

Vilte Soria, José Lucas

**La salvación como proceso
de liberación total: aportes
soteriológicos de la teología
de Gustavo Gutiérrez**

**Tesis para la obtención del título de
posgrado de Magister en Teología**

Director: Duhau, Juan Bautista

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



[Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.](#)

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Trabajo final de Licenciatura Eclesiástica en Teología Dogmática
y
Maestría en Teología

La salvación como proceso de liberación total
Aportes soteriológicos de la teología de Gustavo Gutiérrez

José Lucas Vilte Soria, SDB
Dr. Juan Bautista Duhau

Mendoza, 2024

Índice

Índice...	1
Siglas y Abreviaturas.....	4
INTRODUCCIÓN GENERAL	6
1. <i>A modo de estado de la cuestión.....</i>	6
2. <i>Estructura de la investigación</i>	8
 PARTE 1: PROFUNDIZACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE SALVACIÓN COMO LIBERACIÓN EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA	 10
Introducción	11
I. La Escritura inspiradora de la teología de la liberación.....	12
1. <i>Nociones bíblicas fundamentales de la teología de la liberación</i>	13
1.1. <i>El Dios liberador del Éxodo y de la Alianza</i>	13
1.2. <i>Los pobres y la situación de pobreza que engendra muerte.....</i>	16
2. <i>El libro de Job y la gratuidad de Dios con el pobre.....</i>	22
II. La Tradición, fuente de la teología de la liberación.....	27
1. <i>El valor de la Tradición y la Teología de Gustavo Gutiérrez</i>	28
2. <i>Los Padres de la Iglesia dan fecundidad a la teología de la liberación</i>	32
3. <i>El principio calcedoniano de la teología de la liberación</i>	36
III. El Magisterio de la Iglesia abre caminos a una teología liberadora latinoamericana	40
1. <i>Concilio Vaticano II: La Iglesia como sacramento de salvación.....</i>	41
2. <i>Recepción y desarrollo de la doctrina conciliar en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla.....</i>	47
3. <i>Intervención y aportes de la Congregación de la Doctrina de la Fe: Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia</i>	57
IV. Aportes y críticas de diferentes teólogos a la teología de la liberación	64
1. <i>Los teólogos latinoamericanos pioneros de una nueva corriente Teológica</i>	66
2. <i>Reacciones diversas de los teólogos europeos a la teología de la liberación latinoamericana.....</i>	70
Primera recapitulación.....	74

PARTE 2: UNA MIRADA PROFUNDA DE LA SALVACIÓN COMO LIBERACIÓN INTEGRAL	80
Introducción	81
I. La teología es un lenguaje sobre Dios	83
1. <i>De pensar el misterio hacia una reflexión sobre la praxis a la luz de la fe.....</i>	83
1.1. <i>Teología como una palabra sobre Dios.....</i>	84
1.2. <i>Teología como reflexión sobre la praxis a la luz de la fe.....</i>	85
2. <i>Espiritualidad y método teológico</i>	87
2.1. <i>Espiritualidad de la liberación</i>	87
2.2. <i>Método teológico de la teología de la liberación</i>	88
3. <i>El punto de partida histórico</i>	91
II. Desde el reverso de la historia.....	92
1. <i>La irrupción del pobre en el contexto latinoamericano</i>	92
2. <i>El mundo del pobre. Los pobres constituyen un mundo</i>	94
3. <i>La opción preferencial por los más pobres. Una opción teocéntrica</i>	96
4. <i>Diálogo entre teología y ciencias sociales</i>	98
4.1. <i>De la fraternidad cristiana y lucha de clases a la fe y conflicto social</i>	104
4.2. <i>El conflicto en la historia.....</i>	108
III. Dar testimonio de la Resurrección	111
1. <i>Anunciar el Evangelio de Jesucristo</i>	112
2. <i>Reino y liberación. Alcance</i>	115
3. <i>Un doble acercamiento: el lenguaje profético y el lenguaje místico</i>	118
3.1. <i>El lenguaje profético.....</i>	119
3.2. <i>El lenguaje místico o contemplativo</i>	120
Segunda recapitulación	123
 PARTE 3: CRÍTICAS Y PONDERACIONES SOBRE LA SOTERIOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA	 131
Introducción	132
I. La soteriología y el lenguaje sobre Dios.....	133
1. <i>Diálogo salvación y liberación.....</i>	134
2. <i>Un método teológico liberador.....</i>	135

3. <i>El aporte de la teología de la liberación y el enriquecimiento de las ciencias sociales</i>	137
4. <i>Algunos aspectos de discontinuidad soteriológica</i>	139
II. Aportes soteriológicos de la teología de la liberación	141
1. <i>La aspiración a la liberación emerge en un mundo convulsionado</i>	142
1.1. <i>Los signos de los tiempos</i>	142
1.2. <i>La fuente de la liberación se encuentra en las Escrituras</i>	144
2. <i>La teología de la liberación, el marxismo y la lucha de clases</i>	146
2.1. <i>Aportes y críticas de las Instrucciones magisteriales sobre la teología de la liberación, el marxismo y la lucha de clases</i>	147
2.2. <i>Consideraciones del tema</i>	150
3. <i>Jesucristo liberador del pecado y de la muerte</i>	155
4. <i>¿La única opción preferencial es por los más pobres?</i>	158
5. <i>Salvación trascendente o realización histórica de la liberación humana</i>	162
III. Liberar es dar testimonio de la resurrección	166
1. <i>La liberación es una tarea eclesial</i>	167
2. <i>El costo de ser una Iglesia de los pobres</i>	169
Tercera recapitulación	172
 CONCLUSIONES GENERALES	 175
Bibliografía.....	183
1. <i>Documentos y textos magisteriales</i>	183
2. <i>Fuentes primarias del autor estudiado</i>	184
3. <i>Obras monográficas</i>	186
4. <i>Artículos y contribuciones</i>	188
5. <i>Sitios Web</i>	190

Siglas y Abreviaturas

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	Concilio Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia <i>Ad Gentes</i>
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CEBs	Comunidades Eclesiales de Bases
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica
CRT	Centro de Reflexión Teológica
DV	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación <i>Dei Verbum</i>
EG	Exhortación Apostólica sobre el Anuncio del Evangelio en el mundo actual <i>Evangelii Gaudium</i>
GS	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia en el mundo actual <i>Gaudium et Spes</i>
LE	Carta Encíclica sobre el Trabajo Humano en el 90 aniversario de la <i>Rerum Novarum</i> , <i>Laborem Exercens</i>
LC	Instrucción sobre libertad cristiana y liberación <i>Libertatis Conscientia</i>
LG	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia <i>Lumen Gentium</i>
LN	Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación <i>Libertatis Nuntius</i>
NT	Nuevo Testamento
OA	Carta Apostólica en ocasión del LXXX aniversario de la Encíclica <i>Rerum Novarum</i> , <i>Octogésima Adveniens</i>
PD	Carta de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana <i>Placuit Deo</i>
PL	Migne, Jacques–Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus</i> , serie latina

PP	Carta Encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los Pueblos <i>Populorum Progressio</i>
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
RAE	Real Academia Española
SRS	Carta Encíclica al cumplirse el vigésimo aniversario de la <i>Populorum Progressio</i> , <i>Sollicitudo rei socialis</i>

INTRODUCCIÓN GENERAL

La presente investigación constituye el trabajo final requerido para la obtención de la Licenciatura Eclesiástica en Teología Dogmática y Maestría en Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba. Los objetivos generales de este estudio se orientan a identificar, desarrollar y exponer el aporte salvífico de la teología de Gustavo Gutiérrez al desarrollo del pensamiento soteriológico de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Asimismo, buscamos explicitar y mostrar cómo, en la perspectiva de Gutiérrez, la salvación se concibe como un proceso de liberación que considera al ser humano de modo integral.

1. A modo de estado de la cuestión

Desde una perspectiva de fe, Jesucristo es el salvador del hombre y de la historia. Entendemos que la salvación que Él ofrece no se limita únicamente al alma, sino que abarca a la totalidad del ser humano, inmerso en el proceso histórico. Esta salvación entraña la liberación total de todas aquellas estructuras de opresión y marginalidad que generan pobreza, exclusión y, en definitiva, muerte. Asumimos las palabras de Gustavo Gutiérrez, quien describe la salvación como la “acción gratuita de Dios en la historia, a la que lleva más allá de ella misma”.¹ En otro de sus textos, el autor sostiene que la salvación es liberación integral, ya que “partiendo de la liberación del pecado cubre las diferentes dimensiones humanas”.²

El tema central de nuestro trabajo es el aporte salvífico de la teología de Gustavo Gutiérrez al desarrollo del pensamiento soteriológico de la Iglesia. Este aporte está relacionado a la transición desde una concepción clásica de salvación hacia una concepción nueva, cosechada en América Latina después del Concilio Vaticano II, que entendió la salvación como sinónimo de liberación. La investigación se enfoca en los aspectos y aportes soteriológicos, en concordancia con la pregunta planteada por Gutiérrez: “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”.³ Nos interesa explorar el vínculo entre la salvación ofrecida por Jesucristo y la liberación de cualquier tipo de opresión en el contexto histórico de Latinoamérica a

¹ Gustavo Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», en *Teología de la Liberación. Perspectivas*, (Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴), 45.

² Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres. Confrontaciones* (Lima: CEP, 1986), 211.

³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, (Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴), 95.

partir de la segunda mitad del siglo XX. En consecuencia, la soteriología constituye el eje teológico de nuestro trabajo.

Más de 20 años atrás, al escribir una nueva introducción a su obra fundante, Gustavo Gutiérrez reflexionó –con una mirada retrospectiva– que “el proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron a esta reflexión teológica a hablar de la salvación en Cristo en términos de liberación”.⁴ Esta afirmación nos lleva a cuestionarnos: ¿por qué la salvación es liberación? ¿De qué viene a salvarnos y liberarnos Jesucristo concretamente? ¿Qué rol desempeña el ser humano en este proceso salvador? Estas y otras interrogantes nos acercan a la problemática soteriológica planteada por Gutiérrez en torno a la salvación como liberación.

Gustavo Gutiérrez, sacerdote nacido en Lima, Perú, el 8 de junio de 1928, desarrolló una sólida formación teológica, filosófica y psicológica en diversos países europeos. Participó en la última sesión del Concilio Vaticano II como asesor del Obispo Manuel Larrain, entonces presidente del CELAM. Entre 1967 y 1979 formó parte activa del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM y del Episcopado Peruano, participando de las reuniones preparatorias para la II Conferencia de Medellín, Colombia. Gutiérrez asistió a dicha Conferencia como teólogo experto y, posteriormente, colaboró en la preparación previa a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México. Durante la década de 1960, América Latina y particularmente Perú, experimentaron un crecimiento económico marcado por una profunda inequidad entre ricos y pobres. Al mismo tiempo, se produjeron grandes cambios sociales debido a las demandas populares que buscaban poner fin a siglos de pobreza y opresión, aspirando a una sociedad más justa y equitativa. En ese contexto adverso, Gutiérrez inició su reflexión teológica, la cual, con el tiempo, influyó positivamente en diferentes corrientes de pensamiento, como la teología feminista y la teología negra de la liberación, entre otras.⁵

La definición conciliar de la Iglesia como sacramento universal de salvación (cf. *LG* 48), abrió un camino para que la soteriología, en el contexto teológico latinoamericano, se desarrollara como una teología de la liberación. En primer lugar, seleccionamos a Gustavo Gutiérrez por su originalidad al hacer emerger una teología fruto del Concilio Vaticano II y de la lectura orante de la Palabra de Dios en confrontación

⁴ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

⁵ Cf. *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. por Michael T. Gibbons (Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015), s. v. «Gutiérrez, Gustavo (1928-)». Pontificia Universidad Católica del Perú, *Gustavo Gutiérrez: Profesor emérito del Departamento Académico de Teología* (Lima: PUCP, 2004), 19-23.

con la realidad latinoamericana, otorgándole un giro epistemológico al asumir la perspectiva del pobre.

En segundo lugar, elegimos al autor porque su teología es claramente soteriológica. Hablar de un compromiso liberador es participar activamente de la salvación de Jesucristo, la cual posibilita cambiar el rumbo de la historia desde una profunda mirada de fe, a favor de los más pobres especialmente.

Finalmente, consideramos que Gustavo Gutiérrez es una fuente inagotable de reflexión teológica. Conocer su pensamiento y, especialmente su teología, nos permite establecer un diálogo fecundo con otras teologías contemporáneas y sus respectivas perspectivas.

2. Estructura de la investigación

La presente investigación se estructura en tres partes claramente definidas, cada una con su metodología específica. Un breve esquema, nos permitirá comprender la globalidad del enfoque empleado.

En la primera parte, aplicaremos un análisis histórico-genético, mediante el cual rastrearemos la evolución del concepto de salvación hacia la categoría de liberación a través de los principales hitos que han inspirado esta reflexión teológica, como la Sagrada Escritura, la Tradición y los Padres de la Iglesia. En lo que respecta al Magisterio, se partirá del Concilio Vaticano II, y se analizará su recepción y desarrollo en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla. Asimismo, ofreceremos una introducción a la intervención de la Congregación de la Doctrina de la Fe respecto a la teología de la liberación. Se concluirá con una revisión de las contribuciones y críticas de diferentes teólogos a esta teología.

En la segunda parte, abordaremos el análisis e interpretación de textos seleccionados de la obra de Gustavo Gutiérrez, con especial atención a los pasajes centrales. En esta sección, se establecerán comparaciones, relaciones y formulaciones relevantes, además de identificar contradicciones y ambigüedades, con el propósito de esclarecer la concepción de salvación como liberación desarrollada por el autor. El propósito de investigar su obra es desentrañar su método teológico liberador, que a su vez constituye la base de su espiritualidad. Además, estudiaremos el fenómeno de la irrupción de los pobres en la historia desde la perspectiva de Gutiérrez, así como su análisis del conflicto en la historia y el diálogo con las ciencias sociales. Estos temas se evaluarán

teológicamente oportunamente. Finalmente, investigaremos el anuncio de la resurrección y del Reino de vida como una respuesta de esperanza ante la pobreza marginal.

En la tercera parte, realizaremos una crítica especulativa o sistemática, cuyo objetivo será valorar los aportes fundamentales de la teología de Gustavo Gutiérrez. Estudiaremos el diálogo entre la salvación y la liberación dentro de su método teológico. Nos aproximaremos al aporte de la teología de la liberación enriquecida por las ciencias sociales y consideraremos dos aspectos relevantes de discontinuidad en materia salvífica. Se valorarán los aportes soteriológicos de su teología, prestando atención al fenómeno de la aspiración a la liberación, la problemática del marxismo y la lucha de clases, la redención del pecado y la opción preferencial por los pobres como categoría fundamental. También analizaremos el nexo entre la salvación trascendente y la liberación histórica. Finalizaremos con una reflexión sobre la necesidad de una eclesiología diversa frente a la nueva etapa evangelizadora.

Para concluir, propondremos las conclusiones generales, que intentarán ofrecer una síntesis personal sobre los aportes, contrastes, valores y limitaciones de la salvación desde la perspectiva de la liberación de Gustavo Gutiérrez en el ámbito de la soteriología católica.

PARTE 1
PROFUNDIZACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL
CONCEPTO DE SALVACIÓN COMO LIBERACIÓN
EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Introducción

El documento más reciente sobre la salvación de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Placuit Deo* (PD),⁶ concluye expresando que “la salvación integral del alma y del cuerpo es el destino final al que Dios llama a todos los hombres” (PD 15). Con estas palabras también, iniciamos esta investigación profundizando en la salvación y el enriquecimiento progresivo que este concepto soteriológico ha experimentado en América Latina a partir de la reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez.

En esta parte del estudio, contemplaremos cuatro capítulos y una conclusión a modo de recapitulación de las temáticas abordadas.

El primer capítulo analiza los textos bíblicos que inspiran la soteriología de Gutiérrez. Comenzamos con las nociones bíblicas fundamentales, la liberación en el Éxodo y la Alianza de Dios con su pueblo. También profundizamos la preferencia fundamental de Dios hacia los pobres. Finalmente, abordamos el análisis de Gutiérrez sobre el libro de Job para demostrar que sólo Dios es pura gratuidad hacia sus hijos, especialmente los pobres. Este estudio introductorio se completa en la segunda parte de nuestra investigación.

El segundo capítulo se enfoca en la Tradición y nuestro objetivo es descubrir los aportes de la Tradición de la Iglesia a la evolución del concepto de salvación. Para ello, contemplamos el valor de la misma para la teología de Gutiérrez, incluyendo un estudio sobre los momentos en que el autor recurre a los Padres de la Iglesia en materia soteriológica. Finalmente, retomamos el Concilio de Calcedonia para explicar la analogía del “principio calcedoniano” con los tres niveles de liberación planteados por esta teología.

El tercer capítulo se enfoca en el Magisterio de la Iglesia y nuestros objetivos consisten, por un lado, en descubrir la evolución del término salvación a partir del Concilio Vaticano II hasta el empleo y uso como liberación en nuestro autor. Por otro

⁶ Tras la publicación de *Dominus Iesus* en el año 2000, diversos teólogos solicitaron a la Congregación para la Doctrina de la Fe una mayor profundización sobre ciertos aspectos tratados en dicha Declaración. En respuesta a esta petición, se emitió la Carta *Placuit Deo*, el 1º de marzo de 2018. Este nuevo documento sobre la salvación cristiana, dirigido tanto a los obispos de la Iglesia católica como a todos los fieles, sostiene que la salvación no puede limitarse simplemente a un mero mensaje, una praxis, una *gnosis* o un sentimiento interior. Cf. Luis F. Ladaria, «Presentación de la Carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana», acceso el 4 de septiembre de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180301_presentazione-placuit-deo_sp.html.

lado, presentamos el desarrollo magisterial del Concilio, Medellín y Puebla, siempre en relación con la dimensión de la salvación. Partimos de la gran apertura al mundo que significó este acontecimiento universal, enunciando la categoría de “sacramento universal de salvación”. También analizamos la recepción y el desarrollo del Concilio en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín y en Puebla; reflexiones que ocupan un lugar preponderante en la teología latinoamericana. Finalmente, abordaremos una aproximación desde la perspectiva de Gustavo Gutiérrez a las intervenciones y aportes de los documentos magisteriales *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*. Esta introducción a las Instrucciones servirá de preparación a la tercera sección de nuestra investigación general.

El cuarto y último capítulo, investiga los aportes y críticas de diferentes teólogos latinoamericanos y europeos a la teología de la liberación. Nuestro objetivo es contrastar la evolución del concepto de salvación como liberación en Gustavo Gutiérrez con otras miradas y posturas teológicas contemporáneas. Por ello estudiamos la concepción soteriológica de los teólogos latinoamericanos, así como las diferentes reacciones de los teólogos europeos frente a la teología de la liberación latinoamericana.

I. La Escritura inspiradora de la teología de la liberación

El Concilio Vaticano II abrió nuevas posibilidades para pensar la teología en América Latina. La teología de la liberación que surgió en esa atmósfera eclesial y en un contexto social específico de pobreza, encontró en la Biblia la fuente principal de inspiración. Nuestro autor, Gustavo Gutiérrez, aborda la fundamentación bíblica de la teología de la liberación en sus diversas obras y mantiene como punto de partida el concepto universal de salvación enunciado por Pablo en la Carta a Timoteo. “Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2,3-4). La teología de la liberación reconoce y considera la salvación como gracia, entendida como comunión con Dios y con todas las personas, asumiendo la realidad humana en su totalidad y buscando su transformación para que alcance su plenitud en Cristo.⁷

⁷ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 192.

En nuestro trabajo, nos referiremos al Éxodo y a la Alianza, como la experiencia liberadora de Dios en la historia. Desde esta perspectiva, la salvación implica concretamente la liberación de los pobres y la denuncia de los sistemas de opresión. Por ello, también abordaremos la situación de los pobres y la pobreza en los textos bíblicos. Finalmente, ofreceremos un breve análisis del libro de Job como experiencia vital para hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Dado que los temas se pueden abordar desde distintos enfoques, nos guían los acentos elegidos por Gustavo Gutiérrez.

A continuación, analizaremos las nociones bíblicas fundamentales que dieron origen a la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

1. Nociones bíblicas fundamentales de la teología de la liberación

Las nociones bíblicas fundamentales que subyacen en la teología de la liberación vinculan la salvación con la creación. Todas confluyen en la experiencia histórica de liberación del Éxodo y la Alianza. Este estudio manifiesta que el planteamiento de la salvación como liberación no brota de una elucubración teológica sino desde las mismas fuentes bíblicas. Si bien nuestra lectura no pretende ser un trabajo de crítica o exégesis bíblica, sin embargo afrontamos la lectura que hace Gustavo Gutiérrez de las Escritura para fundamentar su proyecto teológico.

1.1. El Dios liberador del Éxodo y de la Alianza

Una de las claves bíblicas de la teología de la liberación es el hincapié en la liberación de Dios a lo largo de la historia del Pueblo de Israel. A través de los diversos acontecimientos y epifanías de Yahvé salvador, Israel comprende que el mismo Dios que los libera de las opresiones y esclavitudes es el Dios creador. Dios, al crear al ser humano, le otorga la libertad para dominar la tierra. La creación es el primer acto liberador porque Dios crea con un principio y con un fin, y en los acontecimientos históricos manifiesta su poder salvador.⁸ Baste recordar que el segundo Isaías concibe la creación desde la perspectiva salvífica de Yahvé, al proclamar por ejemplo: “Esto dice el Señor Yahvé, que ha creado y desplegado el cielo (..) Yo, Yahvé, te he llamado en nombre de la justicia; te tengo asido de la mano, te formé y te he destinado a ser alianza de un pueblo, a ser luz de las naciones” (Is 42,5-6). También muchos salmos tendrán esta perspectiva creadora y salvadora al mismo tiempo.

⁸ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 196.

En el recuerdo retrospectivo de Israel como pueblo, nace la conciencia de un estado inicial y un estado final, donde acontece un cambio radical entre uno y otro a merced de la voluntad salvífica de Dios. Yahvé libera a Israel de la esclavitud en Egipto. La liberación es una acción política, donde los dirigentes egipcios temen ser absorbidos por el poder de los extranjeros y toman medidas extremas de dominación a través de la esclavitud. Pero también es una acción religiosa, como se presentará más adelante. Los extranjeros rompen con tal situación de despojo y miseria y aspiran a un nuevo mundo más fraterno y humano bajo la guía de Yahvé. El libro del Éxodo describe las extremas condiciones de esclavitud, caracterizada por “duros trabajos” impuestos, bajo una “dura servidumbre” (Cf. Ex 1,11.14). Estos hechos son diametralmente opuestos a la libertad otorgada por Yahvé en el acto creador. Los israelitas experimentaban la esclavitud en vez de la emancipación y autonomías propias conferidas por Yahvé.⁹

Ante la opresión y dominación que enfrentaban, el pueblo de Israel clamó a Yahvé en busca de liberación. Conforme al relato bíblico, a partir de las quejas de los esclavos israelitas, Dios escuchó los gemidos del Pueblo. En consecuencia, Yahvé llamó a Moisés y lo envió para liberar a su pueblo. Durante el Éxodo atravesaron diversas situaciones complejas, por lo que los israelitas se quejaron ante Moisés, queriendo retroceder a la antigua situación de dominación y esclavitud. Sin embargo, experimentaron un gradual proceso de asimilación. En dicho proceso, reconocieron que la tierra prometida representaba una mejora significativa, ya que proporcionaba el entorno adecuado para establecer una sociedad digna, libre de cualquier forma de explotación. La intención de Yahvé radicaba en promover a su pueblo desde un estado inicial de esclavitud hacia un estado final de libertad y prosperidad.

En concordancia con la perspectiva de Gustavo Gutiérrez, se puede afirmar que el Éxodo es el acontecimiento histórico y salvífico fundamental que da forma a la fe de Israel en el Dios creador y salvador.¹⁰

Ahora bien, Dios no solamente libera a los israelitas de la esclavitud, sino que también los redime, es decir, los eleva para ser una nación santa. Yahvé no es sólo el liberador, sino también el redentor, el *gôêl* de Israel (Cf. Is 43,14; 47,4; Jr 50,34). No puede pensarse el hecho religioso como algo separado de lo político, sino que ambos aspectos confluyen en un mismo movimiento. Es a partir de la situación vital de

⁹ Cf. Salvador Vergés, *Jalones para una Teología de la Liberación* (Bilbao: Mensajero, 1972), 15.

¹⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 196-199.

servidumbre y esclavitud que nace la súplica religiosa al Dios de la liberación. La antigua Alianza de Dios con los Patriarcas de Israel adquiere actualidad y continuidad en esta situación que sufre el pueblo. Recordemos que Dios hizo a Abraham la promesa de una nueva tierra y una gran nación (Cf. Gn 12,1-3; 15,1-16).

Dios tiene la iniciativa de establecer una Alianza de amor con su Pueblo. Esta Alianza, a su vez, fortalece y consolida a los israelitas en relación a los demás pueblos y los guía en su larga peregrinación desde Egipto. Durante ese proceso, experimentan la presencia viva de Yahvé en medio de ellos, protegiéndolos del poder del faraón. Esta experiencia provoca la estrecha unión entre las diversas minorías que configuraban la comunidad de Israel, al reconocerse íntimamente ligadas a su Dios liberador mediante una consagración especial. Por lo tanto, la liberación de Egipto y la Alianza deben comprenderse mutuamente relacionadas.¹¹

El proceso de liberación no es algo meramente mecánico. El pueblo de Israel debe cumplir su pacto de fidelidad y apropiarse conscientemente de la respuesta al Dios liberador. El desierto se convierte en el escenario simbólico de ese peregrinar desde una situación de opresión hacia una de liberación, siempre bajo la guía de Moisés y la protección de Yahvé, quien no sólo los libera de la esclavitud en Egipto, sino también de la idolatría a otros dioses y de toda infidelidad. En este caminar, Yahvé asiste, amonesta y acompaña a su pueblo incluso proveyéndoles el maná como símbolo de su presencia asistencial.

El paso por el mar Rojo es el acontecimiento de liberación por antonomasia y uno de los favores significativos rememorados en la Pascua judía. En ese acontecimiento, Yahvé se manifestó de manera extraordinaria con autoridad. El poder del faraón se vio limitado ante el poder absoluto de Yahvé salvador. De este modo, la opresión y la esclavitud quedaron sepultadas, y el dominio absoluto de Dios se reveló plenamente en la liberación final de su pueblo.

Es importante destacar el rol del hombre llamado a prolongar la obra creadora de Dios por medio del trabajo, así como la participación activa en el proceso liberador bajo la conducción de Moisés. En este vaivén entre creación y liberación, se puede entender que el hombre, mediante su trabajo, es quien forja una sociedad más justa y equitativa. “En Egipto, el trabajo se halla alienado, y lejos de edificar una sociedad justa, contribuye, más bien, a acrecentar la injusticia, a hacer mayor la distancia entre explotadores y

¹¹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 200.

explotados”.¹² Por tanto, el hombre al prolongar la acción creadora se sitúa en el centro del proceso salvífico de Yahvé abarcando a toda la humanidad y a toda la historia.¹³

En resumen, según nuestro autor, el Dios creador capaz de transformar el caos en cosmos, es el mismo que libera a Israel, llevándolo de la esclavitud a la liberación. Yahvé crea nuevamente a su pueblo, a partir de una Alianza que le confiere unidad y establece una relación personal entre el Pueblo y su Creador. Todo esto confluye en la celebración de la Pascua judía, como auténtico signo del acontecimiento máximo de liberación.

Asimismo, el ser humano no recibe pasivamente la salvación de Yahvé, sino que adquiere un rol protagónico en este proceso. Co-participa activamente de la creación mediante el trabajo y avanza enfrentando las vicisitudes del desierto bajo la guía de Moisés. A través de este rol activo, el ser humano conquista una morada donde puede vivir en libertad, cuidando y construyendo una sociedad justa y fraterna.

