobreza es incompatible con el advenimiento del reino divino de amor y de justicia (90). Suprimir la pobreza es promover la solidaridad humana y encontrar a Dios.

La Biblia también habla de la pobreza como de una actitud espiritual concebida menos como un desprendimiento interior de los bienes de este mundo y más como una actitud de disponibilidad ante Dios, como infancia espiritual (91).

Para Gutiérrez, la pobreza cristiana tiene un sentido de solidaridad y protesta. Ser pobre cristianamente consiste en comprometerse solidariamente con aquellos que sufren miseria. Gracias a esta solidaridad se podrá ayudar a los pobres a tomar conciencia de la injusticia de su situación. El cristiano se hace pobre por amor y por rechazo de la pobreza (en cuanto carencia de bienes elementales), como Cristo asumió el estado del pecador por amor al pecador y re-

88. *Ibid.*, págs. 363-364.

89. *Ibid.*, págs. 356-369.

90. *Ibid.*, págs. 369-375.

91. *Ibid.*, págs. 376-381.

chazó el pecado. El cristiano asume la pobreza como un mal para protestar contra ella y buscar abolirla (92).

El pobre es hoy el oprimido y marginado por la Sociedad. Hacerse solidario del pobre significa estar dispuesto a jugarse la vida por la defensa de los derechos del pobre. La pobreza es así realmente un acto de profundo amor al pobre. Por tanto, concluye Gutiérrez, "la solidaridad y protesta de que hablamos tienen en el mundo actual, un evidente e inevitable carácter "político", en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor. En nuestros días y en nuestro continente, solidarizarse con el "pobre", así entendido significa correr riesgos personales —incluso poner en peligro la propia vida—. Es lo que ocurre a muchos cristianos —y no cristianos— comprometidos en el proceso revolucionario latinoamericano. Surgen así nuevas formas de vivir la pobreza, diferentes a la clásica "renuncia a los bienes de este mundo" (93).

Solamente solidarizándose con la liberación del oprimido y protestando de su pobreza, podrá la Iglesia predicar la "pobreza espiritual", es decir, la abertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios. Sólo así podrá cumplir realmente su función crítica en la sociedad y presentar en la sociedad actual un testimonio válido de la autenticidad de su misión (94).

IV. - CRITICA VALORATIVA

La "teología de la liberación" de G. Gutiérrez es fundamentalmente la presentación de una espiritualidad del compromiso sociopolítico del cristiano. Es una visión desprivatizadora de la espiritualidad y orientada a la praxis política. Los rasgos principales de esta espiritualidad son los siguientes:

En primer lugar, es una espiritualidad que parte de la experiencia de la realidad. Gutiérrez pretende mostrar cómo es posible una vivencia de fe desde el compromiso político. Basado en la experiencia de muchos cristianos latinoamericanos expresa la vivencia de la fe que se tiene cuando se entra en el mundo del oprimido a través

92. *Ibid.*, págs. 381-384.

93. *Ibid.*, pág. 385.

94. *Ibid.*, págs. 385-386.

de un compromiso radical del tipo político. Esto ha llevado a redescubrir aspectos profundamente dinámicos de su fe cristiana. Este punto de partida existencial y no a partir de principios abstractos es lo que ha permitido a Gutiérrez y a otros teólogos latinoamericanos el encontrar un enfoque original de visión del cristianismo.

En segundo lugar, es una espiritualidad de la mediación del pobre para hacer efectiva la salvación. Para Gutiérrez, la opción por Dios se hace en la opción por el pobre. A Dios lo encontramos en la solidaridad con la clase social explotada, porque conocer y amar a Dios es obrar la justicia para con el pobre. El culto que Dios quiere es el de los gestos concretos hacia los oprimidos. Esta intuición fundamental de la teología de la liberación es profundamente bíblica e intrínsecamente dinámica. La caridad para con el prójimo aparece no como simple expresión de la caridad para con Dios sino como su cumplimiento y realización.

En tercer lugar, es una espiritualidad de la caridad entendida políticamente. Para la teología de la liberación, el prójimo no es tanto el pobre considerado individualmente, sino considerado en su situación de clase social oprimida. Esto desprivatiza la caridad y le confiere un carácter de compromiso político por la transformación de una sociedad estructurada más justamente. La política aparece así como el campo propio de una caridad de solidaridad con el pobre. Este enfoque de la teología de la liberación ha llevado a una revalorización de lo político en los grupos cristianos más dinámicos de América Latina. Aquí encontramos otro gran valor de la teología de la liberación que ha hecho tomar conciencia de la importancia de las estructuras sociales en la existencia concreta del hombre y la necesidad de encarnar políticamente el servicio al prójimo.