Con todo, la teología de la liberación no se enfoca exclusivamente en esta experiencia del Éxodo. Si bien abundan los textos en el autor y en otros teólogos sobre la liberación del Pueblo de Israel, cabe recordar que existen otros tópicos medulares en esta teología que no conviene dejar de lado:

“Esa presencia del Señor y su don de la comunión plena da unidad a un proceso de liberación cuyos aspectos –y diferencias entre ellos– no podemos descuidar. En esta perspectiva el Éxodo es en verdad relevante en teología de la liberación. Importancia que no conviene exagerar, sin embargo, porque otros temas y textos bíblicos tienen también un papel decisivo en esta óptica teológica”.¹⁴

El mundo de los pobres constituye una nueva perspectiva de aproximación a las Escrituras, en el pensamiento de nuestro autor:

“Desde el comienzo hubo otros aspectos capitales para nosotros, como por ejemplo la pobreza según la Biblia, punto al que se le dedican más esfuerzos, e incluso más páginas en nuestros escritos, que al tema del Éxodo”.¹⁵

1.2. Los pobres y la situación de pobreza que engendra muerte

La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez surge a partir de los pueblos dominados y clases sociales explotadas de América Latina. Esta situación de opresión que viven los pueblos de estos lugares hace que, a causa de la pobreza, las condiciones de vida sean cada vez más condiciones de muerte. A partir de esta situación, la teología

¹² Gutiérrez, *Teología...*, 202.

¹³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 203.

¹⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 176.

¹⁵ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 50.

de la liberación halla su fuente de inspiración bíblica en los textos que involucran a los pobres y las diversas situaciones de pobreza tanto en el AT como en el NT.

Los pobres y la situación de pobreza en la Biblia constituyen los temas más exhaustivamente estudiados en la teología de la liberación y se puede considerar que son la piedra angular de esta teología. El motivo es que la misma pobreza en Latinoamérica significa, en última instancia, muerte.¹⁶ Entonces, asumir el compromiso con los pobres y caminar con ellos en el proceso liberador es una tarea esencial y primordial de la teología de la liberación (Cf. Ga 2,9-10). Este es el primero de los tres ejes teológicos fundamentales que componen la obra de Gustavo Gutiérrez, los cuales son, el punto de vista del pobre, el quehacer teológico y el anuncio del Reino de vida.¹⁷

Para el autor, “toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana”.¹⁸ Apreciación que configura una óptica desde la cual Gutiérrez y la teología de la liberación van a leer e interpretar la Palabra revelada como motivación para aceptar la gratuidad de Dios salvador y anunciar los caminos de liberación de tal condición infrahumana.

Dado que la pobreza en la Biblia es un término polisémico, el autor hace un estudio sobre las dos nociones globales de pobreza y nos presenta su síntesis.

En primer lugar, la pobreza es un estado escandaloso, que no condice con la dignidad humana, contrario a la voluntad divina y, por tanto, conlleva un significado negativo. Los términos bíblicos *ébyôn*, *dal*, *anaw* y *ptojós* se emplean para hablar del pobre, reuniendo connotaciones degradantes para el ser humano, puesto que abarcan el sentido de indigente, débil y miserable. Los textos bíblicos utilizan un vocabulario que denota un rechazo explícito a esa condición paupérrima. Tal situación de pobreza no sucede por causas del destino o de la fatalidad, sino porque existen hombres victimarios y otros tantos, que son víctimas.¹⁹ En el AT los profetas son los primeros en denunciar estos abusos de autoridad y poder de los opresores (Cf. Os 12,8; Am 8,5; Mi 6,10-11; Is 3,14; Jr 5,27). También en el NT, el Evangelio de Lucas condena la opresión de los ricos hacia los pobres (Cf. Lc 6,24-25; 12,13-21; 16,19-31; 18,18-26).

Con nuestro teólogo, nos preguntamos las razones por las cuales la pobreza es vehementemente rechazada en las Escrituras. Primero, porque se contrapone a la religión

¹⁶ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 22.

¹⁷ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 20.

¹⁸ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 29.

¹⁹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 325-327.

mosaica, puesto que Moisés liberó a los israelitas de la explotación en Egipto y los condujo a una tierra donde pudieran vivir con dignidad. En la esencia misma del pueblo de Israel está el rechazo a la explotación servil. Segundo, porque la concepción de libertad adquiere forma simbólica en el culto religioso, en el cual se rememora la liberación de la esclavitud y la renuncia al dominio del faraón. Tercero, porque el mismo acto creador de Dios otorgó al ser humano la autoridad necesaria para ejercer un dominio sobre la tierra a través del trabajo digno. Como consecuencia, el trabajo alienado constituye una forma de esclavitud y por tanto, indigno. Y cuarto, como el hombre y la mujer son sacramentos de Dios, por lo tanto, oprimir al pobre se equipara a atentar contra Dios y a su vez, conocer a Dios es obrar la justicia con el ser humano.²⁰

La segunda noción global de pobreza que analiza Gutiérrez, se entiende como infancia espiritual. Dado que la pobreza es un término polisémico, en este caso adquiere un sentido más bien positivo. De hecho, la voz *anawin* refiere mayormente al pobre espiritual que se configura bajo la tradición del pequeño resto de Israel (Cf. Is 4,3; 6,13; 7,3. So 2,3). Aquí, el término pobreza se opone a orgullo y se propone como un ideal a alcanzar. El pobre, desde esta concepción, pone su confianza en el Señor porque con sus propias fuerzas no puede enfrentar la vida. La pobreza espiritual deviene en una condición de cercanía a Dios.²¹ Los salmos del AT son los que frecuentemente utilizan esta expresión como actitud religiosa (Cf. Sal 9,11; 10,14; 25,3-5; 25,10; 37,28).

El NT también exalta la pobreza espiritual en las bienaventuranzas. El evangelio de Mateo apunta claramente a este tipo de pobreza con el versículo “bienaventurados los pobres de espíritu” (Cf. Mt 5,3). El evangelista, propone entonces la condición de infancia espiritual o de pobreza fundamental para acoger el don de Dios. Este aspecto, no tiene que ver primeramente con la pobreza material, sino con esa actitud de necesidad y de carencia frente a la gracia de Dios. En cambio, la misma bienaventuranza en el Evangelio de Lucas, sugiere más el sentido de pobreza como estado escandaloso y reprochable. Esta acepción se comprende en un sentido más escatológico, pues son bienaventurados los pobres en un nuevo orden de justicia y una mayor fraternidad.²² Con todo, podemos ver que un mismo término, adquiere diferentes significados tanto en el AT como en el NT.

La conclusión del autor evidencia que proponer la pobreza enérgicamente rechazada por la Biblia como un ideal de vida y, al mismo tiempo, sugerir una pobreza

²⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 329-330.

²¹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 330-331.

²² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 333-334.

espiritual, es una contradicción absoluta. Ambas expresiones se contraponen semánticamente. Entonces, Gutiérrez ofrece una nueva síntesis del significado de pobreza desde la cristología.

Entre la pobreza escandalosa que es fruto de la opresión y la pobreza espiritual, como disponibilidad absoluta a Dios, existe la pobreza inspirada en el testimonio de Cristo Jesús, quien siendo rico se hizo pobre (Cf. 2 Co 8,9). El Hijo de Dios en la encarnación se hace hombre, asume toda la humanidad menos la condición de pecado. Cristo se empobrece, en solidaridad con nosotros para enriquecernos con su pobreza redentora. Jesucristo lucha contra el pecado –raíz de todo mal– y todo egoísmo, en última instancia contra todo lo que hace pobre material y espiritualmente a la humanidad. Desde esta nueva síntesis, la pobreza cristiana como expresión de amor, es solidaria con los pobres y, al mismo tiempo, denuncia la pobreza inhumana que, a consecuencia del pecado provoca la muerte. La pobreza se focaliza como un mal que debe ser rechazado y, por eso, su correspondiente denuncia. En conclusión, el autor propone que una correcta comprensión cristológica de la pobreza cristiana debe tener, por un lado, un sentido de compromiso y solidaridad con los pobres al punto de sufrir y sentir con ellos, y por otro, un sentido de denuncia profética de esa pobreza que es un mal con la consecuente lucha por su abolición.²³

En resumen, la pobreza del cristiano se manifiesta como una clara expresión de amor, en solidaridad con los pobres, y al mismo tiempo representa un reclamo y una denuncia de la pobreza que genera muerte. Desde una perspectiva soteriológica, la liberación se presenta como el camino salvador a través del cual, mediante la denuncia y la protesta, es posible escapar de la condición de pobreza, siempre y cuando exista una solidaridad concreta y real de hacerse pobre con los pobres y acompañar su lucha.

Ahora bien, ¿cómo llega el autor a precisar esta nueva síntesis bíblica sobre la pobreza, es decir, de solidaridad con el pobre y de protesta contra la pobreza?

Se destaca la cercanía de Dios en la primera Alianza, y en el anuncio de la nueva Alianza (Cf. Ez 37,27-28), donde se manifiesta el deseo divino de morar entre su pueblo. En los orígenes el encuentro entre Dios y el hombre ocurría en el monte Sinaí (Ex 19), lugar privilegiado de las manifestaciones de Yahvé. Con el tiempo, la presencia de Yahvé se hace más cercana a los israelitas, manifestándose en la tienda que Moisés colocaba fuera del campamento y donde hablaba con Dios para rectificar el camino o recibir

²³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 335-336.

instrucciones sobre la marcha (Ex 33,7-11). Esta situación de diálogo entre Moisés y Yahvé, se repite posteriormente con el arca de la Alianza (Nm 1,1). Tanto la tienda como el arca de la Alianza, denotan la voluntad de Dios de querer morar en medio del pueblo. El arca se instala en el templo de Salomón, por lo que ese lugar sagrado pasa a ser el corazón de Jerusalén y éste de Canaán, dando una gran significatividad al pueblo de Israel. El templo, con la connotación de casa y habitación, adquiere un sentido nuevo y profundo. Las dificultades aparecen cuando se avizora la imposibilidad de contener a Yahvé en un lugar, porque la presencia de Dios no puede estar ligada a una estructura material.²⁴

Con el anuncio de la nueva Alianza, Yahvé quiere estar presente en el corazón de cada uno de sus hijos e hijas:

“Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas” (Ez 34,26-27).

El anuncio de morar en el corazón humano alcanza su pleno cumplimiento con la encarnación del Hijo de Dios. El evangelista Juan, expresa que “la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros” (Cf. Jn 1,14). Cristo toma el lugar de la tienda, representa el arca de la Alianza y ahora es el nuevo templo de Dios. Del mismo modo, Dios se manifiesta visiblemente a través de la encarnación de su propio Hijo, en virtud del Espíritu Santo; el compromiso del Creador con la historia de la humanidad adquiere un rostro definido en Jesús. Bien consciente de esta realidad teológica, Pablo va a cuestionar “¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios?” (Cf. 1 Co 6,19). El teólogo peruano, concluye que en cada hombre y en cada mujer, más allá del credo que profesen, habita Dios.²⁵

Si cada persona es un templo donde habita Dios, entonces el trato que se realice a cualquier individuo es el trato para con Dios. Conocer a Yahvé, es decir, amarlo, consiste en propiciar relaciones justas entre los hombres, reconociendo en primer lugar el derecho de los pobres (Cf. Jr 22,13-16). Quien no reconoce a Dios en los hermanos, cualquiera sea, sobre todo en los pobres, realiza un culto puramente externo ampliamente criticado por los profetas.²⁶ Isaías, por ejemplo, denuncia que Yahvé no tolera más la falsedad y la solemnidad de los actos cultuales cuando se olvidan de la justicia, del derecho del oprimido y de la justicia para con el huérfano y la viuda (Cf. Is 1,10-17).

²⁴ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 228-230.

²⁵ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 230-232.

²⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 233-234.

Ahora bien, Jesucristo es quien lleva a plenitud esta justicia con el prójimo y, al mismo tiempo, el amor insondable hacia Dios. Con lo cual, la parábola del juicio final de Mateo se vuelve paradigmática para el abordaje que estamos profundizando (Mt 25,31-45), y es una de las fuentes bíblicas destacadas a la hora de hacer teología de la liberación. Dicha perícopa, relaciona directamente a Dios con el prójimo, a través de Jesucristo. Al respecto, el autor nos presenta un desarrollo relacionado, en primer lugar, con el acento puesto en la comunión y en la fraternidad, en segundo lugar, con la insistencia de que el amor se reviste de gestos concretos, y, por último, con la revelación de la necesaria mediación del hombre para llegar a Dios.²⁷

En el primer punto, Gutiérrez infiere que la salvación consiste en alcanzar la plenitud del amor, es decir ingresar en la forma de amor trinitario. Amar como Dios ama porque el que no ama, no conoce a Dios (Cf. 1 Jn 4,7-8). El camino para alcanzar la salvación o la plenitud es el amor mismo, que en definitiva es el fundamento de toda fraternidad. Por el contrario, la negación de la existencia humana, de servir a los hermanos, también es negarse a amar. En otras palabras, seremos juzgados por nuestro amor a los demás, por nuestra capacidad o incapacidad de crear mejores condiciones de fraternidad.²⁸ El texto bíblico del buen samaritano sigue esta línea de interpretación (Cf. Lc 10,29-37). El samaritano se acerca a la persona que está herida al borde del camino. No responde al ritualismo religioso de ayudar, cuanto a la compasión que experimenta en sus entrañas, manifestado en el verbo griego *σπλαγχνίσθη* que, literalmente significa «revolver las entrañas». Cuando se plantea la pregunta sobre quién actuó como prójimo, Jesús responde que el samaritano fue quien se acercó al hombre herido y lo convirtió en su prójimo.²⁹

En el segundo punto, Gutiérrez estudia la relación entre fe y obras, apoyándose en las Escrituras: “¿te enterarás de una vez, insensato, que la fe sin obras es estéril?” (St 2,20). Porque la caridad, el amor, se realiza mediante gestos concretos, dar de comer al hambriento, de beber al sediento, etc., es decir, con obras que establezcan vínculos humanos. La caridad no es algo externo, sino que es el mismo amor de Dios en nosotros y se encarna en nuestras posibilidades humanas de amar.³⁰ Las acciones que realiza el samaritano en favor del desamparado son múltiples porque la caridad exige acciones

²⁷ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 235-237.

²⁸ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 238.

²⁹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 237-238.

³⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 238.

concretas y creativas para con el hermano pobre. El samaritano demostró una fe grande, a través de pequeñas y variadas obras de amor.

Finalmente, el tercer punto reflexiona acerca de cómo la mediación humana es necesaria para llegar a Dios. “Si alguno dice: «Yo amo a Dios», y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (Cf. 1 Jn 4,20). Es preciso afirmar que el amor a Dios se expresa en el amor al prójimo. A Dios se le ama en el prójimo. Amar al hermano, a toda la humanidad, es una mediación veraz del amor concreto a Dios, es amar a Dios. En los hombres y mujeres, específicamente en los pobres y marginados es donde encontramos al Dios viviente. Una acción de amor, es una acción de amor hacia Dios.³¹

Al indagar cómo nuestro teólogo llega a articular esta nueva síntesis bíblica sobre la pobreza, concluimos que se aborda desde una concepción renovada, basándose en la acción de Dios en la Escritura. El punto culmen que Gutiérrez destaca es la encarnación del Hijo de Dios. En este anonadamiento, Jesucristo se une a los pobres como uno más, enseñándonos un camino redentor de solidaridad hacia los más desfavorecidos de la historia. Además, con su encarnación, habita en el corazón humano, de manera que toda expresión de amor hacia el prójimo se convierte en una manifestación de amor hacia Dios.

De esta manera, se vislumbra una acción concreta y creativa hacia los más pobres, los preferidos de Dios. Es precisamente esta gratuidad divina, la que llevará a Job a mantener su postura de fe, como analizaremos a continuación.

2. *El libro de Job y la gratuidad de Dios con el pobre*

Una aproximación al pensamiento teológico de Gutiérrez, puede llevar a preguntarnos el motivo por el cual el autor investiga el Libro de Job en relación a la teología de la liberación. Aparentemente, este texto bíblico no está relacionado con la tarea liberadora porque el Libro de Job se origina en la sabiduría judía, y no presenta como tal un hecho histórico liberador que pudiera fundamentar una teología de la liberación. Por esta razón, otros pasajes de la Escritura serían más inspiradores para la teología del autor. Sin embargo, este cuestionamiento se distancia no sólo del objetivo de esta reflexión teológica, sino también de la conexión vital que existe entre la vida cristiana y la Escritura en esta corriente teológica.³²

³¹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 239-240.

³² Cf. Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, (Salamanca: Sígueme, 1988²), 24.

En la obra que analiza el Libro sobre Job y en su lectura interpretativa de este texto bíblico, Gutiérrez busca evidenciar la absoluta gratuidad de Dios por todo el ser humano, y de modo especial por los más pobres y abandonados de la sociedad.³³ Para lograrlo, aborda la pregunta fundamental de cómo hablar del Dios amor en un contexto marcado por la miseria y opresión. En otras palabras, se plantea cómo anunciar el Dios de la vida partiendo de la situación sufriente de Job, para iluminar la realidad de Latinoamérica caracterizada por la marginación y la muerte derivadas de la pobreza y los sistemas opresivos.

La perspectiva adoptada por Gustavo Gutiérrez en su tesis es la cuestión del lenguaje acerca de Dios, específicamente en cómo hablar de Dios a partir de la experiencia límite del sufrimiento del inocente.³⁴ Con el fin de lograr esto, el autor examina las diversas doctrinas subyacentes que se debaten en el discurso del sufrido Job, así como en los discursos de Satán y en las confrontaciones con sus amigos.

En primer lugar, Gutiérrez destaca la “cuestión central del libro de Job: el sentido de la retribución y de la gratuidad en la fe en Dios, el actuar consiguiente”.³⁵ Para evidenciar las posiciones antagónicas entre la doctrina de la retribución y la auténtica fe fundamentada en la gratuidad, muestra cómo, desde el inicio del texto bíblico, Satán cuestiona a Yahvé sobre la actitud de Job hacia la religión judía.³⁶ El argumento sostiene que la adhesión de Job por la ley mosaica está motivada por interés. De fondo subyace la doctrina de la retribución que implica recibir bienes, salud, etc., a cambio de la fe en Dios.

Job sufre la pérdida de sus propiedades y afectos por la acción de Satán, pero a pesar de todo no maldice a Dios,³⁷ sino que se aferra gratuitamente en lo que él considera como la verdadera religión y la auténtica fe. Su lamento responde a su condición humana, pero su fe se mantiene incólume ante la adversidad y nunca renuncia a su creencia en el Dios providente. Su espera paciente en Dios demuestra, de forma paradigmática, que la verdadera religión es desinteresada. Así Job, se opone a la retribución que comparten también sus amigos a lo largo del relato.

³³ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 16.

³⁴ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 25.

³⁵ Gutiérrez, *Hablar...*, 35.

³⁶ “Respondió el Satán a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a Dios por nada? ¿No ves que lo has rodeado de protección, a él, a su casa y a todas sus posesiones? Has bendecido sus actividades y sus rebaños se extienden por el país. Pero trata de poner la mano en sus posesiones; te apuesto a que te maldice a la cara»”. Jb 1,9-12.

³⁷ “Yahvé replicó al Satán: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal. A pesar de todo, persevera en su integridad; y eso que me has incitado para que lo destruya sin motivo»”. Jb 2,3.

En segundo lugar, se destaca el intento de alivio que ofrecen los amigos al pobre desahuciado, quien ha experimentado el abandono de Dios. Ellos hacen todo lo posible por persuadirlo de que renuncie a creer en la supuesta gratuidad de Dios, y que abdique de su fe en Dios que, hasta el momento, lo ha sostenido. El propósito del autor es demostrar la universalidad del planteamiento de Job: “Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente no es un asunto que se limite al caso de Job, es un desafío para todo creyente”.³⁸

En tercer lugar, Gutiérrez identifica dos lenguajes posibles para hablar de Dios desde el sufrimiento: el profético y el contemplativo o místico. El primero se evidencia en el diálogo entre Job y sus amigos. Job llega a comprender que su propio sufrimiento no es el tema central, sino que lo que se cuestiona es la injusticia y el dolor que experimentan los inocentes y los pobres. El creyente tiene la responsabilidad de aliviarlos a través de la solidaridad. Este lenguaje se basa principalmente en la iniciativa de Dios para con el pobre de manera preferencial. El segundo lenguaje posible, es decir el místico, se encuentra cuando Job comprende que la justicia debe ser enmarcada dentro del horizonte gratuito del amor de Dios y no en términos de una retribución.

El sufrimiento experimentado por Job adquiere características universales y se asocia a los padecimientos de los pobres en todo el mundo. El lenguaje profético denuncia a aquellos que oprimen y provocan muerte al despojar de dignidad al pobre, convirtiéndolo en víctima inocente. Al mismo tiempo, esta denuncia se combina con una defensa de los pobres y marginados convirtiéndose en un camino hacia la liberación. Job se considera justo porque siempre ha buscado ser solidario con los pobres. Al reflexionar sobre su vida y examinar si su dolor tiene como causa el no haber atendido a los necesitados, se encuentra con que nunca ha faltado al precepto con los humildes de Yahvé. Para el autor, establecer la justicia y el derecho no es un milagro ni una intervención divina, sino más bien implica una intervención propicia de nosotros mismos en la historia, “supone liberar al pobre de la situación inhumana y de explotación en que vive”.³⁹

El segundo lenguaje es el místico, que implica la ulterior visión de Dios que experimenta Job y el cumplimiento de todas sus esperanzas. Existe una diferencia notable entre la fe de Job y la de sus amigos. Estos últimos discurren teológicamente sobre la

³⁸ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 47.

³⁹ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 95.

divinidad, es decir, hablan de Dios pero no con Dios como es el caso de Job, quien por fe, tratar con Dios mediante el diálogo, la queja y la confrontación. Gutiérrez resalta que estas características de la fe pertenecen a la creencia popular, pero que en el caso de Job alcanza un nivel audaz, al implorar la presencia de Dios ante el sufrimiento. Arraigado en su profunda fe, Job sabe que Dios conoce su absoluta inocencia. En otras palabras, su sufrimiento no es el resultado de una doctrina punitiva de retribución, sino que está circunscripto en los planes divinos absolutamente gratuitos.

“Job reconoce que Dios juzga el comportamiento humano, pero percibe que su misericordia es más grande que su justicia o, para ser más exacto, que la justicia de Dios se entiende solamente al interior de su amor primero y gratuito”.⁴⁰

En la ansiada y sufriente espera, Job se percibe a sí mismo vencedor en su confrontación con Dios, ya que confió en la fe y es consciente de la acogida que Dios le depara. Para Job, esta gratuidad del encuentro entre la libertad de Dios y de su criatura, es la misma gratuidad que impregna toda la obra de la creación; es el quicio del mundo. Según Gutiérrez, no se cree por algo ni por una recompensa, la razón para creer sin motivos radica precisamente en la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios que derrama su gracia con generosidad y abundancia sin esperar reciprocidad. Job experimenta un gozo indescriptible porque, si bien indirectamente conocía a Dios y, por gracia logra verlo,⁴¹ adquiere un conocimiento inmediato de la divinidad. Esto marca la plenitud de la vida para el creyente. En este punto, Job se rinde y capta un mundo nuevo donde libremente se somete a Dios no por resignación, sino por contemplación y amor. Job se reconoce una criatura ante Dios, su Padre.⁴²

Finalizando el resumen del análisis realizado por Gutiérrez, llegamos a la conclusión de que el Libro de Job no pretende encontrar una explicación definitiva al sufrimiento humano, sino que busca una respuesta a la pregunta de fe sobre cómo hablar de Dios desde el padecimiento del inocente. “La Biblia, el libro de Job entre otros, se refiere a dos lenguajes acerca de Dios, que adquieren su pleno sentido sólo cuando se encuentran, se desafían y nutren mutuamente”.⁴³ El lenguaje profético y el lenguaje místico o contemplativo, son los dos lenguajes que llevan a trascender el propio mundo e

⁴⁰ Gutiérrez, *Hablar...*, 125.

⁴¹ “Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos”. Jb 42,5.

⁴² Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 150-156.

⁴³ Gustavo Gutiérrez, «Hablar de Dios, en América Latina, desde los socialmente insignificantes», *Revista Latinoamericana de Teología* 22, n.º 65 (2005): 113.

ingresar en el de los pobres, entrando así en el camino de la gratuidad y también en la preocupación por su justicia.⁴⁴

El lenguaje profético permite acercarse a Dios quien muestra un amor especial hacia los pobres. Esta preferencia se basa en su condición de pobreza, es decir, en su vivencia de una situación inhumana que va en contra de la plenitud de vida que Dios desea para hombres y mujeres. El fundamento de este amor no está en el pobre, sino en Dios mismo, en la gratuidad y universalidad de su amor, que nada lo puede contener ni limitar. A través de este lenguaje profético, se denuncia la situación y las causas estructurales de injusticia y despojo que viven los pobres.

El lenguaje místico o contemplativo brota de la contemplación de Dios que privilegia especialmente a los pobres. No puede haber contemplación de Dios sin tener en cuenta la opción preferencial por los que sufren la carestía de modo extremo. “Creer en Dios y en la gratuidad de su amor lleva a la opción preferencial por el pobre (...)”.⁴⁵ En otras palabras, abrazar la voluntad de Dios es abrazar su misericordia y solidaridad con los pobres y oprimidos de este mundo.⁴⁶

Tanto el lenguaje profético como el contemplativo se necesitan mutuamente. La profecía sin la mística puede tornarse en hacer justicia por mano propia perdiendo de vista la dimensión de fe del obrar cristiano. La contemplación sin el lenguaje profético puede llevar a un intimismo perdiendo el contacto con la realidad y la historia. “Ambos lenguajes son necesarios y por tanto inseparables; es más se alimentan y se corrigen mutuamente”.⁴⁷

“Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no tener mordiente sobre una historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo”.⁴⁸

Para concluir, el planteamiento de la salvación como liberación hunde sus raíces en las fuentes bíblicas. Las Escrituras destacan la liberación de Dios a lo largo de la historia del Pueblo de Israel. El Dios creador es el mismo que libera a su pueblo y establece una Alianza, promoviendo la transición de la esclavitud hacia la libertad. En el camino recorrido, Yahvé decide morar entre los hombres por medio de Jesucristo. A través de la encarnación del Hijo, Dios habita en cada ser humano. Por lo tanto, el trato

⁴⁴ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 170.

⁴⁵ Gutiérrez, *Hablar...*, 171.

⁴⁶ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 171-174.

⁴⁷ Gutiérrez, *Hablar...*, 172.

⁴⁸ Gutiérrez, *La verdad...*, 85.

hacia el hombre y la mujer, es el mismo trato para con Dios. Además, el pobre y la situación de pobreza son el núcleo fundamental de la teología de la liberación. El autor, a través de una reflexión sobre la pobreza, alcanza una nueva síntesis bíblica cristológica. El cristiano se solidariza con los pobres haciéndose pobre como ellos, para cooperar en la denuncia profética de una pobreza que, en última instancia, genera muerte. Incluso más, el Libro de Job revela la gratuidad de Dios hacia los más pobres, son su opción preferencial. Gutiérrez demuestra cómo el sufrimiento de Job y la respuesta de Dios reflejan la gratuidad del amor divino. El planteamiento desemboca en las dos maneras que existen para hablar de Dios desde el sufrimiento de los pobres e inocentes. El lenguaje profético de denuncia, bien anclado en la realidad, y el contemplativo, para no perder la raíz divina del amor transformado en acciones concretas. Ambos lenguajes se nutren y se complementan uno al otro. Para cerrar este capítulo, podemos preguntarnos, ¿de qué otra fuente bebe esta teología liberadora?

II. La Tradición, fuente de la teología de la liberación

En el año 1986 el Papa Juan Pablo II extendió una invitación a los teólogos de la liberación para que continuaran con el don y la tarea de reflexionar sobre la fe en el contexto latinoamericano, manteniéndose siempre enraizados en la Tradición y en el Magisterio. Este importante suceso tuvo lugar más de 15 años después de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación, en el cual se plasmaron las intuiciones, reflexiones y estudios surgidos a partir del Concilio Vaticano II. La obra fundacional del autor representó un punto de inflexión en la reflexión teológica internacional debido al radical cambio de perspectiva que propuso.⁴⁹

La carta emitida por el Sumo Pontífice Juan Pablo II fue redactada después de la publicación de dos documentos orientativos de la Santa Sede, los cuales tenían como objetivo contribuir al discernimiento y a la reflexión teológica tanto de Gutiérrez como de los demás teólogos de la liberación. En un fragmento dirigido a los Obispos de Brasil, la misiva expresaba lo siguiente:

“En la medida en que se empeña por encontrar aquellas respuestas justas, –imbuidas de comprensión para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan eficaces y constructivas como es posible y al mismo tiempo consonantes y coherentes con las enseñanzas del Evangelio, la Tradición viva y del permanente Magisterio de la Iglesia–, estamos convencidos, nosotros y ustedes, de que la teología de la liberación es no sólo

⁴⁹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 50-51.

oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa –en estrecha conexión con las anteriores– de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en la época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van de la *Rerum novarum* a la *Laborem exercens*”.⁵⁰

Desde la perspectiva y espíritu de nuestro autor, la teología de la liberación inaugura “una nueva etapa” que en ningún caso debe descartar el sendero trazado por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. El propósito general de los teólogos de la liberación es proseguir el camino de la reflexión teológica eclesial, brindando respuestas nuevas a los desafíos contemporáneos relacionados con la salvación y la liberación de la pobreza en América Latina.

El Sumo Pontífice también invitaba a la teología de la liberación a estar en “estrecha conexión con las anteriores, de aquella reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario (...)”. Gutiérrez se ajusta plenamente a esta solicitud del Santo Padre y considera que la teología de la liberación se encuentra en plena continuidad con la más noble Tradición. Sin embargo, presenta una contribución novedosa al centrarse en la respuesta basada en la fe a los procesos históricos de América Latina que generan pobreza y muerte.⁵¹

Con el ímpetu de estar realizando “una nueva tarea”, nuestro autor expone algunos aspectos de su posición teológica basándose en los Padres de la Iglesia, entre ellos San Agustín, Tertuliano, Lactancio y Anselmo. También, vamos a explorar el principio calcedoniano que fundamenta la unidad sin distinción de las tres liberaciones que involucra este concepto soteriológico.

1. El valor de la Tradición y la Teología en Gustavo Gutiérrez

En primer lugar, es importante resaltar que el camino formativo recorrido por Gustavo Gutiérrez a lo largo de su vida se enmarca dentro de la corriente de la tradición más genuina de la Iglesia. Un breve repaso de su formación nos permitirá comprender este hecho.

Formado en medicina (1947-1950) y en Letras en la Universidad Católica del Perú. Estudió filosofía y psicología en la Universidad de Lovaina, Bélgica (1951-1955). Posteriormente en la Facultad de Teología de Lyon, Francia (1955-1959) donde obtiene

⁵⁰ Juan Pablo II, *Carta a la Conferencia Episcopal Brasileña* (9 abr. 1986), §5. En: Jorge Julio Mejía, «Mensaje del Papa a los Obispos brasileños», *Revista Controversia* 132, n.º 1 (1986): 91.

⁵¹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 50-51.

la licenciatura y, 25 años después, el doctorado en teología (1985). Mantuvo contacto directo con Yves Congar y M. D. Chenu. Completa sus estudios teológicos en la Pontificia Universidad Gregoriana (1959-1960) y finalmente en el Instituto Católico de París (1962-1963).⁵²

Su vasta formación teológica llevó a nuestro autor a adentrarse en los tratados de la teología clásica, de los cuales la teología de la liberación es deudora. No sólo se apoya en los Padres de la Iglesia y en la Tradición, sino también en diversos santos y teólogos de la Edad Media. Su formación variada, especialmente en el campo de la teología, lo sitúan dentro de la corriente tradicional de la Iglesia.

Indudablemente, el Concilio Vaticano II y su implementación gradual en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, particularmente a través del documento de Medellín, representaron un salto cualitativo de interpretación del legado teológico recibido, propiciando un nuevo modo de hacer teología en América Latina.

A continuación, realizaremos un breve análisis de la concepción teológica de Gustavo Gutiérrez con el fin de destacar los contextos específicos en los cuales recurre a la Tradición de los Padres. Finalmente, se explicará la opción por el compromiso liberador de los pobres.

La teología es un lenguaje sobre Dios.⁵³ En su reflexión, el autor sostiene que la teología es un esfuerzo por pensar el misterio divino, ya que se refiere a “un misterio que necesita ser dicho y no callado, comunicado y no guardado para sí”.⁵⁴ Dentro de la perspectiva de la teología de la liberación, lo primero es contemplar a Dios y luego, en un segundo momento, reflexionar sobre Él. La vida cristiana se configura como el primer acto, en el cual el misterio se revela a través de la oración y de la solidaridad con los pobres. Sólo después de este encuentro vital, esta vida puede inspirar un razonamiento, que representa el acto segundo. La distinción entre estos dos momentos constituye un elemento fundamental del método teológico según lo planteado por Gutiérrez.⁵⁵

Toda teología se origina a partir de un acto de fe, que no se limita sólo a un creer racional, sino vital. Este acto de fe se manifiesta al acoger las Escrituras en el seno de la comunidad eclesial y al poner en obras el amor hacia nuestros hermanos. El proceso que implica acoger la Palabra, hacerla vida y transformarla en un gesto hacia los demás es el

⁵² Cf. PUPC, *Gustavo Gutiérrez: Profesor emérito...*, 19-20.

⁵³ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 13. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 17.

⁵⁴ Gutiérrez, *Hablar...*, 13-14.

⁵⁵ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 17-19.

principio de la inteligencia de la fe. El principio *credo ut intelligam* de San Anselmo,⁵⁶ refiere a este servicio que la teología presta al primado de Dios y a la gracia de la fe, esforzándose por comprender. El seguimiento de Jesucristo implica tanto comprender la fe como su concreción en obras.

Por lo tanto, “una teología auténtica es siempre una teología espiritual, como lo entendían los Padres”.⁵⁷ La creencia y la comprensión se encuentran en una relación circular. Aquí observamos un primer recurso a la Tradición, en la línea de la necesaria fe para comprender de San Anselmo.

¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en un contexto de pobreza y marginación como sucede en América Latina? El autor formula esta pregunta de múltiples maneras en sus diversos textos. ¿Cómo podemos transmitir a los marginados y oprimidos el amor incondicional de Dios? La pregunta se relaciona también con lo que hemos desarrollado anteriormente sobre el Libro de Job. Estos son los interrogantes fundamentales de la teología que emergen en estas regiones, y seguramente también en otros lugares del mundo donde se experimentan situaciones de desgracia donde la pobreza impide el desarrollo pleno y libre de la vida.⁵⁸

La matriz histórica desde donde surge la teología de la liberación se halla entonces en la vida del pueblo pobre que busca reflexionar sobre su fe, a través de la interpretación de las Escrituras y mediante un seguimiento de Cristo en sintonía con los signos de los tiempos. Lo que pretende la teología de la liberación es profundizar la fe transmitida por la Tradición de la Iglesia, reflexionándola desde la experiencia vivencial y creyente, con un compromiso serio por la salvación que trae Jesucristo.⁵⁹

En América Latina, muchos son los testigos que se destacan por este compromiso liberador, entre los cuales sobresale Bartolomé de las Casas, quien denunció las atrocidades perpetradas por los colonizadores del siglo XVI contra los indígenas que habitaban estas tierras. Veamos pues, un ejemplo que nos acerca Gutiérrez de la convicción del misionero dominico en favor del indio y los pobres:

“Además, con hondura profética ve en el indio más a un pobre según el Evangelio que a un infiel. Por ello escribe al rey Carlos I de España que si la evangelización de los indios supone «su muerte y total destrucción, como hasta ahora ha sido, no sería inconveniente que Vuestra Majestad dejara de ser señor de ellos y ellos nunca jamás fuesen cristianos». Es decir, que

⁵⁶ “*Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*”. PL, CLVIII, 227.

⁵⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 21-22.

⁵⁸ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 18-19.

⁵⁹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 36-37.

más vale «indio infiel pero vivo» que «indio cristiano pero muerto». Con ello Bartolomé cuestiona, desde el Evangelio, todo el orden social y religioso impuesto en las Indias”.⁶⁰

Bartolomé de las Casas es uno entre tantos que, desde esta matriz cultural a través de la lectura de la Escritura y de su vivencia, buscaron brindar respuestas nuevas a las situaciones de sufrimiento y opresión de los aborígenes. Esa tarea se inició contemplando la realidad y denunciando el orden social y religioso que favorecía el genocidio.

Así como los mártires de la Iglesia primitiva dieron su vida por Jesucristo, de manera similar, muchas personas de bien testimoniaron con sus vidas el mensaje de Jesucristo en el contexto de América Latina. Nuestro autor sostiene que “el testimonio de todos ellos debe nutrir la vida de la comunidad cristiana latinoamericana hoy; él constituye uno de los afluentes de la gran tradición de la Iglesia en la que se inscribe toda sana teología”.⁶¹

Como se puede apreciar, en suma, no sólo corresponde a la teología reflexionar sobre las nuevas situaciones de pobreza, tomando como fuente primera la Escritura y la Tradición, sino que también, existe una conexión con estas fuentes a través del testimonio de personas que dieron su vida por la fe en Jesucristo, al igual que en los primeros siglos de la Iglesia.

La teología de la liberación surge en un contexto marcado por la pobreza y la marginación. Su objetivo es responder teológicamente a los cuestionamientos sobre el modo de proclamar al Dios de la vida a los más pobres e insignificantes de la historia. Gustavo Gutiérrez manifiesta que se ha debatido mucho sobre la “opción preferencial por los pobres”, tema que se analizará más adelante. No obstante, el Papa Juan Pablo II, en su Encíclica *Sollicitudo rei sociales* (SRS), deja en claro la centralidad de esta opción preferencial por los pobres y también la pertenencia inherente del mismo a la Tradición de la Iglesia, despejando cualquier duda de naturaleza ideológica:

“Entre dichos temas quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes” (SRS 42).

En conclusión, podemos afirmar que los fundamentos de la teología de la liberación están bien arraigados en la Tradición y en el Magisterio de la Iglesia. Desde la formación teológica clásica del autor, el testimonio de aquellos teólogos que entregaron

⁶⁰ Gustavo Gutiérrez, «¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas», *Iglesias, Pueblos y Culturas*, n.º 9 (1988): 17.

⁶¹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 39-40.

su vida por Jesucristo en estas tierras, el desarrollo teológico basado en las Escrituras y la opción por los más pobres, se evidencia una continuidad con la Tradición más auténtica de la Iglesia. Aunque el método teológico, las opciones fundamentales y los principios presentan una novedad que han encontrado ciertas dificultades dentro del Magisterio eclesiástico, siguen manteniendo esa continuidad con la Tradición. En todo caso, el proceso de reflexión y profundización, junto con todas las observaciones y contribuciones eclesiásticas como de diferentes teólogos, ha permitido el crecimiento de esta teología liberadora.

2. Los Padres de la Iglesia dan fecundidad a la teología de la liberación

El marco doctrinal del autor, persigue la búsqueda y fundamentación de la teología de la liberación como tal, y quiere continuar en la senda de la reflexión teológica de la Tradición, pero con aportes nuevos derivados del método teológico empleado.

En su labor teológica, Gustavo Gutiérrez recurre en ocasiones a los Padres de la Iglesia, haciendo referencia a figuras como Agustín y otros, según las necesidades específicas de su investigación. Cabe recordar también, que investigamos los elementos soteriológicos y el autor no examina en detalle dichos elementos en los Padres de la Iglesia. En cambio, recurre a ellos para ejemplificar o postular los principios clásicos de toda sana teología. Aunque su enfoque no se centra principalmente en la patrística, su formación teológica le permite partir de la Tradición de la Iglesia. De esta manera busca resaltar la deuda de la teología de la liberación en relación con la Tradición y subrayar la base desde la cual emergen nuevas respuestas ante los nuevos planteamientos.

¿Qué influencias agustinianas encontramos en los textos y cómo influyen en los desarrollos soteriológicos del autor? Gutiérrez recurre en gran medida a San Agustín (354-430) como una de las fuentes patrísticas fundamentales. Utilizando la célebre expresión “quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti”,⁶² la teología de la liberación explora el vínculo entre gracia y pecado, sagrado y profano, la acción divina y la acción humana. Gutiérrez destaca que se omitió esta expresión agustiniana en la redacción final del esquema de Ariccia,⁶³ el cual sirvió como base para la elaboración de la Constitución

⁶² “*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*”. Cf. Agustín de Hipona, *Obras completas de San Agustín XXIII. Sermones (3º) 117-183. Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas* (Madrid: BAC, 1983), 660-661.

⁶³ La discusión y estudio posterior del *Textus prior* o esquema de Zurich –base de la Constitución Dogmática GS– tuvo lugar en Ariccia (Italia), del 31 de enero al 6 de febrero de 1965. El 28 de mayo, el

dogmática *Gaudium et Spes* (GS) del Concilio. El contexto en el cual Gutiérrez recurre al santo de Hipona, remite a la discusión de la cuarta sesión conciliar, donde se debatió la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. El problema de la unidad de la historia frente a los dualismos sagrado y profano, acción divina y acción humana, conlleva el riesgo de trasladar la salvación al ámbito individual y espiritual, sin considerar que Jesucristo es el salvador de toda la historia. En resumen, el autor concluye que “el actual capítulo 4 de la primera parte de *Gaudium et Spes* no subraya con la misma fuerza que el esquema de Ariccia la unidad concreta e histórica de esos dos órdenes”.⁶⁴

La conocida expresión de Agustín –resalta nuestro autor–, manifiesta palpablemente el compromiso liberador que implica acoger en la historia el don del Reino de Dios y ponerlo en práctica, convirtiéndonos en copartícipes de la redención de Jesucristo. Gutiérrez y la teología de la liberación sostienen el “papel liberador y protagonista del hombre, señor de la creación y copartícipe de su propia salvación”.⁶⁵

En suma, el autor emplea intencionalmente la expresión de San Agustín con dos propósitos, por un lado, para dejar manifiesto que la redacción final del documento GS deliberadamente omitió la expresión agustiniana y, por otro, para justificar la participación activa del ser humano en la historia incluso en su propio proceso de redención. Siguiendo estas huellas, Gutiérrez emprenderá el camino hacia el polisémico término de liberación.⁶⁶

En otra obra de Gutiérrez, centrada en la teología espiritual, se vuelve a hacer referencia a Agustín: “Precisamente porque hay un anticipo de ese encuentro con Dios el movimiento de búsqueda puede empezar, según la conocida frase de Agustín: «No me buscarías si no me hubieses ya encontrado»”.⁶⁷ Sin embargo, es importante señalar que esta cita, tal y como la presenta nuestro autor, pertenece a Blas Pascal,⁶⁸ quien moderniza

Papa Pablo VI remitió el esquema a los Padres conciliares para su estudio y examen. En la Congregación general CXXXV del 24 de septiembre de 1965, se aprobó el esquema de Ariccia recibiendo el nombre de *Textus receptus*. El mismo consta de un prólogo y dos partes. Cf. Amparo Sánchez Fideli, «Progreso temporal y salvación cristiana en el Concilio Vaticano II y en el Magisterio de la Iglesia hasta 1986» (extracto de la tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1993), 34-35.

⁶⁴ Gutiérrez, *Teología...*, 217.

⁶⁵ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 220.

⁶⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 214-215.

⁶⁷ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, (Salamanca: Sígueme, 1998⁷), 104.

⁶⁸ “Por ello dirá San Agustín: «Busquemos como quienes han de encontrar y encontremos como quienes han de seguir buscando, porque cuando el hombre acaba entonces en verdad comienza» (*Sobre la Trinidad* 9,1). Y Pascal dará luego la fórmula clásica: «Consuélate, tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado» (*Pensamientos*, 553)”. Olegario González de Cardedal et al., *Introducción al Cristianismo* (Madrid: Caparrós Editores, 1994), 47.

el pensamiento agustiniano. A pesar de estas precisiones, ¿qué mensaje nos transmite desde el punto de vista de la salvación? Esta expresión agustiniana revela que en la búsqueda del encuentro con Dios existe ya un anticipo presente por gracia desde el comienzo del camino. Si aplicamos esta idea al pueblo creyente, implica que el modo de buscar la salvación siempre será a través de un anticipo otorgado por Dios que constituye tanto la fuente como el motor de ese proceso.⁶⁹

Gustavo Gutiérrez también recurre a otra expresión fundamentada en san Pablo y en san Agustín, la cual se cita como fundamento del proceso liberador en esta teología. Los hombres y las mujeres, dentro de las vicisitudes de la vida, deben crear las condiciones necesarias que les permitan ser “libres para amar”.⁷⁰ De esta manera, se comprometen en su propio proceso de liberación con el único propósito de amar a los demás con verdadera libertad. Cuando los seres humanos se encuentran dominados y oprimidos por la pobreza, pierden injustamente su libertad para amar de manera gratuita. La expresión “libres para amar” se basa específicamente en la célebre frase “ama y haz lo que quieras” de Agustín,⁷¹ cuando escribe a los Partos y destaca que la libertad es plena dentro de los marcos del amor. La libertad a la que el cristiano está llamado a vivir va más allá de satisfacer los deseos individuales y se hace plena con la vivencia de la caridad para con el hermano.⁷²

Los pobres de América Latina no son receptores pasivos de solidaridad ni tampoco exclusivamente víctimas, sino que están atravesados también por las dinámicas de la vida y de la muerte, por la gracia y el pecado, según Gustavo Gutiérrez. No sólo realizan el bien al que aspiran, sino también el mal como cualquier ser humano. En este contexto, el autor cita a Agustín para expresar que los pobres no están exentos de las motivaciones presentes en las dos ciudades agustinianas, señalando que también luchan entre el amor hacia Dios y el amor a sí mismos.⁷³ En palabras del santo:

“Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia”.⁷⁴

⁶⁹ Cf. Gutiérrez, *Beber...*, 103-105.

⁷⁰ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 32.

⁷¹ “*Dilige, et quod vid fac*”. Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín XVIII. Exposición de la Epístola a los Romanos y los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos* (Madrid: BAC, 1959), 304.

⁷² Cf. Gutiérrez, *Beber...*, 110.

⁷³ Cf. Gutiérrez, *Beber...*, 161-163.

⁷⁴ Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín XVII. La ciudad de Dios* (Madrid: BAC, 1958), 985-986.

Además, Gutiérrez recurre a otros Padres de la Iglesia para fundamentar la libertad en materia religiosa como un derecho de toda persona. En el fondo, se intenta desentrañar la necesidad de la libertad para alcanzar la verdad. La vida cristiana transcurre entre un Dios que llama y una persona que, en su libertad, responde. Esta tensión entre la verdad salvífica y la libertad ha presentado diversas vicisitudes en la historia de la Iglesia.⁷⁵ Con el fin de profundizar esta temática, el autor recurre a Tertuliano y a Lactancio, dos Padres de la Iglesia que defienden la libertad en materia religiosa.⁷⁶

Quinto Septimio Florente Tertuliano nació cerca del año 170, hijo de un centurión romano. Se desconoce tanto su procedencia como la edad en que se convirtió del paganismo al cristianismo. De formación jurídica fue presbítero en Cartago; sus obras pueden fecharse con seguridad entre el año 196 y el 212. Por su inclinación racionalista encontró en el montanismo una última autoridad espiritual que cubriera sus decisiones espirituales y radicales a las que aspiraba con fervor. La doctrina de Montano presentaba un cristianismo más purificado en base a un puritanismo ético. Para Tertuliano las revelaciones de los montanistas no se oponen de ninguna manera a la doctrina tradicional de las iglesias apostólicas. Solamente, esta doctrina ofrece una seguridad adicional y ayudan en la solución de las dificultades.⁷⁷

Tertuliano se destaca por defender con claridad los principios de la libertad en materia religiosa con fines apologeticos. Ningún culto debe ser impuesto por la fuerza y también, mantiene la convicción de la absoluta igualdad de los hombres antes Dios. En su obra *Apologeticum*, defiende el derecho a expresar la libertad religiosa con las siguientes palabras:

“Mirad no pertenezca también al título de irreligiosidad quitar la libertad de la religión, y prohibir la elección de la divinidad, de manera que no pueda adorar yo lo que quiero, y que se me fuerce a venerar lo que no quiero. Si un hombre no gusta de servicios, ni cortesías involuntarias, ¿cómo se puede agradar Dios de una forzada adoración?”.⁷⁸

También Lucio Cecilio Firmiano Lactancio (245-325) defiende el derecho de toda persona a manifestar su propia creencia. Tanto uno como otro fundamentan, desde sus convicciones, que la libertad es necesaria para poder tener acceso a la verdad.⁷⁹ Lactancio lo expresa así:

⁷⁵ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 156-159.

⁷⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 292-293.

⁷⁷ Ramón Trevijano Etcheverría, *Patrología* (Madrid: BAC, 1994), 116-119.

⁷⁸ Quinto Septimio Florente Tertuliano, *Apología contra los Gentiles en defensa de los Cristianos* (Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando S.A., 1927), 238.

⁷⁹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 156.

“La religión es la única cosa en que la libertad ha escogido su residencia. La religión depende por encima de todo de la voluntad. Nadie puede ser forzado a adorar lo que no quiere adorar”.⁸⁰

En resumen, nuestro autor recurre básicamente a tres Padres de la Iglesia en distintos contextos de sus obras, para demostrar que las perspectivas teológicas de la liberación están arraigadas en la Tradición de la Iglesia y que los argumentos de esta perspectiva teológica brotan de dicha Tradición. En particular, hemos destacado a San Anselmo, San Agustín, Tertuliano y Lactancio debido a su relevancia en el planteo salvífico que estamos analizando. Agustín, apunta a diferentes tópicos entre los cuales se encuentra el vínculo entre la acción divina y la acción humana en el propio proceso salvífico. Tanto hombres como mujeres son copartícipes en la obra redentora de Jesucristo, ya que la búsqueda de la salvación parte de un impulso otorgado por Dios desde el inicio, con el fin de amar a los demás con mayor libertad. En un contexto de pobreza y marginación, se dificulta el ejercicio del amor y se pierde la libertad para amar. Así, en la visión agustiniana, los seres humanos luchan entre las dos ciudades que habitan el corazón, debatiéndose entre el bien y el mal. Además, Tertuliano y Lactancio, arrojan luz a la perspectiva de la teología de la liberación en cuanto a la búsqueda de la libertad en materia religiosa, una libertad necesaria para alcanzar la verdad y liberarse del yugo de la opresión y la miseria.

3. *El principio calcedoniano de la teología de la liberación*

Gustavo Gutiérrez se apoya en el Concilio de Calcedonia para fundamentar un sintagma que resulta de gran relevancia en la teología de la liberación, al cual denomina “principio calcedoniano”. Este principio se relaciona con los cuatro adjetivos que describen las dos naturalezas de Cristo, tal como fueron proclamados en el Concilio celebrado en tierras griegas. Para comprender el significado de este concepto en la teología de la liberación, presentaremos un breve recorrido por los principales hitos que llevaron a la definición conciliar en Calcedonia.

Superados el arrianismo, el apolinarismo y el antiguo docetismo, surgieron nuevas herejías conocidas como precalcedónicas, entre las que se incluyen el nestorianismo, monofisismo y el monotelismo. Estas herejías, en un principio, no negaban ninguna verdad de fe, ya que aceptaban la encarnación de Dios en Jesucristo y la integridad plena

⁸⁰ “*Atqui religio sola est, in qua libertas domicilium collocavit. Res est enim praeter caeteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult*”. PL, VI, 1061.

de sus naturalezas, tanto la humana como la divina. Sin embargo, el meollo estribaba en cómo articular en la persona de Jesucristo el misterio de la unión y la vinculación humano-divina.

Es importante tener en cuenta que el ciclo de Concilios surgidos a partir de esta controversia, perseguía un fin soteriológico al buscar definir el dogma cristológico. El esfuerzo por establecer la precisa vinculación entre la naturaleza humana y la naturaleza divina en la persona de Jesucristo no sólo conducía a una cristología correcta, sino también, se delimitaba los contornos del dogma cristológico, logrando así la efectiva salvación del ser humano. En otras palabras, si no se obtenía una conjunción correcta de la unión hipostática, y alguna de las dos naturalezas en Jesucristo prevalecía por exceso o por defecto o se confundían entre sí, se corría el riesgo de que el concepto salvífico no alcanzara a la humanidad en su integralidad.

El Concilio de Éfeso, celebrado en el año 431, puso un énfasis claro en la unión del sujeto en Jesucristo, en oposición a la tesis de Nestorio, que argumentaba una unidad meramente moral de las dos naturalezas. La definición conciliar de *θεοτόκος* afirmó que María no sólo dio a luz a un hombre, sino a Dios. Sin embargo, la formulación conciliar tenía el riesgo de ser interpretada como monofisita, lo que implicaba negar la distinción real entre la naturaleza humana y divina en Cristo, dejando al ser humano privado de la salvación.

Dos décadas después, en el año 451, el Concilio de Calcedonia desestimó cualquier posibilidad de interpretación ambigua. El dogma cristológico alcanzó su punto culminante aunque no definitivo. Se afirmó la unidad del sujeto en dos naturalezas íntegras y perfectas, sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación. El Concilio de Calcedonia, al enfrentar el interrogante de qué es Cristo, pudo responder que es Dios verdadero y, simultáneamente, hombre verdadero, en quien la humanidad y la divinidad coexisten juntas sin mezcla y sin confusión. En la persona del Logos forman una sola unidad de ser y acción. Además, ante la pregunta de quién es Cristo, el Concilio pudo responder que es la única persona del Logos, es decir, la hipóstasis del Hijo en la Trinidad, que simultáneamente alberga la naturaleza divina y la naturaleza humana para llevar a cabo, a través de ella, la obra de la salvación. En síntesis, en Cristo convergen Dios y el hombre sin división ni separación, en la persona del Logos.⁸¹

⁸¹ Cf. Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 1998), 339-348.

Retomando el análisis del autor, Gutiérrez sostiene en diversas ocasiones que, debido al proceso histórico que se gestaba en América Latina, donde muchos cristianos luchaban por la liberación, la reflexión teológica latinoamericana comenzó a equiparar la salvación con la liberación.⁸² Esta afirmación, en su momento, no anticipó las profundas implicancias que tendría para el aporte soteriológico a nivel universal.

Hemos llegado a uno de los puntos cruciales de nuestra investigación. La reflexión soteriológica se propone examinar la perspectiva con la que Gustavo Gutiérrez comprende la salvación de Jesucristo. Principalmente explica que en estas tierras de pobreza y marginación, donde la miseria significa muerte, la salvación de Jesucristo también se entiende como liberación. Desde los albores de la reflexión teológica en América Latina, la noción de liberación incluía un enfoque integral, global, abarcando así toda la existencia humana.

El autor identifica tres niveles o dimensiones de liberación en Cristo:

En primer lugar, destaca la liberación de índole política y social, al tomar en cuenta las condiciones infrahumanas en las que los pobres de América Latina se encuentran debido a las situaciones de opresión y marginación económica y social. Sin embargo, Gutiérrez enfatiza que este camino, aunque crucial, no es suficiente para alcanzar una liberación integral.

En segundo lugar, se encuentra la liberación de orden ético y filosófico. En esta dimensión, se plantea la construcción de un nuevo ser humano, a través de una transformación personal que permita experimentar una profunda libertad interior frente a cualquier forma de servidumbre. Esta liberación juega un papel fundamental como vínculo entre lo político y lo religioso.

En tercer lugar, el autor refiere a la liberación de carácter religioso y teológico. En ella, se busca la liberación del pecado, que es la raíz última de toda servidumbre. El pecado, como ruptura del vínculo con Dios y con los hombres, sólo puede ser erradicado por la gracia de la salvación del Señor. Esta dimensión teológica guía a las otras dos hacia la consecución de una auténtica y legítima liberación, pues sólo la liberación del pecado logra disipar el mal de la injusticia social y de cualquier forma de opresión humana, reconciliándonos con Dios y con nuestros semejantes.⁸³

⁸² Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

⁸³ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 43-44.