En cuarto lugar, es una espiritualidad de la conversión a Dios en la conversión al mundo cultural del pobre. Para Gutiérrez, el cristiano hace realidad su conversión a la salvación asumiendo con todas sus consecuencias concretas el mundo del pobre. Para romper la mentalidad burguesa es necesario asumir las estructuras de la cultura de la pobreza, a ejemplo de Cristo. Este recalcar la importancia de lo estructural para el cristiano que quiera vivir la radicalidad del compromiso cristiano con la pobreza evangélica es uno de los aportes fundamentales de la cristiandad del Tercer Mundo.

En quinto lugar, es una espiritualidad de la gratuidad y de la disponibilidad absoluta. Impregnado de la experiencia de la gratui-

dad de Dios hacia el hombre, el cristiano responde con una entrega gratuita y sin condiciones al prójimo necesitado. Aquí encontramos reformulada y encarnada la indiferencia y la entrega total a que procuran llevar los Ejercicios de San Ignacio. La espiritualidad de Gutiérrez es profundamente ignaciana y quizás el compromiso de solidaridad con el marginado sea hoy el camino más válido para llegar a la experiencia fundamental de los Ejercicios.

En sexto lugar, es una espiritualidad de la contemplación en la acción política. Gutiérrez muestra cómo es posible hallar a Dios en la acción por la edificación de una sociedad más justa. Para él, la ortodoxia de la fe necesita de una ortopraxis verificativa. Por eso su espiritualidad tiende a convertirse en una pastoral y la celebración eucarística en una entrega de servicio político al prójimo oprimido como clase social.

Estas son las grandes líneas de la espiritualidad expresada en la obra de Gutiérrez. Y si ella no fuera más que el testimonio de la vivencia de fe de un cristiano comprometido políticamente no tendríamos grandes reparos que hacerle. Pero Gutiérrez presenta sus reflexiones como teología, es decir, como una reflexión científica sobre el compromiso de fe del cristiano con la liberación integral del hombre. Considerada como obra teológica aparecen algunas deficiencias en el pensamiento de Gutiérrez.

La primera es que Gutiérrez hace una mezcla de teorías económico-sociales con puntos de vista teológicos. Aun prescindiendo del hecho de que su interpretación del fenómeno del sub-desarrollo es incompleta y quizás no lo suficientemente crítica de sus presupuestos ideológicos marxistas, lo más grave que se percibe en la obra de Gutiérrez, como en la de buena parte de los autores de la liberación una sutil manipulación de datos teológicos en orden de corroborar una opción apriorica política (95). En el caso de Gutiérrez se parte de una

95. "Las divisiones más profundas en la Iglesia latinoamericana se definen hoy en relación a la diferencia radical de los proyectos históricos... Efectivamente ya existen amplios sectores cristianos que optaron por un proyecto histórico en términos bastantes radicales" (H. ASSMAN, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, págs. 180-181). Sobre el enfoque marxista de la teología de la liberación: cfr.: Mons. A. LOPEZ TRUJILLO, *La liberación y las liberaciones*, en *Tierra Nueva*, n. 1 (abril de 1972), págs. 15-19.

opción por el socialismo marxista (96). Aunque Gutiérrez concibe la teología como una hermenéutica crítica de la fe cristiana sobre la opción y la praxis política, sin embargo, al considerar atentamente la exposición de Gutiérrez aparece a veces más bien lo contrario: la opción política se convierte en la hermenéutica para interpretar algunos aspectos de la vida cristiana. ¿La posición que según Gutiérrez debe adoptar el cristiano respecto a la lucha de clases brota del Evangelio o de la interpretación marxista de la sociedad? ¿Es la utopía marxista la que hará operante al cristianismo en la sociedad actual? (97).

El segundo punto que necesita más precisiones en la obra de Gutiérrez es su concepción de la vocación única a la salvación. ¿Es la dimensión política del éxodo o más bien el misterio de la encarnación-resurrección de Cristo lo que rompe la dicotomía entre salvación religiosa y liberación histórica? ¿La explicación que da Gutiérrez a la relación entre el esfuerzo por construir un mundo más justo y el crecimiento del Reino está suficientemente matizada de forma que no parezca inclinarse por una unidad de identificación?