Así como la fe de la Iglesia en Calcedonia afirmó la unidad del sujeto en dos naturalezas íntegras y perfectas, sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, así también, Gutiérrez afirmó la unidad sin confusión de los tres niveles de profundidad del concepto liberador. De esta manera, la teología de la liberación podía comprenderse como teología de la salvación. La fórmula de Calcedonia se convierte en una herramienta valiosa para Gutiérrez permitiendo distinguir, sin separar, la complejidad del concepto de liberación. Reducir la liberación a algunas de sus dimensiones ocasiona una distorsión del concepto y una superficialidad en la reflexión teológica de la teología de la liberación.⁸⁴

“Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes”.⁸⁵

El principio calcedoniano se erige como el fundamento teológico de la complejidad del concepto de liberación, ya que al considerar sus diversos niveles de profundidad, permite interpretarlo desde uno de ellos sin menoscabar los otros.

Nuestro autor recurre al Concilio de Calcedonia, porque allí encuentra una matriz y una distinción fundamental, al distinguir sin separar la unidad y la divinidad en Jesucristo. Este principio sirve al autor para fundamentar que, en teología de la liberación, es imposible separar la liberación ética, de la liberación política y mucho menos, de la religiosa. Separarlos sería reducirlos y empobrecerlos a tal punto de convertirlos en una ideología liberadora. Y, al revés, considerar la complejidad de la liberación permite profundizar entonces en el sentido de la teología de la salvación, porque no se puede liberar sin salvar, ni salvar sin liberar, teniendo en cuenta al mismo tiempo los tres niveles de significación del término.

En síntesis, la teología de la liberación marca una nueva etapa con sólidos fundamentos en la Tradición y los Padres de la Iglesia, respaldada por la formación teológica del autor y el testimonio de quienes entregaron sus vidas por Cristo en Latinoamérica. Si la teología es un hablar de Dios –sostiene Gutiérrez–, cómo anunciar al Dios de la vida en un contexto regido por la muerte. La opción preferencial por los pobres pertenece a la raíz de la teología de la liberación y es inherente a la Tradición de la Iglesia. A su vez, Gutiérrez recurre a Agustín, Tertuliano y Lactancio para enfatizar aspectos claves de la teología de la liberación, como la acción divina y humana en el

⁸⁴ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 45.

⁸⁵ Gutiérrez, *Teología...*, 224.

proceso de redención, la libertad necesaria para alcanzar la verdad y desarrollar sin dificultad la propia creencia, entre otros. Además, el principio calcedoniano destaca la imposibilidad de separar la liberación ética, política y religiosa en esta teología, permitiendo una comprensión profunda y renovada de la salvación, ya que liberar y salvar están intrínsecamente conectados en los tres niveles de significado del término. La teología de la liberación abogó siempre por una salvación integral y total del ser humano.

El Papa Juan Pablo II, en su carta a los Obispos de Brasil, exhortó a los teólogos de la liberación que la “nueva etapa” de la reflexión teológica latinoamericana estuviera en continuidad con el actual Magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia. A continuación, analizaremos el punto de inflexión que significó el Concilio Vaticano II en América Latina y las dificultades que tuvo que atravesar la teología de Gustavo Gutiérrez.

III. El Magisterio de la Iglesia abre caminos a una teología liberadora latinoamericana

A partir del Concilio Vaticano II, la teología en América Latina emprendió una reflexión sobre el significado de la salvación, orientándose hacia una respuesta que diera lugar a la liberación integral del ser humano.

El Concilio representó un acontecimiento de gran relevancia tanto para los cristianos como para la humanidad en su conjunto, al inaugurar una notoria apertura hacia el mundo. El Vaticano II principalmente “centró sus reflexiones sobre el tema de la Iglesia”,⁸⁶ definiéndola de manera dinámica como “sacramento universal de salvación” (LG 48). El énfasis principal no se dirigió hacia la estructura interna de la Iglesia, sino hacia su actuación soteriológica en el mundo.⁸⁷ Esta orientación propuesta por los Padres conciliares permitió priorizar la actuación soteriológica de la Iglesia en el contexto global mundial.

En el contexto de la realidad latinoamericana, caracterizada por la pobreza y marginalidad que afecta a tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes relegados, se planteó el desafío de cómo aplicar en estas regiones las principales definiciones del Concilio Vaticano II, particularmente en lo referente a la Iglesia como sacramento universal de

⁸⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 214.

⁸⁷ Cf. Otto Semmelroth, «La Iglesia como Sacramento de Salvación», en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, vol. IV/1 (Madrid: Cristiandad, 1973), 321 .

salvación. Esta cuestión dio lugar a un profundo estudio entre los teólogos locales, quienes se dedicaron a reflexionar tanto sobre el sujeto como el objeto de la salvación en Jesucristo, de los cuales la Iglesia actúa como sacramento. El Concilio Vaticano II proporcionó una fundamentación a estas indagaciones, y posteriormente, las II y III Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano en Medellín (Colombia) y Puebla (México) respectivamente, buscaron brindar respuestas a estos interrogantes.⁸⁸

1. Concilio Vaticano II: La Iglesia como sacramento de salvación

En la búsqueda de los elementos soteriológicos presentes en el Concilio Vaticano II, se observa que los comentarios clásicos no dedican un capítulo específico a la doctrina de la salvación. También, resulta notable que términos alusivos como “salvación”, “salvífico”, “redención” y otros, se encuentran dispersos en todos los documentos conciliares en su conjunto, tanto en contextos significativos como diversos. El Concilio ecuménico destacó de manera prominente el mensaje central de la salvación de la humanidad por medio de Jesucristo, quien es la “clave, el centro y el fin de toda la historia humana” (GS 10).

La explicación de la falta de una definición soteriológica en el Vaticano II, se encuentra en la perspectiva eclesiológica adoptada por los Padres conciliares. Al reflexionar sobre el origen, la naturaleza y misión de la Iglesia, los especialistas reconocen que las Constituciones sobre la Iglesia y sobre la revelación son los núcleos fundamentales de su teología. Esto implica que, por un lado *Dei Verbum* (DV) proporciona la clave hermenéutica trinitaria para comprender la concepción histórico-salvífica de la revelación; y, por otro lado, *Lumen Gentium* (LG), expone que la Iglesia es un misterio englobado en el proyecto universal de Dios Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3) y la obra santificadora del Espíritu Santo (LG 4).⁸⁹ Los Padres conciliares lo manifestaron de este modo en la Constitución dogmática sobre la divina revelación:

“Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo (Hb 1,1-2). Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (...). Por tanto, Jesucristo (...) con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros y, sobre todo, con su muerte y su resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna (DV 4).”

⁸⁸ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 247.

⁸⁹ Cf. Jesús Santiago Madrigal Terrazas, «Aproximación a la Soteriología del Concilio Vaticano II», *Almeriensis* 11, n.º 2 (2018): 217.

A pesar de que la asamblea ecuménica no aborda de manera explícita un tratado soteriológico específico, su opción fundamental continúa siendo la voluntad universal de salvación. Tal como nuestro autor lo expresa: “El Concilio Vaticano II no teme situarse en la línea de una franca afirmación de la voluntad universal de salvación y pone fin a las anacrónicas consecuencias teológicas y pastorales deducidas del eclesiocentrismo (...)”.⁹⁰ En consecuencia, a partir de la gestación de una nueva y necesaria eclesiología y, sustentándose en la visión trinitaria de la Iglesia, el Concilio enfatizó en múltiples ocasiones que la Iglesia es “sacramento universal de salvación” (*LG* 1, 48, 59; *GS* 45; *AG* 1, 5). Esta amplia perspectiva brindó una puerta abierta para que toda la humanidad, incluyendo a los más pobres y marginados, pueda acceder a la salvación.

El teólogo y perito en la asamblea conciliar O. Semmelroth, contribuyó con la expresión Iglesia como sacramento. Aunque esta definición esencial de la Iglesia se asemeja a otras como Pueblo de Dios, en realidad, se refiere más bien a su función en el ámbito de la salvación. Sin embargo, Semmelroth, quien es citado por Gutiérrez, no podía apartarse de la antigua división entre lo sagrado y lo profano, y en consecuencia, entrever la profunda unidad histórica en el proceso de salvación. “El que la Iglesia sea sacramento tiene su importancia, pues permite que se manifieste en el plano social el modo en que la Iglesia visible ejerce su tarea salvadora”.⁹¹ La noción de Iglesia como sacramento fue crucial en la reflexión teológica conciliar, pero el Concilio enriqueció esta idea ampliando su significado semántico en la historia y resaltando la universalidad de la salvación.

A continuación, exponemos las diversas consideraciones que Gutiérrez lleva a cabo acerca de la afirmación de la Iglesia como sacramento universal de salvación.

En primer lugar, esta afirmación significó un cambio radical en la concepción de la misión de la Iglesia en el mundo y se destacó como uno de los aportes más significativos del Concilio.⁹² La comprensión de la salvación no se limita ya a lo íntimo y personal en relación con Dios, sino que su acción salvífica se extiende universalmente a toda la humanidad en los diferentes contextos históricos, transformando la vida de las personas. La salvación, en este nuevo enfoque, se manifiesta como una realidad activa en la historia, otorgándole una profunda coherencia y significado.⁹³ Así lo manifiesta Gutiérrez en una de sus obras:

⁹⁰ Gutiérrez, *Teología...*, 294.

⁹¹ Semmelroth, «La Iglesia como Sacramento de Salvación», 341.

⁹² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 294-295.

⁹³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 291.

“La noción de sacramento implica la de signo, pero un signo eficaz. Cuando se dice que la Iglesia es «sacramento universal de salvación» (GS 48), se afirma que ella transforma la vida de los seres humanos”.⁹⁴

En segundo lugar, destacar el esfuerzo de diálogo del Concilio con la modernidad y el mundo occidental, al interpretar los signos de los tiempos y la nueva situación histórica desde la Palabra de Dios. El retorno a la raíz del Evangelio y la iluminación de la vida desde Jesucristo, se convirtieron en vías que insuflaron nuevos aires a la Iglesia, quizá porque en cierto momento se había extraviado en los complejos laberintos teológicos de épocas pasadas. Refiriéndose a los documentos conciliares, Gutiérrez expresa que “muchos de sus textos revelan todavía la carga de una pesada herencia y señalan tímidamente la puerta por la que se podría salir, sin llegar siempre a hacerlo, de este repliegue de la Iglesia sobre sí misma”.⁹⁵

En tercer lugar, el Concilio abrió la posibilidad de superar el enfoque “eclesiocentrista” y la concepción de cristiandad heredada que dificultaba el acceso a la salvación de la humanidad en su conjunto. El peso de la fórmula medieval *extra Ecclesiam nulla salus*, impactó en la modernidad con múltiples consecuencias eclesiológicas, teológicas y pastorales delimitando la salvación a cierta porción de la humanidad. En cambio, el Concilio Vaticano II adoptó una postura firme que partía de la voluntad universal de salvación.⁹⁶ Las nuevas intuiciones teológicas permitieron un descentramiento que dejaba de considerar a la Iglesia como el lugar exclusivo de la salvación y se enfocaba en su misión de servir a la humanidad. El eje central del plan de salvífico radicaba en la nueva conciencia de la acción de Jesucristo y de su Espíritu en la historia. Al concebir la Iglesia como sacramento, se establecieron nuevos lineamientos eclesiológicos para una universalidad de la salvación.

En cuarto lugar, el Concilio estableció una nueva perspectiva unificadora entre la Iglesia y el mundo. La antigua teología dualista, conducía a compartimentos estancos en la relación Iglesia–mundo, lo sagrado y lo profano, escindiendo la realidad en dos. Al contrario, la concepción de Iglesia como sacramento permitió comprender la relación dialéctica entre la revelación de Jesucristo al mundo y, la acogida del mundo hacia Jesucristo, reconociendo que Jesucristo y el Espíritu están presentes y activos en el devenir histórico. El papel de la historia se convierte en punta de lanza de todo el enfoque unificador. En conclusión, a partir del sintagma “sacramento universal de salvación” la

⁹⁴ Gutiérrez, *La verdad...*, 214.

⁹⁵ Gutiérrez, *Teología...*, 296.

⁹⁶ Gutiérrez, *Teología...*, 293-294.

relación entre la Iglesia y el mundo se entiende como dinámica y temporal, no limitada a fronteras espaciales.⁹⁷

Si nos remontamos a los fundamentos conceptuales, el término latino *sacramentum* originalmente traduce el vocablo griego *mysterion*. Este último concepto representa el amor del Padre que, amando tanto al mundo, envió a su Hijo para invitar a toda la humanidad a la comunión con Él (cf. Jn 3,16). Esta invitación es un llamado en conjunto dirigido a la totalidad de la humanidad, como comunidad y no como individuos aislados, para entrar en el amor trinitario. En el sacramento se realiza este designio salvador. De igual manera, cuando los seres humanos se encuentran con Dios a través del sacramento, también se encuentran inmersos en la historia, pues la misma historicidad proviene de Dios. “El sacramento es entonces la revelación eficaz del llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano”.⁹⁸

Con el transcurso del tiempo, los términos sacramento y misterio se distancian y, el primero, mediante la fórmula medieval de signo eficaz de la gracia, designa a los siete sacramentos conocidos. El signo implica la naturaleza visible de una realidad invisible a la cual representa y realiza. Según Gutiérrez, la comunión o encuentro entre lo divino y lo humano también constituye una realidad intrahistórica.

“Llamar a la Iglesia, «sacramento visible de toda unidad salvífica» (LG 9), es definirla en relación al designio salvador, cuyo cumplimiento en la historia ella revela y significa a los hombres (...) La Iglesia sólo se comprende en función de la realidad que ella misma anuncia a los hombres. Su existencia no es un «para sí», sino un «para los otros» (...). Por el Espíritu es constituida como «sacramento universal de salvación»” (LG 48).⁹⁹

La concepción unitaria de la historia es también uno de los enfoques fundamentales de la teología de la liberación según nuestro autor. Se apoya en la teología empleada en el Concilio que se aparta de la concepción dualista que separaba la historia profana de la historia sagrada. En la teología de la liberación se remarca que no hay dos historias separadas, sino una sola historia salvífica, enraizada irreversiblemente en Jesucristo, Señor de la historia. “El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico”.¹⁰⁰ Por tal motivo, la obra salvadora de Jesucristo abarca todas las dimensiones de la existencia humana y a toda la humanidad.¹⁰¹

⁹⁷ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 298.

⁹⁸ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 296-297.

⁹⁹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 297.

¹⁰⁰ Gutiérrez, *Teología...*, 194.

¹⁰¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, «Medellín: Signo de Renovación», en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Lima: CEP, 2018), 27.

La Constitución dogmática *Gaudium et Spes* abordó la actitud de la Iglesia hacia el mundo. En la historia de la gestación de esta Constitución, se basó en una fuente primordial llamado el esquema de *Ariccia*, que hemos presentado someramente en referencia a San Agustín. Este esquema original reflejaba una teología decididamente abierta a la unidad de la historia, resaltando que “la historia de los hombres y la historia de la salvación están estrechísimamente implicadas entre sí; en la presente y definitiva economía de la salvación el orden de la redención incluye en sí el orden de la creación”.¹⁰² No obstante, en la redacción final del documento conciliar se vio conveniente matizar la distinción de planos del esquema de *Ariccia* y, por consiguiente, no quedó clara la unidad concreta e histórica entre el orden natural y el orden sobrenatural.¹⁰³ El Concilio no rechazó lo expresado en el esquema de trabajo original, sino que se adhirió a formulaciones que obtuvieron mayor consenso, considerando que no debían adoptar posturas teológicas discutidas.¹⁰⁴ Nuestro autor expresa la irresolución del tema de diversas maneras:

“En definitiva, el texto actual se limita a dos afirmaciones generales: hay una relación estrecha entre progreso temporal y crecimiento del reino, pero esos dos procesos no se identifican. El segundo no sólo no es indiferente al primero sino que valora y está interesado por el primero, pero no se agota en él. En una palabra: relación estrecha, pero no identificación”.¹⁰⁵

La carta encíclica *Populorum Progressio (PP)* del Papa Pablo VI, representó un avance significativo en la forma de ver la historia humana como una unidad compleja. Esta carta tuvo un papel preponderante en la reflexión de la teología de la liberación, abordando el desarrollo integral y la promoción de los pueblos. En particular, en una de sus partes, presenta una novedad que no se desarrolla en otras secciones de la encíclica, al ilustrar el tránsito de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más plenas y humanas.

“Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura” (*PP* 21).

¹⁰² Gutiérrez, *Teología...*, 216.

¹⁰³ “Es claro que la perfección del estado social es un orden completamente distinto al del crecimiento del reino de Dios y no pueden ser identificados. Con todo, la forma de organización y de gobierno adoptada por la sociedad influye ampliamente sobre el comportamiento humano y moral de los ciudadanos, haciéndoles más fácil o más difícil su entrada en el reino” (*GS* 43).

¹⁰⁴ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 214-218.

¹⁰⁵ Gutiérrez, *Teología...*, 218.

Gutiérrez destaca que este enfoque de la carta papal supone un giro significativo, ya que el énfasis magisterial no se centra en actividades sobrehumanas o sobrenaturales, sino en una comprensión y concepción más plena de lo humano. Esta plenitud abarca tanto el desarrollo humano como la autocomunicación gratuita de Dios, lo que implica una visión unificada de la fe y la vida en sí misma.¹⁰⁶

En conclusión, el Magisterio de la Iglesia a través de los documentos del Concilio Vaticano II inició un proceso que llevó a resultados inesperados. Aunque no abordó de manera explícita un tratado sobre soteriología, su opción fundamental fue, efectivamente, la voluntad de salvación de toda la humanidad. Partiendo de una nueva y necesaria eclesiología y sustentándose en la visión trinitaria de la Iglesia, el Concilio enfatizó que la Iglesia es sacramento universal de salvación, enriqueciendo la fórmula inspirada por Semmelroth, ampliando tanto su significado como la universalidad de la salvación.

La concepción de la salvación no se limita a lo íntimo y personal, sino que implica una comunión y encuentro entre lo divino y lo humano, que también constituyen una realidad intrahistórica. El Concilio retomó las raíces del Evangelio y, al leer los signos de los tiempos, interpretó la nueva situación histórica en diálogo con el mundo moderno y occidental. Este descentramiento eclesial amplió el horizonte de la salvación, y la Iglesia se posicionó como servidora de la humanidad, reconociendo la acción de Jesucristo y del Espíritu en la historia.

La concepción de Iglesia como sacramento permitió entender que la relación entre la Iglesia y el mundo es dinámica y temporal. En este proceso, Gutiérrez destaca que no hay dos historias yuxtapuestas, sino una única historia salvífica, encarnada en Jesucristo. A pesar de cargar con una pesada herencia dualista, el Concilio no se posicionó decididamente por la unidad de la historia, para evitar posturas teológicas controversiales, pero sí dejó manifiesta esa posibilidad en sus documentos. Por otro lado, la carta encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, representó un giro significativo al concebir un enfoque unificado entre fe y vida.

Tres años después de la clausura del Concilio Vaticano II, tuvo lugar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En este contexto social, marcado por la opresión de la pobreza y el sufrimiento de hombres y mujeres, surgió la pregunta crucial sobre cómo la Iglesia puede ejercer su papel como sacramento universal de salvación.

¹⁰⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 218-219. Gutiérrez, *La verdad...*, 177-178.

2. *Recepción y desarrollo de la doctrina conciliar en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín y de Puebla.*

Cuando el Papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II, estableció tres objetivos fundamentales: el diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, el diálogo ecuménico y la Iglesia de los pobres. Durante el Concilio, los dos primeros objetivos fueron ampliamente abordados, mientras que el último, relacionado con la Iglesia de los pobres, fue el tema y el aporte de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en 1968 en Medellín, Colombia. En este significativo encuentro, se leyeron los signos de los tiempos a la luz de la realidad de la pobreza que afectaba al continente.¹⁰⁷ A partir de esa instancia, la Iglesia latinoamericana, con nuevas perspectivas eclesiales, comenzó a dar pasos revisando su presencia y compromiso en este continente mayoritariamente compuesto por pobres, quienes paulatinamente comenzaban a hacerse oír.¹⁰⁸

El propósito central de la Conferencia de Medellín radicó en la adecuada contextualización y aplicación del Concilio Vaticano II a la realidad de América Latina. Se reflexionó sobre una presencia eclesial renovada y más significativa en el proceso de transformación de la región, en consonancia con los principios emanados del Concilio. Es notable que a lo largo del documento conclusivo, se haga referencia en 217 ocasiones a la asamblea conciliar, utilizando en la mayoría de los casos las expresiones textuales.¹⁰⁹

Con el propósito de comprender el contexto histórico que precedió a la reunión general de los Obispos y discernir su relevancia en el análisis del aporte soteriológico, Gustavo Gutiérrez proporciona una detallada reseña histórica.

En sus orígenes, la Iglesia en Latinoamérica nace dependiente de los centros de toma de decisiones situados fuera de sus fronteras, en la antigua Europa. La vida estaba orientada más desde Madrid que de Roma, debido al patronato español. Aunque con el tiempo se logró la independencia política, esta se limitaba principalmente a aspectos formales y jurídicos, careciendo de un verdadero significado de libertad y autonomía. Paralelamente a los acuerdos neocoloniales, existía un pacto eclesiástico que mantenía una conexión con el viejo continente, recibiendo orientaciones pastorales muchas veces

¹⁰⁷ Cf. Gutiérrez, *De Medellín...*, 8.

¹⁰⁸ Cf. Gutiérrez, «Medellín: Signo de Renovación», 17.

¹⁰⁹ Cf. Carlos Augusto Mesa Posada, «Medellín 1968», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 5 (1996): 416-419.

inadecuadas para la realidad local. Esta situación llevaba a la Iglesia a dirigir su mirada hacia Europa, perdiendo de vista las aspiraciones más profundas de su propia población.

Con el tiempo, América Latina adquirió una mayor conciencia de su realidad de falta de autonomía y de pertenencia al denominado Tercer Mundo. Esta auto-comprensión de la Iglesia brindó una oportunidad única de crecimiento. Lo que sucedía en estas tierras, en el reverso de la historia, era producto del enriquecimiento de las naciones poderosas. En respuesta, el camino de la Iglesia comenzó con denunciar las causas de la miseria, la injusticia y la explotación, iniciando los caminos hacia la liberación.¹¹⁰

En el contexto de un clima revolucionario que implicó una toma de conciencia tanto en lo eclesial como en lo social y político, se llevó a cabo el Vaticano II en Europa. Pocos años después, la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín se presentó como la instancia concreta para aplicar el Concilio en el continente americano.

Los documentos de Medellín presentaron dos datos peculiares. En primer lugar, se evidenció un esfuerzo serio para analizar la realidad latinoamericana en profundidad. En segundo lugar, se adoptó una visión unitaria de la historia de salvación en la teología que se empleó, alejándose de cualquier forma de dualismo. Estos aspectos, aunque no exentos de dificultades, llevaron a considerar cuidadosamente la lucha por la liberación en todos los ámbitos políticos, económicos y sociales, incluso tomando conciencia del papel de la Iglesia en estos planteamientos y definiendo claramente sus opciones.¹¹¹

Gutiérrez y los teólogos de la liberación interpretaron esta nueva conciencia como un indicio de la madurez de la Iglesia latinoamericana y su forma de situarse frente a la realidad. El método utilizado en Medellín fue ejemplar, ya que se basó en el diálogo sobre la realidad antes que la reflexión teológica y las directrices pastorales. Durante el análisis social surgieron dos aspectos centrales. Primero se denunció la “violencia institucionalizada”; y segundo, se abogó por la “liberación”. La expresión “liberación” designaba tanto la postura de movimientos que se oponían al orden social dominante y cuestionaban el *statu quo* existente, así como también, a la pretensión reformista que en última instancia, no lograba transformar la situación. Ambas expresiones marcaron “las

¹¹⁰ Cf. Gustavo Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Lima: CEP, 2018), 35-37.

¹¹¹ Cf. Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», 38-39.

líneas fundamentales del mensaje de la Segunda Conferencia Episcopal”, expresa nuestro autor.¹¹²

Frente a una realidad adversa caracterizada por la explotación y la pobreza, se veía necesaria la conformación de una nueva sociedad más justa y fraterna. La normativa vigente incluso garantizaba la violación sistemática de los derechos humanos básicos de la población. En medio de este caos, la dignidad humana quedaba relegada debido a la profunda alienación impuesta por las élites de poder. Medellín, sin vacilar, denunció esta situación como “violencia institucionalizada” (*La Paz*, 16), expresión que provocó controversias al evaluar, por ejemplo, los sistemas de gobiernos de la época.¹¹³ Aún más, los documentos calificaron teológicamente esta violencia institucionalizada como “situación de pecado” (*La Paz*, 2).

El objetivo no era realizar un análisis meramente social, sino valorar desde una nueva perspectiva de fe la angustiosa realidad imperante. El concepto de violencia institucionalizada de naturaleza social se entrelazaba con el concepto teológico de situación de pecado, de tal manera que se excluía cualquier interpretación teológica que intentara reducir el pecado a la esfera íntima o privada, explicitando así, que la acción pecaminosa tiene un impacto social.¹¹⁴ Posteriormente, en la Conferencia de Puebla, se retomó esta expresión bajo la forma de “injusticia institucionalizada”, ampliando así la denuncia en cuestión (Puebla 495, 562).

El segundo punto fundamental abordado en la Conferencia de Medellín consistió en un enfoque teológico del término liberación, con el objetivo de recuperar su sentido espiritual y cristológico. Gustavo Gutiérrez fue pionero en emplear dicho término como sinónimo de salvación, aunque inicialmente no percibió plenamente la profundidad de su significado, ni la riqueza de su contribución a la soteriología.

“Sin amistad con ellos, sin un compartir la vida con los pobres, no existe una verdadera práctica liberadora, porque no hay amor sino entre iguales. Ocurre que hablar de liberación es una intuición afirmada reiteradamente desde los comienzos de la teología de la liberación, que con el paso de los años ha adquirido una solidez y un alcance mucho mayores en nuestra perspectiva”.¹¹⁵

Un tiempo antes de los acontecimientos de Medellín y de Puebla, en 1968, durante una conferencia en Chimbote, Perú, Gustavo Gutiérrez anunció por primera vez el

¹¹² Cf. Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», 40-42.

¹¹³ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 190.

¹¹⁴ Cf. Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», 43-44.

¹¹⁵ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 34.

término “teología de la liberación”.¹¹⁶ En su obra expresó de diversas formas su convicción de que la liberación en Cristo es sinónimo de salvación.¹¹⁷

“El proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron a esta reflexión teológica a hablar de la salvación en Cristo en términos de liberación”.¹¹⁸

En la introducción de la primera edición de su obra cumbre, ya se contemplaba la correlación entre el concepto de liberación y el de salvación.

“De otro lado, la Biblia nos presenta la liberación —la salvación— en Cristo como el don total que, asumiendo los niveles señalados, da su sentido profundo y su pleno e imprevisible cumplimiento a todo el proceso de liberación, que puede así ser enfocado como un único proceso salvífico”.¹¹⁹

En el tercer capítulo de su insigne libro fundacional, el autor deja planteado el problema que luego será ampliamente desarrollado en todo su trabajo, sobre la vinculación existente entre salvación y liberación en el contexto histórico. “Hablar de una teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”.¹²⁰ En varias ocasiones a lo largo de sus escritos, el autor hace referencia a la integralidad de la salvación, expresando que “esto es llamado en la teología de la liberación la liberación total en Cristo”.¹²¹

En el estudio teológico de los escritos del siglo XVI del fraile dominico Bartolomé de las Casas, Gutiérrez resalta también la estrecha relación entre la salvación y liberación. Las Casas considera que la salvación en Cristo se halla íntimamente ligada al establecimiento de la justicia social, considerando al indio como el pobre del Evangelio, más que un infiel, como era comúnmente percibido.

“Las Casas adquiere desde el inicio de su lucha una conciencia clara de que la opresión del indio es contraria a la «intención de Jesucristo y a toda la Escritura», porque lo que Dios quiere más bien es la «liberación de los oprimidos». Esta es una convicción profundamente arraigada en él y constituye un motor en la lucha que llevará a lo largo de toda su vida. El pobre es amado por Dios con su amor de predilección porque «del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva», esta preferencia debe ser por lo tanto una norma de vida para el cristiano”.¹²²

En otra obra del autor, desarrolla la situación de los marginados y plantea que la Iglesia sirve a los pobres porque Dios mismo hace esta opción por los últimos de la historia. Además, aborda la cuestión de la injusta situación que los lleva a sobrevivir,

¹¹⁶ Cf. Gerhard Ludwig Müller y Gustavo Gutiérrez, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2005), 31-32.

¹¹⁷ Cf. Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», 45.

¹¹⁸ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

¹¹⁹ Gustavo Gutiérrez, «Introducción a la edición original», en *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴), 14.

¹²⁰ Gutiérrez, *Teología...*, 95.

¹²¹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 31; 123.

¹²² Gutiérrez, «¿Quién es el Indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas», 19.

enfatisando que padecer la pobreza no es una fatalidad, sino una situación de la cual es posible liberarse. Esta realidad involucra tanto a los poderosos y opresores, como a los oprimidos y marginados. En este contexto, Gutiérrez conecta salvación con liberación de la siguiente manera:

“La evangelización anuncia la liberación en Jesús. Liberación total que va a la raíz última de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor. Pero no se trata de una liberación susceptible, de una interpretación «espiritualista», todavía tan tenaz en ciertos ambientes cristianos. El hambre y la injusticia no son sólo cuestiones económicas y sociales; son más globalmente cuestiones humanas y desafían en la raíz nuestra manera de vivir la fe cristiana”.¹²³

La perspectiva de la teología de la liberación demuestra que la salvación no adopta rasgos interiores e individuales. Esta tentación de considerar la salvación desde una óptica intimista, actualmente en la reflexión de la Iglesia, se presenta con características de neo-gnosticismo, donde el individuo, “radicalmente autónomo, pretende salvarse a sí mismo, sin reconocer que depende, en lo más profundo de su ser, de Dios y de los demás” (PD 3).

“En consecuencia, la salvación que la fe nos anuncia no concierne solo a nuestra interioridad, sino a nuestro ser integral” (PD 7, 10). La teología de la liberación fue pionera en incorporar esta concepción integral de la salvación. En la más reciente reflexión de la Iglesia sobre la salvación, en la carta *Placuit Deo*, se concluye afirmando que: “La salvación integral del alma y del cuerpo es el destino final al que Dios llama a todos los hombres” (PD 15). La teología de la liberación está en consonancia plena con esta afirmación, expresada hace cincuenta años atrás, y ha innovado en estrategias pastorales y teológicas para la consecución de ese fin.

En otras palabras, la salvación de Jesucristo implica la redención en todas las dimensiones de la vida humana, con lo cual, la salvación es liberación de la totalidad del ser humano. Gutiérrez enfatizó desde los inicios de la teología de la liberación, que la salvación es la liberación total o integral del ser humano, sin olvidar sus diferentes dimensiones:

“La teología de la liberación acuñará tempranamente una fórmula, que llevará a Medellín y que luego verá recogida en Puebla, para expresar esta lectura del anhelo a la liberación desde el Evangelio: liberación total o integral. Se trataba así de plantar, con toda la fuerza transformadora, la salvación de Cristo en el corazón de un vasto movimiento histórico de liberación. Movimiento que no puede limitarse a una pretendidamente exclusiva liberación en el ámbito religioso, olvidando las diferentes dimensiones humanas”.¹²⁴

¹²³ Gustavo Gutiérrez, «Los pobres en la Iglesia», *Concilium*, n.º 124 (1977): 107.

¹²⁴ Gustavo Gutiérrez, «Significado y alcance de Medellín», en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Lima: CEP, 2018), 108-109.

En síntesis, la teología de la liberación es deudora del Concilio Vaticano II, que proclamó a la Iglesia como “sacramento universal de salvación”, de tantos hombres y mujeres pobres que luchan por liberarse de cualquier forma de opresión. Esta reflexión teológica continuó en las Conferencias de Medellín y posteriormente en Puebla, consolidando el desarrollo de la teología de la liberación. La intuición central de la salvación como liberación total o integral constituye, desde nuestra perspectiva, una valiosa contribución de Gustavo Gutiérrez a la soteriología universal.

Retomando el análisis del término liberación, el documento de Medellín destaca que la causa principal de la injusticia social generadora de pobreza es el pecado en cuanto repliegue sobre sí mismo y la consecuente falta de amor a Dios y al prójimo. La injusticia social da lugar a diversas formas de esclavitud como “la ignorancia, el hambre, miseria y opresión”,¹²⁵ todas ellas facetas del pecado que claman la liberación que Jesucristo ofrece. El autor aclara: “Cristo no nos libera de este conjunto de consecuencias por medio de un programa político, pero sí incidiendo sobre la construcción de una sociedad justa, al salvarnos de la raíz última de toda injusticia entre los hombres”.¹²⁶ Por tanto, la situación de pecado no puede separarse de la situación de miseria y opresión que desencadena. Este tema central y fundamental en la teología de la liberación se manifiesta en las formas del “pecado social”.¹²⁷

La teología de Gutiérrez, inspirándose en el anhelo liberador que brota del Evangelio, profundiza en el concepto de salvación como liberación, teniendo presente la totalidad y la integralidad de la persona humana, incluso los aspectos sociales e históricos,¹²⁸ desde los cuales brotan los términos “liberación total” y “liberación integral”. La intención del autor consistía en implantar la fuerza transformadora y liberadora de la salvación de Jesucristo en el corazón del movimiento histórico de liberación. Desde este enfoque, la salvación no es tangencial en la vida de los hombres y mujeres; más bien, debe abarcar todas las dimensiones de su existencia. El empleo de la

¹²⁵ “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado (Cf. Jn 8, 32-35), la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano”. Medellín, *Justicia*, 3.

¹²⁶ Gutiérrez, «A los cinco años de Medellín», 45.

¹²⁷ Cf. Gutiérrez, «Significado y alcance de Medellín», 107-108.

¹²⁸ “En todas estas búsquedas la Teología de la Liberación se fue apuntando al lado del pueblo. Y es a partir de estos análisis que se produce la reflexión teológica que será llamada «de liberación» porque se refiere a una teología de la salvación con todas sus implicancias sociales, históricas y humanas. No otra cosa significa liberación”. Nora Franco y Gustavo Gutiérrez, «La Iglesia en América Latina. De la Conquista a la Liberación», *Crisis* 43 (1986): 4.

fórmula liberación integral implicó rechazar tanto la idea de salvación exclusivamente confinada al ámbito religioso, como al riesgo posible de reducir el mensaje salvífico a categorías políticas e históricas.¹²⁹ En este sentido, el documento de Puebla también se hizo eco de esta noción. “Tiene que volver a resonar esa palabra en que viene recogiendo ya de tiempo atrás un excelso ideal de nuestros pueblos: (...) Libertad que no se alcanza de veras sin liberación integral” (Puebla 321).

Como hemos expuesto previamente, la teología de la liberación realizó un valioso aporte a la soteriología universal, y los resultados de su labor teológica se encuentran reflejados y respaldados en el documento de Justicia de Medellín:

“Sólo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor. El hombre es «creado en Cristo Jesús» (Ef 2,10), hecho en Él «criatura nueva» (2 Co 5,17). Por la fe y el bautismo es transformado, lleno del don del Espíritu, con un dinamismo nuevo, no de egoísmo, sino de amor, que lo impulsa a buscar una nueva relación más profunda con Dios, con los hombres sus hermanos, y con las cosas»” (*Justicia*, 4).

El proceso de asimilación de las implicaciones contenidas en el documento de Medellín ha experimentado fluctuaciones y alternancias. Los teólogos de América se unieron principalmente en una perspectiva liberadora, mientras que la recepción por parte de los teólogos europeos oscilaba entre rechazar, cuestionar y en pocas ocasiones aceptar esta teología.¹³⁰ En ese genuino debate, el Papa Juan Pablo II expresó en 1986 un serio apoyo a la teología de la liberación y una sincera adhesión a la liberación integral que nos trae Jesucristo. En su carta a los Obispos de Brasil, destacó el sentido auténtico de la liberación, al afirmar que: “Los pobres de este país, que tienen en ustedes, a sus pastores, los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este evangelio de la liberación radical e integral. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos”.¹³¹

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, retomó el pedido de justicia que había surgido en Medellín: “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (*Pobreza de la Iglesia*, 2). Los Obispos recibieron el lamento del pueblo, el cual

¹²⁹ Cf. Gutiérrez, «Significado y alcance de Medellín», 108-109.

¹³⁰ “De vez en cuando, en algunas partes del mundo, se escucha la expresión: «Dicen que la Teología de la Liberación está muerta...»”. Marcelo Barros y José María Vigil, «Anunciaron su muerte, ¡pero está bien viva!», *Horizonte* 11, n.º 31 (2013): 1674.

¹³¹ Juan Pablo II, *Carta a la Conferencia Episcopal Brasileña*, §6.

posteriormente fue identificado como “claro, creciente, impetuoso y en ocasiones amenazante” (Puebla, 89).

Ante el ferviente clamor de las poblaciones sufrientes era necesario ofrecer respuestas concretas desde el Evangelio, provocando un cambio palpable de la realidad. Se buscó entonces una respuesta en la radicalidad e integralidad de la acción salvífica de Jesucristo, como acertó Medellín y también la teología de la liberación. Desde este enfoque liberador, fácilmente se pudo comprender que, tanto la injusticia como la pobreza, no consistían en problemas meramente sociales. La II Conferencia afirmaba el vínculo entre el clamor de justicia, con la salvación de Jesucristo: “La pobreza de tantos hermanos, clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo” (*Pobreza de la Iglesia*, 71).

En la teología de la liberación, la presencia del pobre ha suscitado una profunda reflexión acerca del significado bíblico de la pobreza. “La irrupción del otro, del pobre, en nuestras vidas lleva a una solidaridad activa, con sus intereses y sus luchas”.¹³² Ante esta irrupción en la historia, Gutiérrez desentraña, como hemos visto anteriormente, tres posibles acepciones del término pobreza. “La pobreza real como un mal, es decir no deseada por Dios; la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que protesta contra la situación que sufren”.¹³³ La Conferencia de Medellín, a su vez, asimiló y sintetizó este aporte del teólogo peruano en su documento sobre la “Pobreza de la Iglesia” (*Pobreza de la Iglesia*, 1-18).

En los albores del Concilio Vaticano II el Papa Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962, manifestó con profetismo la paradigmática frase sobre la “Iglesia de los pobres”. “Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”.¹³⁴ El pedido del Santo Padre de una Iglesia de los pobres generó la primera intuición de la teología de la liberación dando origen al concepto de “opción preferencial por los pobres”.¹³⁵

¹³² Gustavo Gutiérrez, «Praxis de liberación. Teología y anuncio», *Concilium* 96 (1974): 354.

¹³³ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 27.

¹³⁴ Andrés Gallego, Carmen Lora y Pedro De Guchteneere, eds., *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 401.

¹³⁵ Gustavo Gutiérrez, «La opción por los pobres hoy», *Revista Latinoamericana de Teología* 27, n.º 80 (2010): 161-162.

Conjuntamente con esta opción por los más desfavorecidos de la historia, la Conferencia de Medellín planteó la necesidad de brindar “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados” (*Pobreza de la Iglesia*, 9), en respuesta a la devastadora situación de pobreza en América Latina. La palabra “preferencia” no implicaba exclusividad, sino resaltar la prioridad que se debía otorgar a los últimos. Gutiérrez manifestó sobre el clásico sintagma de la teología de la liberación, lo siguiente:

“Por una cuestión de verdad y honestidad personal queremos decir que desde un primer momento en teología de la liberación (...) se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. Por eso todo intento debe ser claramente rechazado”.¹³⁶

La Conferencia de Puebla aceptó y consolidó la expresión “opción preferencial por los pobres” en el capítulo que lleva ese nombre (Puebla cuarta parte, cap. 1). Esta fórmula tuvo un alcance inimaginable y comenzó a emplearse en la reflexión teológica de América Latina.¹³⁷ Con ella se buscó manifestar un compromiso y se acentuó, al mismo tiempo, una decisión ante la pobreza “inhumana” (*Pobreza de la Iglesia*, 1) y “antievangélica” (Puebla, 1159), que expresaban Medellín y Puebla, respectivamente. En la III Conferencia, esta opción adquirió una mayor profundidad, ya que “frente a la situación de pecado surge por parte de la Iglesia, el deber de denuncia, que tiene que ser objetiva, valiente y evangélica; que no trata de condenar sino de salvar al culpable y a la víctima” (Puebla, 1269).

Resulta encomiable el hecho de que tras el Concilio Vaticano II, la Iglesia haya adquirido una mayor conciencia de su responsabilidad y propósito en relación con aquellos marginados descartados de la historia. Indudablemente los aportes de la II y la III Conferencia, recogieron las reflexiones teológicas que iluminaban desde el Evangelio la realidad circundante. Con audacia, también delinearon las pautas para una nueva eclesiología que adoptó como centro la opción preferencial por los pobres; en dicha expresión, late el espíritu del Evangelio de Jesucristo.¹³⁸ La teología de la liberación desempeña un papel fundamental en dicha toma de conciencia eclesial, concluye Gutiérrez.¹³⁹

¹³⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 28.

¹³⁷ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 28.

¹³⁸ Cf. Mt 5,2; Lc 6,20; 2 Co, 8,9.

¹³⁹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 29.

“La comprensión que se manifiesta en la fórmula «opción preferencial por el pobre» es lo más sustantivo del aporte de América Latina a la vida de la Iglesia y de la teología de la liberación a la Iglesia universal”.¹⁴⁰

En conclusión, la II Conferencia General en Medellín buscó una presencia eclesial renovada y significativa, siguiendo los lineamientos del Concilio Vaticano II. La reflexión del pensamiento latinoamericano enfatizó la búsqueda de la independencia de los países poderosos, evidenciando la miseria, la injusticia y la explotación en estas tierras. El balance de Medellín fue positivo al abordar la realidad en profundidad, denunciando tanto la violencia institucionalizada en el ámbito político y social, como la situación de pecado, desde un punto de vista teológico. La III Conferencia en Puebla renombró este concepto como injusticia institucionalizada, respondiendo al eco del clamor sufriente del pueblo con la opción decidida por la liberación.

En este contexto, Gustavo Gutiérrez implementó por primera vez la necesidad de una teología de la liberación como respuesta a las múltiples situaciones de miseria y opresión en estas regiones. La teología de la liberación, o también teología de la salvación, comprende la liberación integral y total, abarcando toda la existencia humana. Esta perspectiva teológica, surgida en América Latina, representa una valiosa contribución a la soteriología universal, enriquecida y consolidada por la reflexión teológica de Medellín y posteriormente en Puebla.

Medellín destaca que la injusticia social y la pobreza son resultado del pecado, considerado también pecado social. Aunque las nuevas líneas pastorales emanadas de dicha Conferencia sufrieron un proceso lento de asimilación, el Papa Juan Pablo II brindó su apoyo significativo a la teología de la liberación, enfatizando la urgente necesidad de este Evangelio para los pobres.

Para concluir, la expresión opción preferencial por los pobres constituyó otro de los aportes más destacados de la teología de la liberación a la soteriología universal, en respuesta al deseo expresado por el Papa Juan XXIII de una Iglesia de los pobres. La Conferencia de Medellín inició el camino de búsqueda, consolidado posteriormente en la Conferencia de Puebla, como compromiso frente a la pobreza inhumana y antievangélica. La teología de la liberación desempeñó un papel fundamental en la toma de conciencia por parte de la Iglesia de su responsabilidad hacia los pobres y marginados de la historia, permitiendo ahondar y consolidar la reflexión teológica aunque no sin dificultades.

¹⁴⁰ Gustavo Gutiérrez, «Situación y tareas de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana*, n.º 143 (2002): 108.

3. *Intervención y aportes de la Congregación de la Doctrina de la Fe: Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia.*

La Iglesia universal especialmente en América Latina, experimentó una nueva forma de apertura al mundo y, en particular, al universo del pobre, a partir del Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales de Medellín y Puebla.¹⁴¹ La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez estuvo seriamente comprometida en este proceso. Con el transcurso del tiempo, este movimiento teológico fue madurando y atrayendo a otras reflexiones y tradiciones teológicas, incluso a diferentes confesiones. Se destacaron, por ejemplo, las teologías negras, hispanas, las que surgieron también en contextos africanos y asiáticos; y más allá del ámbito cristiano, la perspectiva liberadora en la tradición judía y musulmana. En medio de este complejo fenómeno, la teología de la liberación también se encontró ante la necesidad de revisar y abandonar ciertas formulaciones que el tiempo había erosionado. En su camino de revisión, orientado a corregir los contornos problemáticos y discutibles, recibió cuestionamientos y críticas de diversas índoles. Todos estos aportes permitieron iluminar los errores, matices y desviaciones que esta teología, al igual que cualquier otra, pudo haber experimentado. Desde la perspectiva de nuestro autor, estas críticas no sólo contribuyeron a mejorar la propuesta teológica, sino que también animaron a la búsqueda de la verdad.¹⁴²

La Congregación de la Doctrina de la fe realizó importantes aportes a la teología de la liberación a través de los documentos *Libertatis Nuntius* (LN) y *Libertatis Conscientia* (LC).¹⁴³ Según la perspectiva de nuestro autor, estos documentos no implicaron condenas, sino que tuvieron en cuenta los signos de los tiempos de nuestra época, particularmente nucleadas en la aspiración a la libertad.¹⁴⁴ Ambas Instrucciones, más el mensaje del Papa Juan Pablo II a los Obispos de Brasil, configuraron una “etapa nueva en la discusión sobre teología de la liberación”.¹⁴⁵

¹⁴¹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 221.

¹⁴² “El trabajo teológico debe continuar; disponemos hoy para ello de importantes documentos del Magisterio que advierten sobre el camino a seguir y que de diversos modos animan nuestra búsqueda”. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 19-20.

¹⁴³ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (Madrid: BAC, 1986).

¹⁴⁴ “La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio” (LN 1). “Así la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que está entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo” (LC 5).

¹⁴⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 120-122.

Gutiérrez examina de manera sistemática y detallada las Instrucciones magisteriales en su obra. En nuestro análisis, se llevará a cabo solamente la búsqueda de los aportes soteriológicos concernientes al concepto de liberación y salvación. Este estudio se completará en la tercera parte de nuestra investigación.

Conforme al enfoque de nuestro autor, *LN* condensa el espíritu del Concilio y de Juan XXIII al enfatizar que uno de los notables signos de los tiempos de nuestra época es la búsqueda de la liberación. “La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio” (*LN I*). Con esta perspectiva, Gutiérrez busca manifestar una actitud teológica de servicio a Dios, a la Iglesia y a la humanidad, mediante el testimonio de la liberación total en Cristo y la proclamación del Reino de vida en un contexto marcado por tanta muerte.¹⁴⁶

El documento *LC* resalta la intrínseca relación entre verdad y libertad. Se enfatiza que la verdad revelada debe ser proclamada, lo cual constituye el punto de partida fundamental de todo discurso sobre la fe. El autor añade algo sustancial en relación a la verdad y a la libertad, que vincula la salvación de Jesucristo con la liberación, a saber:

“La verdad que nos libera es el Señor mismo, por ello la cuestión señalada nos remite al encuentro entre Cristo, verdad del Padre, y la libertad humana. La libertad humana tiene sus condicionamientos y avatares históricos, la inteligencia de la fe no puede prescindir de su análisis. Además, en su tratamiento está implicada la manera de entender la salvación en Jesucristo, la liberación integral”.¹⁴⁷

Para comprender la vinculación entre verdad y libertad es imprescindible tener en cuenta que la vida cristiana es, sobre todo *sequele Christi*, seguimiento de Cristo donde se pone en obras la verdad que se cree mediante la fe. Basándose en las Escrituras, Gutiérrez argumenta que “la verdad que el Señor nos revela «se hace», «se practica», en el actuar del discípulo que acoge así el don de la Palabra”.¹⁴⁸

El sentido y la fuerza de materializar en obras la verdad, encuentran su origen en la misma Biblia, donde no es apropiado reducir la fe únicamente a obras, descartando la dimensión contemplativa. La fe debe traducirse en acciones concretas, aunque si nos remitimos a Pablo, comprendemos que las obras por sí mismas no otorgan salvación. La salvación es un don, expresión de la gratuidad y libertad de Dios. En la convergencia de los temas, es fundamental considerar que la relación entre verdad y libertad no implica confusión; sin embargo existe una necesidad intrínseca de poner en práctica la verdad,

¹⁴⁶ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 123.

¹⁴⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 124.

¹⁴⁸ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 141-142.

pues en última instancia se trata de una verdad salvífica, que actúa en la historia y genera vida.¹⁴⁹

El abordaje del tema sobre la praxis del cristiano no es pertinente en este contexto. En este punto, conviene aclarar solamente la apreciación de *LN* respecto a la praxis y su significado:

“Igualmente, la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia. En este sentido, hay que decir que se toma conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis, si por ésta se entiende la práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica”.¹⁵⁰

El documento *LC* comienza con una vasta exposición y crítica de las libertades de la modernidad. Durante la época de la Ilustración, la llamada a la libertad resuena con gran esplendor (cf. *LC* 6). Esta libertad también abarcaba lo religioso, y Gutiérrez aclara que en aquel tiempo se debatió abiertamente sobre el rechazo de la estructura eclesial hacia las libertades modernas. Los textos papales desde Pío VI hasta Pío IX señalan que las libertades modernas ponen en peligro la salvación de las personas. Sin embargo, durante el siglo XX, y no sin dificultades, la postura de los Sumos Pontífices fue evolucionando, hasta culminar en el Concilio Vaticano II con un enfoque renovado. La Instrucción *LC* recurre con frecuencia a textos relacionados con la libertad religiosa, tema ampliamente tratado en el Concilio, y defiende enérgicamente tanto la libertad religiosa como las libertades humanas en general. Gran parte de la oposición a las libertades modernas provino de los mismos cristianos y de la falta de capacidad para entablar un diálogo maduro con la modernidad. Por esta razón, el autor considera que es válida la defensa de la libertad religiosa en *LC* y de las libertades humanas en conjunto.¹⁵¹

En el proceso histórico de reivindicación de la libertad moderna, se produjo un exacerbado énfasis en el individuo como ser autosuficiente que “busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales” (*LC* 13). La característica fundamental de la mentalidad moderna es el individualismo radical, respaldado por los derechos proclamados durante la Revolución Francesa. Esta raíz de individualismo empezó a permear la vida social, mediante el contrato social y también afectó las esferas del conocimiento, donde ninguna verdad era considerada como tal si no se sometía al

¹⁴⁹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 143-144.

¹⁵⁰ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 148. Cf. *LN* XI, 13.

¹⁵¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 157-160.

juicio de la razón crítica. En suma, la nueva mentalidad dejó en evidencia su contribución en diversos aspectos, así como también límites y desventajas.¹⁵²

La Instrucción *LC* pone de relieve la creación de las naciones empobrecidas como consecuencia de esta estrecha y ambiciosa concepción de los países poderosos, que afirman su constante enriquecimiento en comparación al empobrecimiento de las naciones más desfavorecidas. En este contexto, *LC* sostiene que esto ha favorecido la desigualdad en la distribución de las riquezas, dejando a los trabajadores excluidos del acceso a los bienes básicos cuya producción ellos mismos realizaron y sobre los cuales no tenían ningún derecho. Como resultado, surgieron movimientos de liberación en confrontación abierta a la sociedad industrial que provocaba consecuencias desfavorables para los más pobres (cf. *LC* 13).¹⁵³

Otro aspecto significativo en relación a nuestro análisis soteriológico es la crítica que *LC* realiza del individualismo moderno debido a su alejamiento de Dios. En respuesta a esta actitud sin fe, Gutiérrez aboga por la teología de la liberación, la cual defiende la vida porque cree en el Dios de la Vida y abraza la lucha por la justicia en América Latina.¹⁵⁴

“La teología de la liberación es todo lo contrario a una punta de lanza de la perspectiva secularizante, o de «un cristianismo burgués» en América Latina. Creemos más bien que un claro rechazo de la fe cristiana a la inhumana pobreza que existe en América Latina combate las vertientes negativas del secularismo y del espíritu moderno”.¹⁵⁵

El proceso de la liberación encuentra su fuerza en la sangre derramada de cientos de campesinos y pobladores que buscaban dar testimonio de su fe cristiana mediante la solidaridad con sus hermanos más pobres. Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, E. Angelelli y O. Romero en el siglo XX, son testimonios elocuentes de esta convicción de fe.¹⁵⁶ Se inaugura un nuevo camino en la historia de la libertad en América Latina (cf. *LC* 24).

Si nos remitimos a la visión unitaria de la historia, defendida tenazmente por la teología de la liberación, podemos afirmar que el documento de *LC* recupera la comprensión sobre la salvación según la perspectiva de Gustavo Gutiérrez.

“La obra de salvación aparece, de esta manera, indisolublemente ligada a la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana en este mundo. La distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana, debe ser visto en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo” (*LC* 80).

¹⁵² Gutiérrez, *La verdad...*, 162-163.

¹⁵³ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 163-164.

¹⁵⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 170.

¹⁵⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 171.

¹⁵⁶ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 170-172.

La Instrucción también remarca la importancia de no confundir los órdenes y destaca la necesidad de distinguir bien entre el progreso terrenal y el crecimiento del Reino, ya que no están en el mismo nivel. Sin embargo, esta distinción no supone una separación, “pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal” (*LC* 60). Este planteamiento también se alinea con la visión unitaria de la historia, que la teología de la liberación adopta. La relación entre la gracia y la naturaleza, entre el llamado de Dios y la respuesta libre de hombres y mujeres, tiene lugar dentro de una sola historia “cristofinalizada”.¹⁵⁷ Además, se afirma que: “la distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana, debe ser vista en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo” (*LC* 80).

La liberación es integral, específicamente de la violencia institucionalizada denunciada por Medellín y que *LC* refleja al presentar esta “violencia constituida en sistema de gobierno” (*LC* 76). A lo largo de diversos textos, se exponen los términos de liberación en este nivel de una situación de orden injusto y un estado inhumano de cosas que es necesario transformar, dando lugar así al clamor por la liberación proveniente de millones de pobres. La Instrucción *LC* ya lo declaraba desde el comienzo del documento:

“La conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre, junto con la afirmación de los derechos inalienables de la persona y de los pueblos, es una de las principales características de nuestro tiempo. Ahora bien, la libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio. La viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación, que atormentan al mundo actual” (*LC* 1).

Tanto el documento de *LN* como el de *LC*, afirman de manera contundente que la obra salvadora de Jesucristo se trata, ante todo, de una liberación del pecado, ya que este consiste en la más radical de las esclavitudes y conduce a otras formas de opresión y males diversos. “Cristo, por medio de su cruz y resurrección, ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte” (*LC* 3).

El autor plantea que la liberación del pecado ocupa un lugar destacado en la teología de la liberación, puesto que este mal representa la ruptura de la amistad con Dios y con los demás, y es la raíz última de toda injusticia. Solamente la gracia salvífica de Dios puede vencer la realidad del pecado.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 183-187.

¹⁵⁸ Gutiérrez, *La verdad...*, 201.

“La comunidad es también instancia donde se hace memoria de la muerte y resurrección del Señor. En el capítulo anterior examinábamos el realismo con el cual Pablo habla de nuestra pertenencia al cuerpo de Cristo. Ella implica la liberación de nuestros propios cuerpos frente a las fuerzas de la muerte: el pecado, raíz de toda injusticia”.¹⁵⁹

En la Instrucción *LC* también se profundiza en las consecuencias del pecado y cómo éste se convierte en pecado social cuando “el pecado se encuentra en la raíz de las situaciones injustas es, en sentido propio y primordial, un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona” (*LC* 75). Según el documento de *LC*, el pecado solamente se considera pecado social, cuando es un acto derivado en tanto que se trata de consecuencias de la responsabilidad personal (*LC* 75).