La tercera deficiencia es una mentalidad demasiado horizontalista en la concepción de la vida cristiana. Decimos mentalidad, porque la obra de Gutiérrez nos muestra que él es un hombre de fe y hay frases que subrayan la verticalidad, pero su tematización teológica del compromiso cristiano en el mundo le ha concedido en general

96. En cuanto a la relación marxista-cristianos, se podría oponer marxismo-cristianismo, pero no tanto marxistas y cristianos. No veo por qué hay que dividir en dos familias a marxistas y cristianos —yo sé que de hecho se da así, o sea que no lo ignoro—. Por eso es parcialmente cierta la proposición. Pero el proceso está llevando, no tanto a que los cristianos colaboren con marxistas, sino a una confluencia mucho mayor. Hay también una forma de colaboración al interior de nosotros mismos, que es la de mi fe cristiana con mi marxismo. Sería un error creer que por un lado hay cristianos que tienen fe y por otro marxistas que tienen acción política. La acción política es mucho más sintética; está hecha por el hombre concreto que puede ser cada vez más científicamente marxista, y sin embargo también como cristiano recibirá, en esa utopía marxista, una influencia de su fe" (*Marxismo y cristianismo*, pág. 29).

97. "No podemos decir desde ahora cómo van a ser las relaciones fe-marxismo, porque lo que las modificará constantemente será el tipo de acción política. En todo caso el encuentro será al nivel de la utopía y allí entonces recuperaremos algo de esa visión del diálogo sobre el humanismo" (*Marxismo y cristianismo*, pág. 27).

demasiado a la mentalidad secularista (98). Gutiérrez afirma querer tomar en serio el hecho de la secularización y presenta una teología de la secularización en categorías políticas (99), donde el encuentro con Dios tiende a reducirse al encuentro con el oprimido y donde el compromiso religioso con Dios parece convertirse en un compromiso político revolucionario (100).

El último punto criticable en la obra de Gutiérrez es su acentuación demasiado exclusivista de la acción de promoción humana que

-
98. "La secularización me parece ser un desprendimiento de la tutela religiosa, que, por etapas, es una pérdida de presencia de la religión, de lo cristiano, de la Iglesia (que es la que institucionalmente es el mundo cristiano) y finalmente de la fe en Dios. Pero, si lo separo así, por gradual que sea, es porque es posible que este bloque de desprendimientos de lo religioso, cristiano, Iglesia y fe en Dios no sea ineluctable. Y me parece que, allí, hay una acción posible, que permite entrar en forma tal que se haga que nuestro proceso de secularización desigual y combinado de América Latina descubra nuevas formas de sagrado. Es la desacralización, por un lado, pero, por otro, es la sacralización del conjunto de la existencia. La secularización saca lo sagrado del templo y lo pone en el corazón mismo de la historia. Partiendo de nociones profundamente bíblicas, y clásicas además, podemos ubicar el templo de Dios en la humanidad. El encuentro con Dios será fundamentalmente en el encuentro con el prójimo y así habrá una fe secularizada. Se acabarán elementos religiosos y sagrados de templos y rituales, y, sin embargo, habrá una fe muy activa y muy viviente" (**Marxismo y Cristianismo**, págs. 34-35).
99. "Habría por lo tanto que orientar la pastoral hacia una fe que va a descubrir este encuentro con Dios en el compromiso revolucionario, factor de secularización. Aquí hay una vida de fe, que hace que el compromiso revolucionario sea una razón de encuentro con el Señor. Y esto me parece interesante y diferente a lo europeo. El factor que secularizará en América Latina es un factor de acercamiento al hombre y una construcción de una sociedad justa. No hay nada más cristiano, desde el punto de vista de la fe, que construir una sociedad justa y encontrar a los hombres. Entonces, por allí hay una manera muy importante para nosotros en la acción pastoral. Si estamos en un proceso de liberación, tenemos que pensar nuestra vida de fe en función de ello. El gran factor secularizador en América Latina es el Compromiso revolucionario (aunque otros factores intervienen también fundamentalmente en ese). Este factor lleva al encuentro con los hombres. Por lo tanto, hay allí una pista para hacer vivir una fe activa y combativa en el factor mismo que está secularizando, no parándolo sino activándolo, porque esta fe, que llevaría a los hombres a comprometerse revolucionariamente, será una fe secularizadora. Si el gran elemento secularizador es el compromiso revolucionario y yo desde la fe lo propugno, lo activo, secularizaré cada vez más" (**Marxismo cristianismo**, pág. 35).
100. "La experiencia que el hombre religioso hace en el compromiso revolucionario es que él hace su vida. Durante mucho tiempo ha vivido una religiosidad muy complicada, porque su religiosidad es más bien que todo lo debe recibir, todo lo pide. Pero luego, al estar comprometido en un proceso revolucionario vive la experiencia de quien está haciendo las cosas. Repito que me parece que el gran factor secularizador en América Latina es el compromiso revolucionario. El verlo así, distinto, nos puede permitir una acción pastoral diferente" (**Marxismo y Cristianismo**, pág. 34). "El enfrentamiento marxismo-cristianismo hoy, en lo concreto, es muy grande, pero está centrado sobre todo en el pasado. Está centrado en una visión religiosa de la fe; es una visión muy religiosa o bien de la ciencia marxista o de la acción política. Creo que todos hemos comprobado que para mucha gente comprometida en lo político, el compromiso revolucionario comienza a aparecer como una especie de religión" (**Ibid.**, pág. 30).