La liberación del pecado es una perspectiva de la liberación; la otra, es la comunión con Dios y con los demás. Gutiérrez expresó esta idea en su obra cumbre, donde el Espíritu nos conduce “a la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como hombres e hijos de Dios, y a la libertad para amar y entrar en comunión con Dios y con los demás”.¹⁶⁰

En esencia, la libertad se orienta hacia una libertad con un fin determinado. Según el teólogo peruano, la obra salvífica de Cristo se orienta hacia la comunión. La libertad no es un fin en sí misma, sino que debe estar dirigida hacia el amor y el servicio, por lo que el sentido último de la liberación es la comunión. Gutiérrez sostiene que, aunque *LC* contiene algunos textos con este enfoque, se echa de menos un mayor desarrollo de la comunión como sentido último de la liberación.¹⁶¹

Para la teología de la liberación, la comunión con Dios y con los demás es una de las ideas centrales y en las cuales el autor enfatiza en diversas oportunidades:

“La liberación es voluntad de vida. La liberación se hace contra la opresión, la servidumbre y la muerte. En la raíz de toda injusticia social está el rompimiento de amistad con Dios y con los demás, el pecado. De ahí el carácter medular de la liberación del pecado que nos lleva a una nueva comunión con el Señor y los otros. La liberación expresa una voluntad de vida; por eso, liberando, Dios se revela como un Dios liberador, como un Dios vivo, como el amigo de la vida. Ser cristiano es ser amigo del autor de la vida, de Jesús el Cristo”.¹⁶²

Gutiérrez expone que “la verdad que libera es Jesús mismo (...). Salvación que hemos llamado liberación integral porque partiendo de la liberación del pecado cubre las diferentes dimensiones humanas”.¹⁶³ A partir de esta concepción, la consecuencia eclesiológica es comunicar la salvación y testimoniar el llamado a la liberación integral

¹⁵⁹ Gutiérrez, *Beber...*, 172.

¹⁶⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 244.

¹⁶¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 207-208.

¹⁶² Gustavo Gutiérrez, «Cómo hablar de Dios desde Ayacucho», *Revista Latinoamericana de Teología* 5, n.º 15 (1988): 239-240.

¹⁶³ Gutiérrez, *La verdad...*, 211.

de todo ser humano. La Instrucción *LC*, en sintonía con la visión de la teología de la liberación, lo expresa de la siguiente manera:

“La misión esencial de la Iglesia, siguiendo la de Cristo es una misión evangelizadora y salvífica. Saca su impulso de la caridad divina. La evangelización es anuncio de salvación don de Dios (...). La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones” (*LC* 63).

Nuestro autor expresa con convicción la salvación como liberación integral de Jesucristo también el contexto de la evangelización y la actividad pastoral, al expresar que: “La evangelización anuncia la liberación en Jesucristo. Liberación total que va a la raíz última de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor”.¹⁶⁴

La Instrucción *LC*, declara que la Iglesia debe ocuparse de promover la justicia en las sociedades e involucrarse en ellas. Esta labor no se desvincula de la misión eclesial, la cual no debe ser absorbida por asuntos temporales o limitarse a ellos. La Iglesia se interesa, al mismo tiempo, de la unión y de la distinción entre evangelización y promoción humana, porque su objetivo es buscar el bien integral del ser humano; además, ambas forman parte de su misión.¹⁶⁵

Dentro de la visión eclesiológica que promueve la teología de la liberación encontramos las Comunidades Eclesiales de Bases (CEBs), cuya premisa es que los pobres son igualmente portadores del mensaje del Reino, siendo los destinatarios privilegiados, aunque no exclusivos. En relación a este aspecto, *LC* legitima este importante hecho de la vida de la Iglesia latinoamericana, al afirmar que si las CEBs están en comunión con la Iglesia local y universal, su experiencia arraigada en el compromiso por la liberación integral del ser humano se convierte en una riqueza para toda la Iglesia (cf. *LC* 69). Por tal motivo, la opción preferencial por los pobres, en lugar de ser un signo de particularismo o sectarismo, demuestra la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia (cf. *LC* 6).

En conclusión, afirmamos el significativo aporte de la teología de la liberación a la Iglesia universal, enriquecida por los cuestionamientos, críticas y nuevos planteamientos teológicos emanados por parte de la Congregación de la Doctrina de la fe. Las Instrucciones *LN* y *LC* marcaron la nueva etapa de discusión acerca de esta teología latinoamericana. El desarrollo histórico de la aspiración a la libertad de la humanidad y la relación entre la verdad y la libertad enmarcaron el tema de la liberación. Nuestro autor

¹⁶⁴ Gutiérrez, «Los Pobres en la Iglesia», 107.

¹⁶⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 215-216.

agregó que el tránsito hacia la comprensión y aceptación de la libertad moderna por parte de la Iglesia no fue fácil hasta la llegada del Concilio Vaticano II.

Los documentos destacan que el énfasis en la libertad moderna condujo al individualismo, generando desigualdades entre países ricos y países pobres. Como resultado, surgieron movimientos de liberación que comprendían tres niveles, político, social y también la liberación del pecado, siendo la más profunda esclavitud y de la cual Jesucristo nos libera.

Los documentos aclaran también el concepto de libertad social como derivado de una libertad particular. La finalidad última de la libertad es la comunión, con Dios y con los hermanos. La teología de la liberación junto con sus CEBs, aporta un nuevo modo de ser Iglesia, cuyo propósito es transmitir el mensaje liberador de Jesucristo, produciendo en la historia la liberación de cualquier tipo de esclavitud.

La nueva perspectiva de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez ha transitado un camino de avances y retrocesos en el proceso histórico de su conformación. El camino emprendido por el autor no sólo recibió contribuciones del magisterio eclesial, sino también de otros teólogos, tanto de Europa como de Latinoamérica.

IV. Aportes y críticas de diferentes teólogos a la teología de la liberación

El recorrido histórico del concepto soteriológico de salvación se ha enriquecido con el concepto de liberación integral o total, acuñado en América Latina. La teología de Gutiérrez comenzó este camino, comprendiendo la salvación de Jesucristo como algo concreto y real en la historia. A medida que esta teología liberadora se desarrollaba, tuvo que enfrentarse a una teología de tipo académica, especialmente de origen europeo. Algunos la respaldaron, mientras que otros la criticaron y la consideraron riesgosa y peligrosa para la fe. Dentro del seno eclesial también fue objeto de duras críticas, quizás un camino necesario para purificarla de alguna terminología distorsionada o de conceptos ideologizados.¹⁶⁶

Cincuenta años después de la primera aparición de la expresión “teología de la liberación” y gracias a los esfuerzos sostenidos de los teólogos de la liberación, el camino

¹⁶⁶ Cf. Juan José Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, (Madrid: Trotta, 1990), 51.

está considerablemente allanado, permitiendo una apertura sin precedentes de la Iglesia latinoamericana y de la Iglesia universal a favor de una clara opción por los más pobres.¹⁶⁷ Gustavo Gutiérrez considera que aún queda un largo camino por recorrer y deja entrever que las discusiones sin fundamento, alejan la atención sobre la salvación concreta y real que anhelan los más pobres. En palabras del autor:

“Mirar lejos. Más allá de nuestro pequeño mundo, de nuestras ideas y discusiones, de nuestros intereses, malos ratos y –por qué no decirlo– de nuestras razones y legítimos derechos. La Iglesia en América latina requiere unir sus fuerzas y no desgastarlas en discusiones de poco aliento. Podrá así «coger la oportunidad» de una nueva evangelización que se haga, en solidaridad con todos, desde los más pobres en insignificantes”.¹⁶⁸

Al contrastar la evolución del concepto de salvación como liberación en la teología de Gutiérrez, con otras miradas y posturas teológicas contemporáneas, encontramos tres grandes desafíos. En primer lugar, porque son los modos de pensar y no las nacionalidades los que configuran la forma de hacer teología. Por ejemplo, en la investigación nos encontramos con teólogos europeos tanto a favor de una teología liberadora, como en contra; y el mismo fenómeno, en Latinoamérica. El teólogo R. Oliveros Maqueo expresa estas actitudes del siguiente modo:

“En esta parte, considero, en primer término, las críticas de algunos autores europeos a la teología de la liberación, que me parecen engloban las dificultades de los teólogos del viejo continente, ya sean de la tendencia teológica así llamada conservadora o de la progresista. Naturalmente que aquí no se incluyen los teólogos europeos que están en la línea de la liberación y que poco a poco emergen en el viejo continente”.¹⁶⁹

En segundo lugar, otro desafío radicó en la pretensión de dilucidar el concepto de salvación que subyace entre los teólogos de la liberación, tanto latinoamericanos como europeos. Este propósito resultó ambicioso desde el punto de vista metodológico, debido a la vastedad y diversidad de fuentes de numerosos autores, escapando al objeto de nuestra investigación. No obstante, nos enfocaremos en la perspectiva soteriológica de Leonardo Boff, la cual puede enriquecer el abordaje sobre la salvación de Gutiérrez. Además, consideramos relevante desatacar, fruto de nuestra investigación, que el concepto de salvación como liberación es ampliamente compartido entre los teólogos de la liberación, sin mayores discrepancias.

¹⁶⁷ “Es evidente que la opción preferencial por los pobres en el pensamiento del papa Francisco ha tenido un gran impulso en la Iglesia universal (...) «¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!». Edmundo Alarcón, «La opción preferencial por los pobres y la Doctrina Social de la Iglesia», en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Lima: CEP, 2018), 415.

¹⁶⁸ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 52-53.

¹⁶⁹ Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)* (México DF: CRT, 1977), 139.

En tercer lugar, el desafío final consistió en la tarea de agrupar a los teólogos de la liberación en un conjunto homogéneo. La problemática estribaba en que tanto la teología como el pensamiento liberador se circunscriben en un movimiento en el cual pueden coexistir tanto líneas ortodoxas como heterodoxas. Juan Carlos Scannone, filósofo y teólogo argentino fundador de la filosofía de la liberación, planteó este argumento en su escrito sobre liberación:

“El pensamiento cristiano latinoamericano de liberación, así como la teología y la filosofía de la liberación, no son una escuela, sino un movimiento. Por ello no es de extrañar que dentro de los mismos se den distintas tendencias y corrientes. Si ello fue así desde el principio, la misma evolución histórica y la recepción de la perspectiva, las categorías y el método «liberacionista», lo pusieron en evidencia”.¹⁷⁰

1. Los teólogos latinoamericanos pioneros de una nueva corriente teológica

La teología de la liberación surgió en respuesta a la irrupción de los pobres que comenzaron a hacer oír su voz. Por el contexto sociocultural se gestó de un modo particular en América Latina para dar una respuesta a la pobreza sinónimo de muerte. Con el tiempo, adquirió carácter universal puesto que fue la primera teología reflexionada en estas tierras.¹⁷¹ El autor peruano fue el padre de una corriente teológica y formador de muchos teólogos latinoamericanos. Así lo consideran sus discípulos:

“Gustavo Gutiérrez es uno de los grandes renovadores de la teología contemporánea. Es un símbolo de toda la generación de teólogos latinoamericanos que iniciaron el movimiento de la teología de la liberación; y es un pensador que ha aportado grandemente y con su especificidad de su teología a ese movimiento teológico. Es, incluso, el padre de esta teología”.¹⁷²

En la actualidad, la comprensión de la teología de la liberación está profundamente influenciada por el aporte fundamental de Gustavo Gutiérrez, quien ofreció una nueva perspectiva tanto de la reflexión teológica como de la salvación. Se caracteriza por un método teológico singular, la centralidad del pobre, la praxis y espiritualidad de la liberación, así como también, por la visión unitaria de la historia. Esta teología nació lejos de los centros académicos europeos y rápidamente se posicionó dentro los movimientos históricos de liberación que atravesaron América Latina y el

¹⁷⁰ Juan Carlos Scannone, «Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano», en *Religión*, ed. por José Gómez Caffarena (Madrid: Trotta, 2013), 97.

¹⁷¹ Cf. Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», 49-50.

¹⁷² Juan Pablo García Maestro, «El Dios que nos lleva junto al pobre. El legado teológico de Gustavo Gutiérrez», en *Memoria, Presencia y Futuro. A los 50 años de Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 192.

mundo entero. No obstante, nunca perdió de vista su propósito de “dar razones de la razón del pueblo creyente”,¹⁷³ según lo expresó el teólogo salvadoreño I. Ellacuría.

En la trayectoria de esta teología, se identifican momentos significativos que favorecieron el diálogo con teólogos europeos y la profundización de los conceptos. Uno de estos momentos fue el encuentro en 1972 en El Escorial (Madrid) donde se congregaron teólogos latinoamericanos y españoles principalmente. Tres años después, otro encuentro tuvo lugar en México centrado en el método teológico de la teología de la liberación. Además, en 1975 en Detroit (EE.UU.), se llevó a cabo el encuentro entre teólogos latinoamericanos y norteamericanos. En 1976, en el encuentro *Dar es Salaam* (Tanzania) se reunieron los mejores teólogos de Asia, África y América Latina. Posteriormente, cabe mencionar la convocatoria y preparación de Puebla y la consecuente reflexión que suscitó en el seno de la teología de la liberación. Finalmente, junto a estos momentos significativos, se destacan también aquellos nombres que contribuyeron a formular los grandes temas y conceptos teológicos de la teología de la liberación: Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Miguel Bonino, Leonardo y Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel e Ignacio Ellacuría, entre otros.¹⁷⁴

El diálogo, la confrontación y los vívidos debates entre los teólogos de la liberación incluso con diferentes corrientes teológicas, permitieron delinear las características propias de la teología de la liberación latinoamericana. A medida que esta reflexión creció con sus aspectos comunes, se fue distinguiendo paulatinamente de otros tipos de reflexiones teológicas.¹⁷⁵ Con la Conferencia de Puebla, esta teología recibió un fuerte respaldo, habiéndose sentado sus bases previamente. Este impulso estimuló el aumento de publicaciones y el incremento de teólogos de la liberación, lo que provocó ciertas resistencias.

Una de las posibles causas de la falta de confianza y rechazo en las conceptualizaciones de la teología de la liberación, radicaba en la visión parcial de las producciones teológicas que recibían los teólogos europeos, sin comprender en profundidad las explicaciones de los teólogos comprometidos con esta corriente.

¹⁷³ Tamayo, «Recepción en Europa de la Teología de la Liberación», 51-52.

¹⁷⁴ Cf. Roberto Oliveros Maqueo, «Historia de la Teología de la Liberación», en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 34-37.

¹⁷⁵ Cf. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología...*, 139.

Otra posible causa del injustificado rechazo, fue la limitada accesibilidad que los teólogos europeos tuvieron a las producciones teológicas de América Latina, debido al desconocimiento del español y del portugués.¹⁷⁶ El teólogo argentino Carlos M. Galli, expresa esta preocupación de la siguiente manera:

“Leían –y leemos– a grandes teólogos europeos en sus propias lenguas o en traducciones de editoriales españolas. Desde el Vaticano II los idiomas castellano y portugués comienzan a gravitar en universo teológico de la península ibérica, de América Latina y del mundo latino en Norteamérica. Esto ha llevado a que produzcamos más pero no necesariamente a que nos lean en otros continentes. (...) Nosotros aprendemos y leemos sus lenguas, pero teólogos de otros idiomas no aprenden las nuestras”.¹⁷⁷

Las críticas provenientes del viejo continente ocasionaron como respuesta que, lejos de disminuir la producción teológica en América Latina, se intensificó la reflexión escrita con un claro propósito liberador. Un testimonio significativo del filósofo y teólogo uruguayo J. L. Segundo, destaca las injustificadas afrentas que se recibieron:

“(...) la teología de la liberación se había acostumbrado durante largos años a ser atacada de una manera caricatural. El que despertara profundos resquemores y divisiones no constituía *a priori* y menos de acuerdo con el evangelio (cf. Mt 10,34-36; Lc 12,51-52), un criterio negativo sobre su posible valor y ortodoxia”.¹⁷⁸

Según S. Galilea, teólogo chileno, las investigaciones de la teología de la liberación no generaban tanto revuelo en el ámbito exegético, sino más bien cuando la reflexión se adentraba en el terreno de lo social. Al parecer, la nueva terminología empleada en favor de la liberación provocaba posturas encontradas.¹⁷⁹

“Los malos entendidos suelen ser la antesala de las divisiones, y hoy no nos estamos entendiendo en temas que forman parte de la enseñanza social de la Iglesia, y que al ser miradas con anteojos ideológicos, dividen. Predilección por los pobres, liberación de los oprimidos, lucha social, construcción de una sociedad más justa, dimensión social de la fe, producen en algunos adhesión y en otros alergia”.¹⁸⁰

A pesar de las tensiones, L. Boff, teólogo brasileño y representante destacado de la teología de la liberación, adhiere a los principios fundamentales de la salvación como liberación, centrándose especialmente en la actuación de Jesús y los misterios de su vida en el ámbito soteriológico.¹⁸¹ “El mensaje de Jesús es un mensaje de radical y absoluta liberación de la condición humana con respecto a todos sus elementos alienantes”.¹⁸² En

¹⁷⁶ Cf. Carlos María Galli, *El Espíritu Santo y nosotros* (Bogotá, D.C. - Buenos Aires: CELAM - Agape, 2024), 460.

¹⁷⁷ Galli, *El Espíritu...*, 460.

¹⁷⁸ Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Cristiandad, 1985), 19-20.

¹⁷⁹ Cf. Segundo Galilea, *El sentido del Pobre* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1978), 7-10.

¹⁸⁰ Galilea, *El sentido...*, 9.

¹⁸¹ Cf. Virgilio Zea, «Cristología y Soteriología en la Teología Latinoamericana», *Theologica Xaveriana*, n.º 54 (1980): 17-18.

¹⁸² Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Santander: Terrae, 1985³), 95.

la concepción del Reino de vida que nos trae Jesús, al igual que Gutiérrez y los teólogos de la liberación, considera una visión unificada de la historia. La salvación no acontece únicamente a nivel espiritual. Diversos textos de Boff lo enuncian:

“El Reino de Dios, en contra de lo que piensan muchos cristianos, no significa algo puramente espiritual o no perteneciente a este mundo, sino que es la totalidad de este mundo material, espiritual y humano que ha sido introducido ya en el orden de Dios. Si así no fuera, ¿cómo habría podido Cristo entusiasmar a las masas?”.¹⁸³

Boff, en su obra cumbre de cristología, establece que la “salvación anunciada por el cristianismo es un proceso totalizador: no se limita a las liberaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas; pero tampoco se realiza sin ellas”.¹⁸⁴ En este contexto englobante, desarrolla una cristología liberadora que permite hacer realidad la salvación en la historia partiendo de la vida y el obrar de Jesús. Para el autor brasileño, esta clase de “cristología tiene su valor porque revela la ineludible vinculación de la salvación de Jesucristo con las liberaciones históricas, supera una concepción intimista y privatizante del mensaje cristiano y le devuelve su imbricación con la política”.¹⁸⁵ El acento salvífico está puesto en “Jesús libertador”, siendo modelo y fuente de motivación para muchos teólogos del movimiento teológico latinoamericano.

“Hoy, en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el Libertador. El proceso de liberación que remueve todo el Continente se presenta como lugar hermenéutico a partir del cual se está elaborando esa nueva imagen de Jesús”.¹⁸⁶

En sus planteamientos, Boff agrega que la teología de la liberación emerge de la situación de cautiverio que atraviesa Brasil y los pueblos latinoamericanos. La figura de Jesús adquiere relevancia porque su acción salvífica, evidenciada en la cruz, se solidariza con todos los oprimidos y ofrece la resurrección, como signo de liberación integral. En palabras del teólogo brasileño:

“Porque Jesús de Nazareth es ontológicamente solidario con nuestra historia, nosotros participamos, por Él y con Él, de este punto omega y de esta situación de salvación y de liberación. Por eso la fe lo proclama como el Libertador y el Salvador universal. En Él las estructuras antropológicas más radicales, hacia donde irrumpen las ansias de unidad, reconciliación, fraternidad, liberación e inmediatez con el Misterio que circunda nuestra existencia, afloraron y llegaron a su máxima realización. Es aquí donde reside el sentido secreto y profundo de su Resurrección”.¹⁸⁷

En resumen, Gustavo Gutiérrez como figura central de la teología de la liberación, ha sintetizado el pensamiento teológico sobre la liberación de los pobres y se ha convertido en un modelo para numerosos teólogos latinoamericanos y del ámbito

¹⁸³ Boff, *Jesucristo el Libertador...*, 70.

¹⁸⁴ Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*. (Madrid: Cristiandad, 1981), 22.

¹⁸⁵ Boff, *Jesucristo y la liberación...*, 19.

¹⁸⁶ Boff, *Jesucristo y la liberación...*, 254-255.

¹⁸⁷ Leonardo Boff, *Teología desde el cautiverio* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1975), 142-143.

mundial. El propósito de la teología de dar razones de la fe y de la esperanza del pueblo creyente estuvo siempre vivo en la búsqueda de los teólogos de la liberación. A lo largo de distintos momentos de reflexión en América, Asia y Europa, los teólogos de la liberación han desarrollado, investigado y profundizado su opción preferencial por los más pobres en sus diversas producciones teológicas. Cada etapa de constitución de esta teología ha enfrentado distintas problemáticas que han contribuido a definir las características propias de su método teológico. A pesar de ciertas resistencias y críticas de diversos sectores eclesiales, la Conferencia de Puebla significó un apoyo sustancial a esta teología. Con todo, los teólogos latinoamericanos que se circunscriben en este movimiento liberador aceptan los principios fundamentales del método teológico y la opción por los más pobres, aunque en sus producciones puedan evidenciar matices, acentos y diferente terminología.

Leonardo Boff ha desarrollado una cristología de la liberación que profundiza en la noción de salvación desde los misterios de la vida de Jesús. En esta perspectiva, la acción de Jesucristo es salvífica y totalizante, siendo Él el libertador que nos rescata de la situación de cautiverio en la que vivimos, mediante su resurrección.

2. Reacciones diversas de los teólogos europeos a la teología de la liberación latinoamericana

En el periodo de consolidación de la teología de la liberación latinoamericana, esta corriente recibió diversas críticas desde los ámbitos teológicos, filosóficos y hasta de los medios de comunicación social de América y de Europa. Las presiones eran del siguiente tenor:

“En la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, se recibieron y recopilaron quejas sobre las principales obras y teólogos, centradas en particular en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Se intentó entonces que el episcopado de Perú pusiese en entredicho a Gustavo Gutiérrez. Es más, se intentó que, durante su visita *ad limina*, los obispos peruanos le condenaran; pero esto no se logró y el caso fue remitido a un estudio posterior”.¹⁸⁸

Sin embargo, es relevante destacar también, el firme respaldo que brindaron a la teología de la liberación algunos teólogos europeos frente a los embates y presiones provenientes del viejo mundo. Teólogos como Y. Congar, M. D. Chenu, J. I. González Faus, J. B. Metz, K. Rahner, E. Schillebeeckx, entre otros, expresaron su solidaridad con el movimiento teológico latinoamericano.

¹⁸⁸ Oliveros, «Historia de la Teología de la Liberación», 45.

Karl Rahner, eximio teólogo jesuita del siglo XX, frente a las tensiones surgidas en torno a las producciones teológicas de Gutiérrez y, en consecuencia, a la teología de la liberación en general, redactó una carta dirigida al Cardenal Juan Landázuri, Arzobispo de Lima, en la cual expresaba su apreciación sobre la visión teológica de nuestro autor.

“(…) tengo la necesidad de manifestarle la alta estima que tengo por el trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. Estoy convencido además de la ortodoxia de su trabajo. La Teología de la Liberación que él presenta es plenamente ortodoxa. Él es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica, y es consciente también –y con razón, según mi convicción–, de que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana”.¹⁸⁹

Para responder al cuestionamiento sobre las críticas específicas a la teología de la liberación, nos enfocaremos en algunas relacionadas a la materia salvífica.

El núcleo de las objeciones planteadas por parte de diversos teólogos europeos radicó en considerar que representaba una grave y mortal amenaza contra la fe cristiana, argumentando que esta reflexión se coloca al servicio de una política revolucionaria y de una ideología marxista. Con esta postura, se levantaron banderas anti-liberacionistas entre los teólogos del viejo mundo afirmando que el marxismo se había infiltrado en el corazón de la Iglesia y que la lucha de clases había reemplazado la centralidad de las Escrituras.¹⁹⁰

Desde la Comisión Teológica Internacional, al analizar la supuesta eclesiología liberadora, se expresa lo siguiente:

“La Iglesia se define a sí misma, a vida y muerte, como agente de la revelación de Dios y de la praxis de Cristo. ¿Son esta revolución y esta praxis subsumibles en alguna otra revolución, hasta el punto de que la Iglesia pueda unirse e identificarse con ella?”.¹⁹¹

En el decreto sobre la promoción humana y la salvación cristiana, la Comisión agrega:

“No es raro que contengan elementos ideológicos, explícitos o implícitos, fundados sobre presupuestos filosóficos sometidos a discusión o sobre una concepción antropológica errónea. Este es el caso, por ejemplo, para una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo y el leninismo”.¹⁹²

Sin embargo, resultó contundente, tanto para los críticos como para los suscriptores, la aprobación del Papa Juan Pablo II en el mensaje al episcopado brasileño al sentenciar que esta corriente teológica es conveniente, útil y también, necesaria para el

¹⁸⁹ Eduardo F. Arens, «“Y la Palabra se hizo carne”», en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín* (Lima: CEP, 2018), 133.

¹⁹⁰ Cf. Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», 60-61.

¹⁹¹ Karl Lehmann et al., *Teología de la Liberación. Comisión Teológica Internacional* (Madrid: BAC, 1978), 144.

¹⁹² Lehmann, *Teología de la Liberación...*, 190.

periodo histórico de América Latina.¹⁹³ De esta manera, se puso fin a un doloroso proceso que sancionó a Leonardo Boff, Jon Sobrino y en cierto sentido, también a la misma teología de la liberación.¹⁹⁴

Si analizamos el término salvación en relación con los objetivos de nuestra investigación, una de las principales diferencias entre la teología de la liberación y las teologías europeas está relacionada con el modo de acercarse a la realidad de cada teología. Jon Sobrino, teólogo español impulsor de la teología de la liberación, sostiene que la “teología europea se acerca a la realidad en cuanto pensada, es decir, preferentemente desde las mediaciones del pensamiento y tiende a reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico y no a liberar a la realidad de su miseria”.¹⁹⁵ Aquí radica una de las diferencias fundamentales, ya que la teología de la liberación parte desde el silencio contemplativo de la realidad para captar los gritos de los pobres y desde allí desarrollar una acción liberadora concreta y real. El ámbito especulativo está en función de una acción práctica en la historia de la liberación.

Otro punto de controversia entre ambas teologías se refiere al interlocutor teológico. Mientras que en la teología europea el interlocutor privilegiado es el burgués no creyente, ateo o escéptico, en la teología de la liberación es el denominado “no persona”. Este eufemismo alude al pobre, que carece de todo, incluso de la dignidad de ser considerado persona. Esta distinción se contrapone al “no creyente”, propio de las teologías europeas.¹⁹⁶

“Los términos «no persona» e «insignificante» no sólo expresan (...) el denominador común de los diferentes aspectos de la pobreza, sino que nos indican también la hondura de la injusticia y la gravedad de esa condición. La insignificancia social y humana no es un asunto que se enfrenta sólo colocándolo en el casillero de los problemas económicos y sociales; va mucho más allá”.¹⁹⁷

El desafío de la teología europea consiste en enfrentar el ateísmo, con lo cual, la salvación se concibe como redención de la increencia, problemática de los países tecnocráticos del primer mundo. En contraste, en el pueblo creyente de América Latina, el desafío es combatir la idolatría de los poderosos, expresada en una variedad de ídolos que propagan la muerte entre los pobres oprimidos.¹⁹⁸ Así, la salvación se comprende

¹⁹³ Cf. Juan Pablo II, *Carta a la Conferencia Episcopal Brasileña*, §5.

¹⁹⁴ Oliveros, «Historia de la Teología de la Liberación», 45-46.

¹⁹⁵ Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», 54.

¹⁹⁶ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 31. Cf. Gutiérrez, «Hablar de Dios, en América Latina, desde los socialmente insignificantes», 104.

¹⁹⁷ Gutiérrez, «Hablar de Dios, en América Latina, desde los socialmente insignificantes», 106.

¹⁹⁸ Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», 55-56.

como una liberación en tres niveles, según la teología de la liberación, a saber, político-social, ético-filosófico y del pecado.

Una diferencia crucial entre los teólogos europeos y la teología de la liberación en relación a la soteriología, radica en la tensión existente entre la praxis liberadora y la construcción del reino. El concepto de reinado de Dios exige una práctica concreta del amor que lleve a realizaciones parciales de ese Reino a través de mediaciones, sin que ello signifique, de ningún modo, un reduccionismo. La realización del Reino es una finalidad última de la teología de la liberación.¹⁹⁹ En contraste, la teología europea no se enfoca en una praxis liberadora en el aquí y ahora de la historia, sino que la salvación se comprende más bien como:

“(...) la divinización del hombre, la redención del pecado y la justificación del pecador. Los tres están relacionados y de alguna manera incluidos unos en otros. Al reconocer lo esencial que quieren subrayar, recogemos ideas fundamentales sobre lo que es la salvación cristiana, para intentar formularlas de forma moderna”.²⁰⁰

Es relevante destacar que, por lo general, la concepción de salvación en la teología europea gira en torno a tres centros de gravedad principales: divinización, redención y justificación. Estos núcleos permiten comprender, con diversos énfasis, los aspectos esenciales del acontecimiento salvífico y según este enfoque clásico, la totalidad del hombre. Desde esta perspectiva acotada, la teología de la liberación se configura como uno de entre los varios modelos: antropológico, dramático, liberador, solidario, *communio*, libertad, iluminación y reconciliación.²⁰¹

Comprender esta diferencia es determinante para la teología de la liberación, que busca instaurar el Reino de vida en el devenir histórico, como signo y profecía.

En conclusión, observamos que entre los teólogos europeos hubo algunos que criticaron sin fundamentos a la teología de la liberación, mientras que otros brindaron un fuerte apoyo, destacándose Karl Rahner entre uno de ellos.

En cuanto a las críticas en materia de soteriología, se destacan tanto la presunción de que la teología de la liberación está vinculada con la política y la filosofía marxista, como las barreras idiomáticas que dificultan el acceso al pensamiento teológico latinoamericano. Estas críticas se basan, en última instancia, en una percepción parcial de esta teología, sin reconocer la profundidad de los principios teológicos y los matices que la sustentan. Este episodio logró un respiro con el apoyo del Papa Juan Pablo II

¹⁹⁹ Tamayo, «Recepción en Europa de la teología de la liberación», 56.

²⁰⁰ Emilio J. Justo, *La salvación. Esbozo de Soteriología* (Salamanca: Sígueme, 2017), 180.

²⁰¹ Cf. Justo, *La salvación...*, 204-221.

considerando esta teología “útil y necesaria” para el pueblo latinoamericano, poniendo fin a una discusión de décadas.

Finalmente, consideramos los tres puntos clave de discusión en cuanto a las consecuencias soteriológicas de la teología de la liberación y de la teología europea. En primer lugar, el modo de acercarse a la realidad difiere en ambas teologías, ya que la europea lo hace desde el pensamiento, mientras que la teología latinoamericana parte del silencio contemplativo de la realidad misma para transformarla. En segundo lugar, se destaca la diferencia en el interlocutor teológico, siendo en Europa el ateo y en Latinoamérica, el pobre. Y, finalmente, surge la tensión existente entre la praxis liberadora y la construcción del Reino, donde la teología europea considera la salvación en la trascendencia del ser humano y, en cambio, la teología de la liberación considera que la salvación debe comenzar en el aquí y ahora de la historia.

Estas diferencias, junto con las críticas, han sido la fuente de los distanciamientos entre la teología de la liberación y la teología del viejo mundo.

Primera recapitulación

En nuestro trabajo hemos llevado a cabo una investigación de naturaleza histórico-genética, a través de la cual hemos logrado profundizar y esclarecer la evolución del concepto de salvación entendido como liberación en el contexto de la teología latinoamericana. Para lograr este fin, hemos atravesado distintas etapas históricas y hemos abordado diversas temáticas que han permitido una mayor profundización en el concepto soteriológico de liberación, el cual contribuyó significativamente a la comprensión del concepto de salvación de Jesucristo.

En relación a las Escrituras, hemos identificado los pasajes bíblicos que han inspirado la soteriología de Gustavo Gutiérrez. Hemos constatado que el término liberación no es nuevo; su fundamento se remonta al Dios liberador del Pueblo de Israel. En esta acción liberadora de Dios se hace evidente la participación libre y la cooperación activa de cada individuo, significado en la Alianza.

Además, hemos comprobado que la liberación se dirige principalmente hacia los pobres, porque Jesucristo siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza redentora. La encarnación de Jesucristo desencadena implicaciones en la salvación: equipara el trato hacia las personas con el trato hacia Dios; la iniciativa salvífica es

siempre divina y su ofrecimiento es gratuito; el estilo de vida de Jesús denota que opta por los más pobres entre sus preferenciales. Además, rechaza la espiritualización de la salvación, abriendo en su lugar el horizonte hacia la historia salvífica.

El libro de Job constituye otro pasaje bíblico fundamental. Hemos llegado a la conclusión de que la iniciativa salvífica es absolutamente desinteresada y gratuita. Además, se pone de manifiesto que la salvación que Dios ofrece tiene un alcance universal, reflejado en el sufrimiento de Job.

Gutiérrez identifica dos lenguajes posibles para hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, el lenguaje profético y el contemplativo. Ambos enfoques posibilitan adentrarnos en el mundo del pobre; uno desde la denuncia de las situaciones de pobreza y otro, desde la contemplación de Dios que quiere la libertad de sus hijos. Ambos lenguajes se complementan y enriquecen la teología del autor.

En relación a la Tradición de la Iglesia, hemos explorado los aportes que ella ofrece a la evolución del concepto de salvación. Para lo cual, hemos destacado tanto la continuidad en la formación teológica de nuestro autor, como la discontinuidad que surgió a raíz de un nuevo quehacer teológico inaugurado desde la irrupción de los pobres. La continuidad en el ejercicio teológico también se expresa en la perspectiva tradicional de la salvación el cual abarca lo religioso del hombre. Sin embargo, el término liberación introducido con énfasis por la teología de Gutiérrez, plantea una discontinuidad en cuanto que engloba todas las dimensiones del ser humano.

En efecto, hemos evidenciado que los Padres de la Iglesia desempeñan un papel fecundo y esclarecedor en esta teología. Gutiérrez recurre a figuras como Agustín, Tertuliano y Lactancio, exponiendo algunos aportes significativos. El primero relacionado con la unidad de la historia, donde el ser humano se convierte en partícipe activo en la acción liberadora, eliminando la noción de salvación intimista, propia de las tendencias dualistas. El segundo, está relacionado con el impulso del individuo que se arroja a la búsqueda de la salvación. Y el tercer aporte, subraya la importancia de la libertad religiosa tanto para buscar la verdad como para el ejercicio del amor.

Posteriormente, hemos abordado el principio calcedoniano, el cual posibilita una comprensión del término liberación integral y total en el ser humano, evitando la confusión y la separación de los distintos niveles implicados. Para Gutiérrez el principio calcedoniano es a la teología de la liberación, lo que el Concilio de Calcedonia, en materia soteriológica, es a la Iglesia universal.

Recapitulando, podemos afirmar que aunque los Padres de la Iglesia no pretendieron desarrollar una teología liberadora, Gutiérrez, de manera directa o indirecta, se apoya en la fuente de la Tradición para identificar ciertos aportes esenciales en la historia de la Iglesia. Estos hallazgos o recursos, permiten al autor introducir un enfoque teológico renovado, el cual se adapta a un contexto caracterizado por la opresión, tal como sucede en Latinoamérica.

Con respecto al Magisterio de la Iglesia, hemos descubierto la evolución del término salvación a partir del Concilio Vaticano II hasta el empleo y uso como liberación en Gustavo Gutiérrez. También, hemos analizado el desarrollo magisterial del Concilio, Medellín y Puebla en lo referente a la soteriología.

Indudablemente el Concilio Vaticano II marcó un punto de partida para una nueva comprensión de la salvación en el mundo, abriendo las puertas a toda la humanidad, incluyendo los más pobres y marginados, para que estos también puedan experimentar de manera efectiva la salvación. La definición de la Iglesia como sacramento universal de salvación es la contribución más significativa del Concilio, según nuestro autor, que además enfatizó varios aspectos derivados de esta definición.

En primer lugar, destaca que la salvación no se limita a lo íntimo y personal en relación con Dios, sino que su acción salvífica se extiende a toda la humanidad y abarca la totalidad del ser humano en su conjunto. En segundo lugar, que el Concilio representó un esfuerzo de diálogo con el mundo moderno, interpretando la historia desde los signos de los tiempos iluminados por las Escrituras. En tercer lugar, puso término al enfoque eclesiocentrista que había prevalecido desde el siglo IV, redefiniendo su papel como servicio a la humanidad. Por último, la nueva concepción de Iglesia se logró gracias a una perspectiva renovada y unificadora de la historia, lo que permitió resolver los dualismos inherentes a las teologías presentes durante el Concilio.

Si el devenir histórico de la humanidad se ubica correctamente en el horizonte redentor, la obra salvífica de Cristo abarca entonces todas las facetas de la existencia humana. Esta perspectiva se convierte en un pilar fundamental para el enfoque salvífico de la salvación integral para esta teología. El autor especifica que *GS* se acerca tímidamente a esta visión unificada porque evita involucrarse en debates teológicos controvertidos. El Papa Pablo VI, a través de *PP*, es quien finalmente respalda este enfoque unitario de la historia.

Hemos destacado también, que los aportes más concluyentes a la teología de la liberación en el ámbito soteriológico germinaron en las II y III Conferencias Generales

del Episcopado Latinoamericano. Medellín significó aterrizar el Concilio a nuestra región, a través de una lectura de la realidad de la pobreza que afectaba al continente. La Iglesia en Latinoamérica comenzó a dar pasos audaces para reevaluar su presencia. Significó una continuidad con el Vaticano II, pero también una ruptura con el planteamiento de las opciones pastorales, ya que se comenzó a reflexionar la historia con un enfoque propio de nuestras tierras.

Por un lado, Medellín analizó la realidad y adoptó decididamente una perspectiva unificadora de la historia de la salvación. La II Conferencia denuncia la violencia institucionalizada que prevalecía en estas regiones, denominada también como una situación de pecado y acompañada de una audaz defensa por la liberación. Por otro lado, Puebla tradujo la comprensión de la realidad circundante como injusticia institucionalizada, al denunciar de manera enérgica la pobreza inhumana y antievangélica. La expresión no pretendió ser un juicio puramente social, sino una lectura desde la fe, excluyendo de base cualquier enfoque intimista en términos salvíficos.

Gustavo Gutiérrez se erige como precursor al introducir el sintagma teología de la liberación en 1968, poco antes de Medellín. En su producción teológica, entrelazó los conceptos de salvación y liberación, sin prever las implicaciones que esto acarrearía en el ámbito soteriológico. La contribución de la teología de la liberación trascendió los límites temporales resonando incluso en la más reciente reflexión sobre la salvación en la carta *Placuit Deo*, donde se sostiene que la salvación proclamada por la fe no se restringe a la interioridad, sino que abarca la totalidad de nuestro ser.

Hace más de medio siglo, la teología de la liberación de Gutiérrez proclamó que la salvación de Jesucristo, en el proceso histórico latinoamericano, debe ser comprendida como liberación total e integral de todas las dimensiones del ser humano. Con lo cual, concluimos que esta es la contribución fundamental de la teología de la liberación a la soteriología universal de la Iglesia. El Papa Juan Pablo II brindó su respaldo a esta corriente teológica al declarar que los desposeídos de estas tierras necesitan el mensaje del Evangelio de la liberación integral y radical.

Además, hemos analizado que, según el autor, el aporte más relevante de la teología de la liberación para la Iglesia es la opción por los pobres. La noción de liberación no es tangencial al ser humano, sino que se hace concreta y palpable en la historia, especialmente con y desde los más pobres de estas tierras. Gutiérrez destaca que esta opción recae sobre los más desfavorecidos, ya que Dios mismo hace esta elección y preferencia. Esta opción radical tomó forma en la teología de la liberación por inspiración

del Papa Juan XXIII y la Conferencia de Medellín, siendo adoptada por el Magisterio de la Iglesia en Puebla.

También hemos abordado, los documentos *LN* y *LC* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, subrayando que, según nuestro autor, estos no implicaron condenas hacia la teología de la liberación. Por el contrario, en lo que respecta a la soteriología, representaron valiosos aportes y legitimaron ciertos planteamientos. Sin embargo, estos documentos marcaron un punto de inflexión, dando lugar a una nueva etapa en el debate de esta teología.

Ambas Instrucciones afirmaron de manera contundente que la salvación implica la liberación del pecado, forma más profunda de esclavitud. Aunque no excluyen la dimensión social, la cual corrigen al afirmar que deriva del pecado individual, enfatizan que la liberación está relacionada intrínsecamente al pecado. En este punto se encuentra la crítica a los aspectos soteriológicos del movimiento liberacionista. La teología de Gutiérrez no niega esta realidad, sino que además agrega otros dos niveles de profundidad al concepto de liberación.

En relación al último capítulo, referido a los aportes y críticas de diferentes teólogos de la liberación nos hemos enfrentado con varios desafíos al intentar comparar la evolución del concepto salvación como liberación en Gustavo Gutiérrez con otras miradas y posturas teológicas contemporáneas. Los desafíos tenían que ver con los enfoques de pensamiento de los teólogos; también con la doble pretensión de, por un lado, dilucidar el concepto de salvación como liberación en cada teólogo latinoamericano, y, por otro, en categorizar a los teólogos en un sistema homogéneo.

Gustavo Gutiérrez se erige como un modelo para numerosos teólogos latinoamericanos y del ámbito mundial. A lo largo de distintos momentos de reflexión en América, Asia y Europa, los teólogos de la liberación han desarrollado, investigado y profundizado su opción preferencial por los más pobres en sus producciones. Aquellos teólogos latinoamericanos que adhieren a este movimiento liberador aceptan los fundamentos del método teológico y la opción por los más pobres, aunque en sus enfoques puedan presentar matices, acentos y terminología diferenciada. Entre estos, destacamos a Leonardo Boff, quien ha elaborado una cristología liberadora en la que Jesucristo es el libertador de la miseria y la opresión.

Hemos constatado que entre los teólogos europeos hubo algunos que criticaron infundadamente a la teología de la liberación de Gutiérrez, mientras que otros brindaron un sólido respaldo como Karl Rahner. El argumento principal para desacreditar esta

teología, y por ende su soteriología integral, se relacionaba con las presuntas consecuencias políticas revolucionarias y la afinidad de la teología de la liberación a la filosofía marxista. Un argumento secundario pero no menor, fue la barrera idiomática que enfrentaron los teólogos europeos, que dificultó el acceso al pensamiento teológico latinoamericano. Según nuestro autor, estas críticas se basan en una visión parcial, sin reconocer la profundidad de los principios teológicos. La teología de la liberación recibió un aire nuevo por el respaldo del Papa Juan Pablo II.

Finalmente, hemos considerado los puntos centrales de debate en relación a las consecuencias soteriológicas de la teología de la liberación y de la teología europea. Las diferencias radican en que la teología europea aborda la realidad desde el pensamiento, mientras que la latinoamericana parte de la contemplación de Dios y de la realidad para transformarla. Además, varía el interlocutor, siendo el ateo en Europa y el pobre en Latinoamérica. Se destaca la tensión entre la praxis liberadora y la construcción del Reino, con la teología europea enfocada en la trascendencia y la teología de la liberación en la salvación presente en el devenir histórico.

Con fundamentos profundamente arraigados en las Escrituras y en la Tradición, la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez partió desde el punto de inflexión que significó el Concilio Vaticano II y su concreción en Medellín y Puebla, trabajó en las críticas sin perder de vista la centralidad de los pobres para aportar fácticamente la salvación de Jesucristo como liberación integral.

Consideramos que la opción preferencial por el pobre no es el único aporte contundente que ofrece la teología de la liberación a la Iglesia, sino también, la enriquecedora perspectiva de la liberación integral o total de Jesucristo como parte inherente del concepto de salvación reflexionado por la soteriología de la Iglesia universal.

A continuación, y con base en la investigación realizada, procederemos a un análisis profundo del concepto de salvación como liberación integral, tal como es presentado en la exposición teológica de Gustavo Gutiérrez.

PARTE 2
UNA MIRADA PROFUNDA DE LA SALVACIÓN COMO
LIBERACIÓN INTEGRAL

Introducción

Gustavo Gutiérrez ofreció a la teología una reflexión sobre la liberación que, con el tiempo, alcanzó un reconocimiento impensado. Este fenómeno no sólo se debe a su original método teológico, sino también en la forma en que equiparó la salvación de Jesucristo con un proceso histórico liberador, posicionando a su teología como una de las más significativas de América Latina. La reflexión de su teología no partió de elucubraciones abstractas, sino de un estilo de vida acorde a las enseñanzas de Jesucristo.

“Gustavo Gutiérrez une vida pastoral y reflexión teológica. Es mucho más que un profesor, es un pastor del pueblo de los pobres, de las «clases explotadas y razas despreciadas», con las cuales camina, aprende, sufre y se alegra. Su teología nace de una profunda espiritualidad de encuentro con el Cristo azotado en los pobres”.²⁰²

En esta investigación, nos dedicaremos al análisis y profundización de los textos fundamentales de Gutiérrez en relación a los aspectos soteriológicos. Además, procederemos a interpretar, comparar y relacionar el pensamiento desarrollado en sus escritos teológicos.

En el primer capítulo, abordamos la concepción de teología como un lenguaje, una palabra sobre Dios en los textos de Gustavo Gutiérrez. Se analizará la transición desde pensar el misterio hacia la reflexión sobre la praxis cristiana iluminada por la fe. Se continuará con la espiritualidad y el método teológico innovador de esta teología, finalizando con una investigación sobre el punto de partida histórico.

El segundo capítulo inicia el enfoque desde el reverso de la historia. Analiza la irrupción del pobre en el contexto latinoamericano, su mundo, y la opción preferencial como una opción teocéntrica. Este capítulo concluirá con el diálogo entre la teología y las ciencias sociales, abordando someramente el tema controvertido de la transición de una concepción de lucha de clases hacia la fraternidad cristiana. También se investigará sobre el conflicto en la historia. Estas temáticas serán cruciales para comprender y completar la tercera parte de nuestro estudio.

El tercer capítulo se centra en el testimonio de la resurrección. Se investiga sobre el anuncio del Evangelio de Jesucristo basado en la resurrección y los destinatarios de este mensaje. También se explorará la relación entre Reino y liberación y su alcance histórico. Finalmente, se abordarán el lenguaje profético y el lenguaje místico que

²⁰² Leonardo Boff, «Recuerdos de un amigo entrañable», en *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 16.

comunican una palabra sobre Dios, complementando la primera parte de nuestra investigación.

Introducimos los textos fundamentales de Gustavo Gutiérrez que hemos analizado, para ofrecer el contexto histórico, ya que el autor considera este aspecto fundamental y nosotros adherimos a esta concientización. “Creemos importante colocar esas líneas teológicas en los contexto sociales e históricos que constituyen su suelo nutricional”.²⁰³

- “Teología de la liberación. Perspectivas” (1971): Esta es la obra fundamental y piedra angular de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Utilizaremos las ediciones de 1971 y 1990, así como sus respectivas introducciones.
- “Teología desde el reverso de la historia” (1977): Este escrito busca distanciarse o establecer una ruptura esencial entre la teología progresista y la teología de la liberación.
- “La fuerza histórica de los pobres” (1982): Esta obra es una recopilación de ocho trabajos del autor que abarcan diez años de reflexión teológica.
- “Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo” (1983): Es un texto sobre la espiritualidad de la teología de la liberación.
- “La verdad los hará libres. Confrontaciones” (1986): Esta obra incluye la presentación de la tesis que Gutiérrez sustentara para el título de Doctorado en Teología en la Facultad de Lyon en mayo de 1985, así como una publicación de 1984 sobre el quehacer teológico y su relación con las ciencias sociales. Además, contiene reflexiones en relación con los documentos magisteriales *LN* y *LC*.
- “Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente” (1986): Este texto exegético y teológico, aborda los dos lenguajes planteados por el autor para hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente Job.
- “El Dios de la Vida” (1989): Recopilación de una conferencia de 1980 con ocasión de las Jornadas de Reflexión Teológica, posteriormente ampliada y editada.

²⁰³ Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: CEP, 1977), 7.

- “Densidad del presente” (1996): Una selección de artículos del autor que abarcan desde el año 1982 hasta 1992.
- “De Medellín a Aparecida”. Reúne artículos publicados desde 1969 hasta el 2018, con motivo del 50° aniversario de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín.

El esquema adoptado en nuestra investigación refleja el orden de la presentación de la tesis sobre la teología de la liberación que Gutiérrez realizó en Lyon para la obtención del Doctorado en Teología. Consideramos que la estructura presentada por el autor condensa los puntos fundamentales de su obra maestra, proporcionando un marco adecuado para el análisis y la comprensión profunda de sus propuestas teológicas.

I. La teología es un lenguaje sobre Dios

La teología de la liberación entiende la salvación de Jesús como liberación total o integral y representa una valiosa contribución a la soteriología universal por parte de Gustavo Gutiérrez. Analizaremos a continuación la concepción de teología del autor y en qué consiste el método teológico salvífico y liberador.

1. De pensar el misterio hacia una reflexión sobre la praxis a la luz de la fe

Gustavo Gutiérrez se ocupa, a lo largo de toda su obra, de establecer conceptualmente su teología. Para ello, parte de una visión clásica y concluye aportando una definición propia desde la perspectiva de la teología de la liberación latinoamericana.

Desde el inicio de la teología de la liberación como tal, nuestro autor identificó dos intuiciones fundamentales en esta perspectiva teológica, por un lado, un método teológico innovador y, por otro, la perspectiva del pobre. En palabras de Gutiérrez:

“En teología de la liberación hay dos intuiciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras, y que siguen constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre. Desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación y que la teología viene después, como acto segundo”.²⁰⁴

²⁰⁴ Gutiérrez, *Teología desde...*, 42.

1.1 Teología como una palabra sobre Dios

En 1971, Gutiérrez emplea una definición clásica de teología y en 1982 retoma esta definición original: “La teología es una inteligencia de la fe”.²⁰⁵ Años más tarde, con motivo de la presentación de su tesis doctoral, Gutiérrez amplía su concepción de teología al afirmar que “toda teología es una palabra sobre Dios”,²⁰⁶ considerando la tarea de querer hablar y pensar el misterio como algo difícil, si no imposible.

“Pero al mismo tiempo Dios es un misterio que debe ser comunicado, que no debe permanecer secreto, que significa vida para toda persona. (...) En la perspectiva de la teología de la liberación, se afirma que a Dios se comienza por contemplarlo y acoger su voluntad; sólo en un segundo momento se le piensa”.²⁰⁷

Simultáneamente, bajo esta definición, se encuentra el método teológico de la teología de la liberación, el cual se compone de dos momentos clave, que son la contemplación y el compromiso. Se observa una dialéctica fundamental en este método donde, en base a la Escritura, el gesto hacia el pobre facilita el encuentro con el Señor y, al mismo tiempo, dicho encuentro profundiza y hace auténtica la solidaridad con la persona necesitada.²⁰⁸ Se denominan estos dos momentos fundamentales de toda práctica cristiana como acto primero y acto segundo. “El misterio se revela en la oración y la solidaridad con los pobres: es lo que llamamos el acto primero, la vida cristiana; sólo después, esta vida puede inspirar un razonamiento, es el acto segundo”.²⁰⁹

Con lo cual, por un lado existe un silencio ante Dios y luego, posteriormente, una palabra, un hablar sobre Él. En palabras del autor, “la teología es un hablar enriquecido por un silencio”.²¹⁰

Jesucristo es el salvador y liberador; constituyendo el principio hermenéutico de la fe y de todo discurso teológico. Gutiérrez destaca que la encarnación del Hijo de Dios es el fundamento del círculo hermenéutico, expresándolo de la siguiente manera:

“Del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia de la fe y de la fe a la historia, de la palabra humana a la palabra del Señor y de la palabra del Señor a la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre y del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la santidad de Dios y de la santidad de Dios a la justicia humana. Cristo, el Verbo de Dios, es el centro de toda teología, de todo lenguaje sobre Dios”.²¹¹

En resumen, a partir de la definición clásica de teología utilizada por Gutiérrez, el autor consolida su propia comprensión del concepto, no sólo ampliando su sentido

²⁰⁵ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Sígueme, 1982), 51.

²⁰⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 17.

²⁰⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 18.

²⁰⁸ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 18.

²⁰⁹ Gutiérrez, *La verdad...*, 18.

²¹⁰ Gutiérrez, *La verdad...*, 19.

²¹¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 19.

semántico, sino también extrayendo el método teológico subyacente, definido como acto primero y acto segundo. Método que se caracteriza por la centralidad en Jesucristo y la dinámica propia del círculo hermenéutico.

1.2 Teología como reflexión sobre la praxis a la luz de la fe

Para Gutiérrez, la teología no es únicamente una palabra sobre Dios, sino también una reflexión crítica a la luz de la fe. Esta concepción de la teología ha sido la más controvertida que el autor tuvo que defender y enfrentar ante diversas críticas. Se ha escrito extensamente sobre esta innovadora perspectiva, generando numerosas interpretaciones y matices por parte del propio autor. Consideramos relevante este debate debido a su impacto significativo en el proceso de liberación y, por lo tanto, en materia soteriológica.

Al inicio de su obra fundamental, Gutiérrez ofrece la propia definición de “la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”.²¹² Sus aspiraciones no se enfocan en proponer un nuevo tema para la reflexión, sino en promover “una nueva manera de hacer teología”.²¹³ Esta nueva perspectiva acentúa fundamentalmente la transformación del mundo a través de la praxis histórica, subrayando el papel de Jesucristo comprometido con la historia:

“Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente. Pero es hacerlo no a partir de un gabinete sino echando raíces, allí donde late, en este momento, el pulso de la historia, e iluminándolo con la palabra del Señor de la historia que se comprometió irreversiblemente con el hoy del devenir de la humanidad, para llevarlo a su pleno cumplimiento”.²¹⁴

El autor peruano destaca que la concepción de la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra no reemplaza las otras funciones de la teología clásica, tales como la sabiduría y el saber racional, sino que las supone y las necesita.

“La teología, como reflexión crítica a luz de la Palabra acogida en la fe sobre la presencia de los cristianos en el mundo, debe ayudarnos a ver cómo se establece la relación entre la vida de fe y las exigencias de construcción de una sociedad humana y justa. (...) En el fondo, la teología contribuye a que el compromiso al servicio de la liberación sea más evangélico, más concreto y más eficaz. La teología está al servicio de la tarea evangelizadora de la Iglesia y se desarrolla dentro de ella como una función eclesial”.²¹⁵

²¹² Gutiérrez, *Teología...*, 70.

²¹³ Gutiérrez, *Teología...*, 72.

²¹⁴ Gutiérrez, *Teología...*, 72.

²¹⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 19.

Si se considera a la teología desde el punto de vista de la reflexión crítica, cumplirá efectivamente una función liberadora. Gutiérrez sostiene que la experiencia liberadora no es exclusivamente de los pobres, sino también liberación de todos los aspectos integrales del ser humano incluido el pensamiento, por ejemplo. La teología, en tanto reflexión humana, debe ser liberada de todo aquello que le impida el anuncio del Reino de vida. El argumento del autor denuncia que la teología frecuentemente experimenta un narcisismo desconectado de la realidad encerrándose en un solipsismo infecundo. Gutiérrez expresa esta idea de la siguiente manera:

“La teología, en tanto que reflexión crítica, cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando, también, un narcisismo pernicioso y empequeñecedor. La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la Palabra del Señor”.²¹⁶

Desde la perspectiva de Gutiérrez, la verdadera teología se origina inexorablemente desde la realidad, la cual constituye el punto de partida de la reflexión teológica a la luz de la fe. Como ejemplo concreto en su obra de 1977, el autor recurre a Fray Bartolomé de las Casas, quien, mediante sus misivas, critica a Sepúlveda por su desconocimiento de la realidad:

“La mejor refutación a una teología está en sus consecuencias prácticas y no en argumentos intelectuales. No es un texto aislado, Fray Bartolomé reprochará muchas veces a Sepúlveda su intelectualismo, su falta de conocimiento de las Indias y de lo que implica en concreto lo que sostiene teológicamente. Bartolomé de Las Casas fue un hombre de acción, su obra teológica no es sino un momento de esa acción, de su compromiso con los Indios”.²¹⁷

En sus inicios, la pretensión de universalidad de esta emergente teología fue opacada por diversas críticas. Estas sugerían la hipótesis de que en sí misma, no representaba una teología acabada, sino que consistía una transición hacia otra forma de responder a la liberación de los pobres. En este contexto, Gutiérrez reafirma su teología a través de su vinculación con la reflexión sobre la praxis y su contacto con la realidad:

“No habrá un enfoque y un lenguaje teológico distintos sino hundiendo sus raíces en la práctica social del verdadero pueblo latinoamericano, del pueblo que echa sus raíces tierra adentro geográfica, histórica y culturalmente, del pueblo profundo y hasta hace poco silencioso. Esto implica un proceso histórico de vastas proporciones. Si lo que al presente tenemos como teología de la liberación, con todas sus limitaciones, puede contribuir a él y de este modo abrir la posibilidad a una nueva inteligencia de la fe, habrá cumplido su área de transición”.²¹⁸

En la obra de 1977, Gutiérrez enfatiza nuevamente que la opción teológica es la liberación de los pobres. La teología, como reflexión, surge después de la praxis, es decir,

²¹⁶ Gutiérrez, *Teología...*, 69.