debe llevar a cabo la pastoral de la Iglesia. ¿No lleva este enfoque el peligro de reducir la evangelización a la promoción humana? (101). ¿No se concibe la evangelización con un papel casi meramente "concientizador" de las posibilidades que el hombre posee en sí mismo? (102). ¿La nueva catequista liberadora, fruto de esta mentalidad teológica, no ejemplifica al máximo este reduccionismo semi-pelagiano de la evangelización? (103). ¿La Iglesia debe comprometerse con una revolución social de tipo marxista olvidando que ella es el sacramento de la concordia fraterna en la sociedad y el sacramento de la salvaguardia de los derechos trascendentes tanto de los pobres como de los ricos? (104).

Esta valoración de los aspectos positivos y negativos de la obra de Gutiérrez, extensibles en parte a la corriente de teología latinoamericana de liberación, muestra que se están tocando problemas teológicos muy complejos y a los cuales no se les pueden dar respuestas demasiado simplificadas. Por tanto, se precisa urgentemente en Latinoamérica un análisis teológico profundo que discierna cuidadosamente los elementos positivos y muy valiosos que posee la teología de la liberación. Estas intuiciones, que no han encontrado todavía su expresión acabada y que constituyen el primer aporte latinoamericano a la reflexión teológica universal, deben ser desarrolladas en armonía con la totalidad del mensaje cristiano y en comunión con la reflexión teológica pasada y presente— de la Iglesia universal.

-
101. "Se desfigura lamentablemente a Medellín cuando se identifica simplemente 'evangelización' y 'promoción humana', asignándosele a la Iglesia la tarea primaria y exclusiva de promover la liberación histórica (socio-económica y temporal) del hombre. No es esa la misión de la Iglesia, ni es ese el sentido verdadero de la liberación cristiana" (Mons. E. PIRONIO, **La Iglesia que nace entre nosotros**, Bogotá Indo American Press Service, 1970, pág. 72).
102. En la mentalidad liberacionista existente hoy en América Latina hay un gran influjo del método educativo propuesto por PAULO FREIRE: **La educación como práctica de la libertad**, Montevideo, Tierra Nueva, 1969; **Pedagogía del oprimido**, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
103. Por ejemplo, en el plan experimental para la enseñanza de la Religión en Colombia (1972) aparece una tendencia a reducir la Evangelización a una concientización de las posibilidades humanas con el fin de despertar un dinamismo de autosuperación. Cfr.: E. NEIRA, **Crisis de la enseñanza religiosa en Colombia?**, en *Revista Javeriana*, n. 394 (mayo 1973), págs. 325-343.
104. "Para muchos cristianos 'comprometidos' parece evidente, tanto la iniquidad estructural del 'status quo' y la consecuente necesidad de un proyecto histórico contrapuesto, como la amplia función colaboracionista de la Iglesia oficial y de sus sectores paralelos más condicionantes (las clases dominantes), en relación a este proyecto histórico inicuo. Este tipo de juicio determina su opción por un proyecto histórico contrario y su pedido de que la Iglesia oficial se defina por él" (H. ASSMAN, **Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos**, Montevideo, Nueva Tierra, 1971, pág. 183).