²¹⁷ Gutiérrez, *Teología desde...*, 37.

²¹⁸ Gutiérrez, *Teología desde...*, 44.

tras la acción liberadora llevada a cabo en un contexto histórico. Además, el autor critica las posturas que refutan la teología de la liberación debido a la audacia de su planteamiento teológico:

“La reflexión teológica en esta pista está sólo en sus primeros pasos. Pero no sobreestimemos su alcance. Lo que está en cuestión en primer lugar no es hacer teología, lo que realmente importa es la liberación popular. La teología sólo viene después. La discusión intelectual lleva a algunos a invertir los momentos con las consiguientes trabas al proyecto de liberación, y la inevitable esterilidad del trabajo teológico”.²¹⁹

En conclusión, la nueva definición de teología propuesta por Gutiérrez representó un cambio radical en el enfoque tradicional de la reflexión teológica. Sus planteamientos no partían de elucubraciones abstractas, sino desde la realidad misma, contemplando la historia y, a partir de ella, iluminando y actuando sobre los diferentes acontecimientos con la luz de la fe, sin perder de vista nunca que el cometido es la liberación de los pobres.

2. *Espiritualidad y método teológico*

2.1 *Espiritualidad de la liberación*

En los orígenes de la teología de la liberación, Gutiérrez articuló las cuestiones teológico-pastorales que enfrentaban las comunidades comprometidas con el proceso liberador. En 1971, subrayó la urgencia de elaborar “una espiritualidad de la liberación”,²²⁰ y aunque dedicó un capítulo a esta tarea, dicho esfuerzo representó sólo un primer esbozo destinado a ser profundizado con el tiempo. En su primera obra, se exponen los rasgos de una espiritualidad de la liberación, destacando su estrecha vinculación con la liberación.

“Es necesaria una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una «espiritualidad». La espiritualidad, en el sentido estricto y hondo del término, es el dominio del Espíritu. Si «la verdad nos hará libres (Jn 8, 32), el espíritu que «nos llevará a la verdad completa» (Jn 16, 3), nos conducirá a la libertad plena. A la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como hombres e hijos de Dios, y a la libertad para amar y entrar en comunión con Dios y con los demás. Nos llevará por el camino de la liberación, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio. Una manera precisa de vivir «ante el Señor» en solidaridad con todos los hombres, «con el Señor» y ante los hombres. Ella surge de una experiencia espiritual intensa, que luego es tematizada y testimoniada”.²²¹

La expresión “que informe” significa dar forma; en rigor, la espiritualidad es la que viabiliza la experiencia liberadora en un modo de vida evangélico. Muchos cristianos y muchas cristianas desde los inicios comenzaron a vivir la espiritualidad de la liberación.

²¹⁹ Gutiérrez, *Teología desde...*, 59.

²²⁰ Gutiérrez, *Teología...*, 178.

²²¹ Gutiérrez, *Teología...*, 244-245.

Gutiérrez es consciente que la senda a emprender es inédita, pero también comprende que el tiempo y la tematización de esa forma de vida dan cuerpo a la espiritualidad liberadora, que es fruto de la teología de la liberación latinoamericana.²²²

El autor reconoce que la radicalidad de esta espiritualidad puede conducir al martirio; sin embargo, sostiene que sólo al salir del *statu quo* y actuar en solidaridad con los más pobres es posible vivir en un solo gesto de amor a Dios y al prójimo. Esta experiencia de comunión es un don gratuito de Dios y constituye un rasgo fundamental de la espiritualidad de la liberación. Dentro de esta gratuidad se incluye la oración, ya que “libera de toda alienación religiosa y, en última instancia, de toda alienación”.²²³ De ese modo, del auténtico encuentro con el Señor y con los demás, brotará la alegría pascual. La comunidad cristiana celebra que la liberación auténtica parte de los propios oprimidos, porque el Señor salva la historia en la historia. El punto de partida de la espiritualidad son los pobres y oprimidos, desde ellos comienza la teología liberadora. En palabras de Gutiérrez: “La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los ‘*anawim*’”.²²⁴

Estos aspectos de la espiritualidad de la liberación han sido objeto de una extensa producción teológica por parte del autor y de otros teólogos de la liberación durante los últimos cincuenta años.

2.2 Método teológico de la teología de la liberación

La teología de la liberación emplea un método teológico que se distancia notablemente de los enfoques especulativos. Este método se divide en dos momentos, cuya distinción es fundamental, para que sea posible una reflexión a la luz de la fe. El autor lo expresa de la siguiente manera:

“La distinción entre los dos momentos (acto primero y acto segundo) es un punto clave en el método teológico, es decir en el procedimiento (método, del griego *hodós*, camino) que se debe seguir para una reflexión a la luz de la fe. El punto es ciertamente más tradicional de lo que muchos piensan, pero lo que nos importa subrayar aquí es que él no se limita a una cuestión de metodología teológica, sino que implica un estilo de vida, una manera de ser y de hacerse discípulo de Jesús”.²²⁵

El acto primero refiere al silencio de la contemplación ante Dios y el acto segundo a la reflexión a la luz de la fe para iluminar los acontecimientos de la historia y

²²² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 245.

²²³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 247.

²²⁴ Gutiérrez, *Teología...*, 248.

²²⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 20.

transformarla. Ambos se encuentran en estrecha vinculación. “En la perspectiva de la teología de la liberación, se afirma que a Dios se comienza por contemplarlo y acoger su voluntad; sólo en un segundo momento se le piensa”.²²⁶

Es relevante destacar que, en teología de la liberación, la metodología se identifica con la espiritualidad, es decir, con la manera y el modo de ser cristianos. La experiencia espiritual no está centrada en el intimismo, sino en el compromiso con las realidades terrenas en su forma más genuina:

“Estamos poco acostumbrados a esto. Una experiencia espiritual nos parece algo que debe darse al margen de realidades humanas tan poco puras como las políticas. Sin embargo, hacia eso estamos yendo, hacia un encuentro con el Señor no en el pobre «aislado y bueno», sino en el oprimido, en el miembro de una clase social que lucha ardientemente por sus más elementales derechos y por la construcción de una sociedad en la que se puede vivir como hombres”.²²⁷

Siguiendo los pasos de Jesús, se facilita el anuncio y la comprensión del amor gratuito de Dios. El autor destaca la importancia de la conversión, que es el inicio de toda vida cristiana, porque implica abandonar el propio camino para ingresar en el del otro. Para Gutiérrez, la conversión no se entiende como un ascetismo personal, sino como el cambio de la propia vida para vivir en solidaridad con los más pobres, al modo de Jesucristo. El autor expresa este argumento con las siguientes palabras:

“Es también la condición de un actuar teológico profundo. Entrar en el mundo del pobre es un proceso largo y, a veces, penoso, pero allí es donde encontramos a Aquél sobre el que la teología está llamada a decir una palabra. Además de difícil, ese proceso incluye riesgos, ya que esa palabra, que es un hablar sobre el Dios de la vida, significa desafiar, en la raíz, una realidad marcada por la muerte y la injusticia”.²²⁸

La conversión, dentro del marco de una espiritualidad de la liberación, se lleva a cabo en un contexto histórico adverso, caracterizado por las luchas, los enfrentamientos, la búsqueda de la justicia, así como la marginación y explotación de las personas. Gutiérrez nos manifiesta que: “En estas condiciones concretas se da el proceso de conversión evangélica, punto nodal de toda espiritualidad”.²²⁹ En la teología de la liberación el encuentro con Cristo es mediado por el encuentro con los más pobres, lo cual constituye una experiencia espiritual plena. En palabras del autor: “El encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual”.²³⁰ Gutiérrez argumenta que este es un proceso lento pero constante, que contribuye a la liberación. Es

²²⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 18.

²²⁷ Gutiérrez, *La fuerza...*, 71.

²²⁸ Gutiérrez, *La verdad...*, 21.

²²⁹ Gutiérrez, *La fuerza...*, 71.

²³⁰ Gutiérrez, *La fuerza...*, 72.

fundamental destacar que el proceso de liberación se efectúa a través del compromiso liberador del ser humano con todas sus realidades de pecado:

“Los cristianos comprometidos en una praxis histórica de liberación intentan vivir en ella esta comunión profunda: el amor a Cristo en el encuentro solidario con los pobres, la fe en nuestra situación de hijos del Padre forjando una sociedad de hermanos y la esperanza en la salvación de Cristo en el compromiso por la liberación de los oprimidos”.²³¹

El autor cita a San Anselmo en su célebre expresión *credo ut intelligam* para argumentar que se busca comprender la propia fe con el fin de ponerla en práctica, imitando los gestos de Jesús.²³² Esta teología, debido a su propio método, no se detiene en especulaciones aisladas de la realidad, sino que, por el contrario, se materializa en la historia, llevando a cabo el camino espiritual y convirtiendo en vida aquello que se cree mediante la fe:

“El primado de Dios y la gracia de la fe dan su razón de ser al trabajo teológico. A partir de allí, se puede comprender de manera apropiada que si el cristiano busca comprender su fe, es finalmente para poder «seguir a Cristo», es decir para poder sentir, pensar y actuar como Él. Una teología auténtica es siempre una teología espiritual, como lo entendían los Padres. Todo esto significa que la vida de fe no es sólo punto de partida, es también el punto de llegada de la reflexión teológica. Creer y comprender se encuentran por consiguiente en una relación circular”.²³³

¿Cómo seguir a Jesús en un contexto de marginación, pobreza y exclusión? Esta es la pregunta de base que fundamenta el argumento de Gutiérrez acerca de la *sequela Christi*, preocupación antigua en la reflexión teológica de América Latina.²³⁴

“Los pobres de América Latina han empezado a caminar en la lucha por la afirmación de su dignidad humana y de su condición de hijos e hijas de Dios. En este movimiento se realiza una experiencia espiritual, es decir que allí se dan el lugar y el momento de un encuentro con el Señor, se esboza así un camino en el seguimiento de Jesucristo”.²³⁵

En conclusión, en esta corriente teológica formulada por Gutiérrez no es posible escindir el método teológico de su espiritualidad, porque la experiencia espiritual está vinculada estrechamente con el compromiso en la historia. También, destacamos el uso de los binomios antitéticos en la propuesta del autor; tal como la espiritualidad intimista fruto de teologías especulativas frente a una espiritualidad comprometida con los pobres en la teología de la liberación latinoamericana.

²³¹ Gutiérrez, *La fuerza...*, 72.

²³² Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 20.

²³³ Gutiérrez, *La verdad...*, 21-22.

²³⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 22.

²³⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 22.

3. *El punto de partida histórico*

Gustavo Gutiérrez sostiene que para hacer teología es necesario partir de la historia; postura que mantuvo desde los inicios de su quehacer teológico. “La reflexión teológica se realiza en el contexto de procesos históricos determinados y está por lo tanto ligada a ellos”.²³⁶ Es en la historia donde Dios llama a responder de manera concreta con actos de liberación. Esto se evidencia en los escritos de 1979, donde afirma que “la liberación de Cristo no se reduce a la liberación política pero se da en hechos históricos y políticos liberadores. No es posible saltar estas mediaciones”.²³⁷

La historia de América Latina se diferencia estructuralmente de la historia europea, y el punto de partida son los cuestionamientos de los pobres en estas tierras, quienes luchan por una liberación de lo “económico, social, político que los oprime y margina y también por cierto, de la ideología que pretende justificar esa dominación. Solo en ese cuadro se comprenden los desafíos a la fe que viven desde el mundo de los explotados”.²³⁸

El autor recurre frecuentemente al problema planteado por el pastor luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): “La pregunta ¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto? (30-IV-44) señala dos temas sobre los que discurrirá su reflexión en la prisión de Tegel: el mundo adulto en el que vivimos y el Dios en el que creemos”.²³⁹ Para el autor protestante, la teología moderna se había extraviado en caminos laberínticos y en discursos apologéticos que ya no ofrecían respuesta al mundo adulto. Con todo, la teología encontró vías para abordar el problema del sufrimiento humano aunque no los transitó con determinación.

A continuación, se presenta un texto de Gutiérrez que refleja el pasaje entre esta problemática y el tema del Dios sufriente, que surge de la historia latinoamericana, expresado ya en 1977:

“La incisiva pregunta de Bonhoeffer, «¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto?», asume así su hondo sentido. El mundo moderno, así como su propia experiencia de sufrimiento e impotencia, más que una cuestión sobre el ser humano (...) nos plantea una pregunta sobre Dios mismo. Bonhoeffer precisa esa primera cuestión formulando una segunda: «¿Quién es Jesucristo hoy para nosotros?», ella indica ya una respuesta a la interrogación sobre Dios, el Dios de la fe cristiana es el Dios que sufre en Jesucristo. Hablar de Dios en un mundo adulto significa hablar de un Dios sufriente”.²⁴⁰

²³⁶ Gutiérrez, *La fuerza...*, 277.

²³⁷ Gutiérrez, *La fuerza...*, 85.

²³⁸ Gutiérrez, *Teología desde...*, 32.

²³⁹ Gutiérrez, *La fuerza...*, 283. Gustavo Gutiérrez, «Los límites de la Teología Moderna. Un texto de Bonhoeffer», *Concilium*, n.º 145 (1979): 228.

²⁴⁰ Gutiérrez, *Teología desde...*, 18-19.

Parafraseando el concepto de “no persona” acuñado por la teología de la liberación de Gutiérrez, que surgió por contraste con el “no creyente” de las teologías europeas, Bonhoeffer infiere que el desafío es cómo anunciar a Dios Padre en un mundo no humano:

“El no persona cuestiona ante todo, no nuestro universo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y hay allí un llamado a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizante. La pregunta no será entonces cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino: ¿cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? ¿qué implica decir a los pobres que son hijos e hijas de Dios?”.²⁴¹

Ya en 1977, Gutiérrez describía al no persona de esta manera:

“El interlocutor de la teología de la liberación es el «no persona», es decir aquellos que no son considerados como seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas. Nuestra pregunta es más bien cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios es amor y que ese amor nos hace a todos hermanos y hermanas.”.²⁴²

En resumen, dado que en la historia también se revela la salvación de Jesucristo, la pregunta fundamental en Latinoamérica puede ser sintetizada de la siguiente manera: ¿cómo hablar de Dios a los pobres de esta tierra? Los “no personas” son los destinatarios de esta respuesta. Dialécticamente el lenguaje sobre Dios contiene a los pobres de esta tierra, y su fuente son tanto el sufrimiento injusto de los pobres, como así también sus gozos y esperanzas.²⁴³ Este tema se aborda a continuación.

II. Desde el reverso de la historia

Los pobres son el fundamento y la razón de ser de la teología de la liberación. La situación vital de extrema precariedad constituye un aspecto crucial en esta teología, dado que las condiciones de muerte que enfrentan los pobres contrastan con la voluntad salvífica del Dios de la vida. Gustavo Gutiérrez incluye este punto entre los tres pilares de la teología de la liberación latinoamericana. “Los tres puntos fundamentales de esta línea teológica, que son además los primeros –cronológicamente hablando– en ella: el punto de vista del pobre, el quehacer teológico y el anuncio del Reino de vida”.²⁴⁴

1. La irrupción del pobre en el contexto latinoamericano

“Se puede decir que, en las últimas décadas, la vida y la reflexión de la Iglesia en el contexto latinoamericano están marcadas por lo que podemos llamar la irrupción del

²⁴¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 23.

²⁴² Gutiérrez, *Teología desde...*, 34.

²⁴³ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 23.

²⁴⁴ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 20.

pobre”.²⁴⁵ El autor se refiere a la participación de los pobres en un contexto histórico específico; los pobres y oprimidos dejan de ser meramente pasivos en las acciones sociales para convertirse en sujetos activos de su propia liberación. Estos grupos, mayormente ausentes en la historia, comienzan a hacerse presentes y a hacer oír su voz. Gutiérrez aborda frecuentemente en sus obras la dinámica de la categoría irrupción de los pobres, es decir, cómo los pobres alzando la mano y la voz, se convierten en agentes políticos y sociales activos en la historia de su propia liberación. El siguiente texto ilustra esta idea:

“Los últimos años de América Latina se caracterizan por la creciente conciencia de la presencia real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada. En un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, el «otro» de esa sociedad –las clases explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas– comienza a hacer oír su propia voz. Empieza a hablar cada vez menos por intermediarios y a decir directamente su palabra, a redescubrirse a sí mismo y a hacer que el sistema perciba su presencia inquietante. Comienza a ser cada vez menos objeto de manipulación demagógica, o de asistencia social, más o menos disfrazada, para convertirse poco a poco en sujeto de su propia historia y en forjadora de una sociedad radicalmente distinta”.²⁴⁶

“La teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes en nuestra historia”,²⁴⁷ sostiene el autor. Esta teología se configura como un esfuerzo por interpretar este acontecimiento, realizando una reflexión crítica a la luz de la fe.

Es pertinente destacar la problemática que surge con la irrupción de los pobres en la historia. Dado que América Latina es predominantemente creyente –según Gutiérrez–, el desafío se centra en la coexistencia de pobreza y riqueza entre las mismas personas de fe. En otras palabras, se cuestiona cómo individuos que se identifican como cristianos, puedan estar oprimiendo a tantos de sus correligionarios, empujándolos hacia la pobreza inhumana y, por ende, deshumanizándolos. Este constituye uno de los problemas fundamentales identificados por el autor peruano:

“La experiencia y la reflexión de fe que arranca desde acá no se situará sólo en un plano religioso, como aquella que parte de la crítica del no creyente. En este contexto el *hiatus* no es en primer lugar entre creyentes y no creyentes, sino entre opresores y oprimidos. Y entre los opresores hay quienes «se hacen llamar cristianos» como diría Bartolomé de las Casas. Contrariamente a lo que ocurre en el nivel en que se plantea la crítica a la religión del espíritu moderno, donde lo religioso crea una división entre personas que comparten el mismo nivel de vida y el mismo mundo social, aquí opresores y oprimidos «compartirían» la misma fe. Pero se separan en el plano económico, social y político; es más, en este campo unos explotan a otros. La contradicción salta a la vista. Diferenciar así el plano de la fe de las realidades

²⁴⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 24.

²⁴⁶ Gutiérrez, *Teología desde...*, 29-30.

²⁴⁷ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 21.

históricas en la que ella es vivida, no resiste el menor análisis en confrontación con la palabra de Dios”.²⁴⁸

La teología de la liberación aborda esta problemática directamente, proponiendo otro modo de vida, en el que todos los hombres y mujeres puedan compartir la misma mesa de la Palabra y de la Eucaristía, y por ende, experimentar tanto unos como otros, la liberación o salvación reportada por Jesucristo. Para lograr esto, es esencial, según el método teológico, involucrarse en el mundo del pobre, como se ha esbozado previamente y también, como se analizará a continuación.

2. *El mundo del pobre. Los pobres constituyen un mundo.*

A medida que transcurrieron los años desde el surgimiento de la teología de la liberación, se profundizó cada vez más en el mundo del pobre, como relata Gutiérrez en la introducción a la nueva edición de su obra fundamental. Una conclusión relevante, en contraposición de lo que se cree, es que el aspecto socioeconómico no era el único determinante de la pobreza. El significado último de la pobreza era la muerte:

“En efecto, los numerosos y crecientes compromisos con los pobres nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Esta ha sido, en cuanto a nosotros, la experiencia más importante –apabullante incluso– de estos años. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico con ser fundamental no es el único. La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario”.²⁴⁹

No obstante, el autor aclara que la pobreza no se limita únicamente a las carencias materiales. Y por otro lado, el mundo del pobre está impregnado también de valores que le permiten enfrentar la vida con una profunda esperanza.

“El pobre tiene muchas veces una cultura con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa igualmente cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, así como organizarse «para una vivencia integral de su fe» (Puebla 1137) y comprometerse en la liberación de toda persona humana”.²⁵⁰

Gutiérrez sostiene, en contraposición a todo idealismo, que dentro del mundo de las carencias y los valores culturales del pobre existen tensiones universales, tales como la gracia y el pecado. En categorías agustinianas, responde a las dos ciudades donde confluyen tanto el amor a Dios como el amor a sí mismo, tema introducido en la primera

²⁴⁸ Gutiérrez, *Teología desde...*, 34.

²⁴⁹ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 22.

²⁵⁰ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 22-23.

parte de nuestra investigación. En suma, comprender estas tensiones permite una transformación profunda en la percepción de la realidad de la pobreza y, por ende, en el juicio que se emita sobre ella. En palabras del autor:

“Es más, contrariamente a lo que un cierto romanticismo del pobre puede pensar, en ese mundo no todo es situación de víctima, solidaridad o lucha por los derechos humanos. Compuesto por personas concretas el universo del pobre está atravesado por las fuerzas de la vida y de la muerte, por la gracia y el pecado. En efecto, en él se encuentran también las indiferencias a los demás, perspectiva individualista de la vida, abandonos de familia, abusos de unos a otros, mezquindades, cerrazón a la acción humana, los pobres no escapan a las motivaciones de las dos ciudades de que habla san Agustín: el amor de Dios y el amor de sí mismo”.²⁵¹

Considerando la dialéctica entre opresores y oprimidos en una sociedad en conflicto, Gutiérrez sostiene que las estructuras de poder, al no tener en cuenta a los sectores más desprotegidos, se privan de la profunda riqueza que estos pueden aportar al enriquecimiento social. En palabras del autor:

“En este complejo y ancho universo de los pobres las notas predominantes son por un lado su insignificancia para los grandes poderes que rigen el mundo de hoy, y por otro su enorme caudal humano, cultural y religioso, en particular su capacidad de crear en esos campos nuevas formas de solidaridad”.²⁵²

La complejidad de la teología de la liberación estriba en su compromiso con el pobre, ya que no es posible hablar desde su mundo sin estar inmerso en él. Esta teología implica habitar el mundo del pobre, no sólo como un lugar de trabajo sino como un lugar de residencia. La pretensión de esta teología es teologizar desde esta perspectiva, desde el reverso de la historia, dando voz a los ausentes de la historia.

A medida que la teología de la liberación avanzaba desde el mundo del pobre, comenzó a entender que esta realidad, por difícil y dolorosa, era compartida por numerosos agentes que también luchaban por hacer oír su voz. En consecuencia, el autor señala que “en este campo hay todavía una larga ruta por recorrer; los temas culturales, raciales, los de la situación de la mujer (...) cada vez más presentes en la teología de la liberación”.²⁵³ El camino recorrido hasta hoy ha facilitado incluso una “ampliación de nuestra comprensión del mundo del pobre”.²⁵⁴

En resumen, la visión idealista inicial encontró una dirección adecuada al enfocarse en el mundo de los pobres. Esta perspectiva no se adoptó desde agentes externos, sino desde una auténtica inmersión en el mundo de la pobreza, abarcando tantos

²⁵¹ Gutiérrez, *Beber...*, 162.

²⁵² Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 25.

²⁵³ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 24.

²⁵⁴ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 24.

sus aspectos positivos como negativos. A partir de esta experiencia, se comprendió de manera más profunda y precisa la forma correcta de hacer teología de la liberación.

3. *La opción preferencial por los más pobres. Una opción teocéntrica*

Después de analizar la irrupción de los pobres en la historia y explorar su mundo desde la perspectiva de la teología de la liberación, se evidencia en los textos del autor una opción clara y decidida por los más desfavorecidos de la historia. En la presentación de su tesis doctoral, Gutiérrez argumenta de manera explícita sobre el motivo de esta elección:

“Por esta razón, porque el don de la vida nos lleva al rechazo de la muerte injusta, el motivo último de lo que se llama «la opción preferencial por los pobres» se encuentra en el Dios en quien creemos. Puede haber otras razones válidas: el surgimiento de los pobres hoy, el análisis social de esa situación, la compasión humana, el reconocimiento del pobre como protagonista de su propia historia. Pero, a decir verdad, el fundamento de ese compromiso para el cristiano es teocéntrico. La solidaridad con los pobres y oprimidos se basa en nuestra fe en Dios, el Dios de la vida que se revela en Jesucristo”.²⁵⁵

La opción preferencial por los pobres, una expresión ya reconocida por la Iglesia universal, constituye un tema fundamental en la teología de la liberación.²⁵⁶ Además, para nuestra investigación, resulta crucial la dimensión salvífica y liberadora de Jesucristo en relación con los más pobres de este mundo.

Hemos analizado que esta expresión, aunque ampliamente conocida, no aparece en la primera edición de la obra fundamental de Gutiérrez. En su lugar, se utilizan variantes como “radical opción por los pobres”,²⁵⁷ o también, “opción por los oprimidos”,²⁵⁸ indicando que esta fórmula se encontraba en desarrollo. Esta noción fue inspirada por el Papa Juan XXIII durante el discurso inaugural del Concilio Vaticano II en septiembre de 1962, cuando afirmó: “Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”.²⁵⁹ Este llamado del Santo Padre generó la primera intuición en Gustavo Gutiérrez y en la teología de la liberación dando origen al concepto de “opción preferencial por los pobres”.²⁶⁰ Posteriormente, la Conferencia de Puebla adoptó esta expresión, otorgándole validez y reconocimiento universal.²⁶¹

²⁵⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 29.

²⁵⁶ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 27.

²⁵⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 1971), 288.

²⁵⁸ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 348.

²⁵⁹ Gallego, *Memoria...*, 401.

²⁶⁰ Gutiérrez, «La opción por los pobres hoy», 161-162.

²⁶¹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 28.

A continuación, un breve texto del autor en estudio que muestra no sólo el origen teocéntrico de esta opción, sino también la convalidación otorgada por Puebla:

“Esta percepción fue afirmándose en la experiencia de las comunidades cristianas latinoamericanas y llegó a Puebla a través del documento del episcopado peruano para dicha conferencia. Allí se sostiene que por la sola razón del amor de Dios, manifestado en Cristo «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (n. 1142). En otras palabras, el pobre es preferido no porque sea necesariamente moral o religiosamente mejor que otros, sino porque Dios es Dios, aquel para quien «los últimos son los primeros»”.²⁶²

En una publicación reciente, Gutiérrez descarta que la opción por los pobres se deba a cualquier motivo humano, otorgando primacía absoluta a Dios en esta opción por los más pobres y desfavorecidos de la historia. Esta perspectiva teocéntrica constituye el fundamento de toda acción, concluyendo que, a partir de esta opción, el ser humano tiene ante sí un don y una tarea que realizar. El autor se expresa del siguiente modo:

“En efecto, la razón última de la preferencia por el pobre y oprimido no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en el contacto directo que podamos tener con el mundo de la pobreza; todos ellos son motivos válidos, factores importantes en ese compromiso. Pero esa opción tiene sus verdaderas raíces en la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, en la fe en el Dios de la vida que rechaza la muerte injusta y prematura que significa la pobreza. Es una opción teocéntrica. Fundamento de la práctica solidaria y de la práctica orante entre nosotros. Don y tarea a la vez”.²⁶³

En 1989, Gutiérrez aborda desde la exégesis la problemática de la opción preferencial por los pobres y su nexo con la opción teocéntrica; para lo cual, estudia diversos textos tanto del AT como del NT y concluye que:

“Hay que reconocer que esta presentación antitética de los destinatarios del Reino nos desconcierta. Acostumbrados a una perspectiva religiosa a partir de méritos y premios, deméritos y castigos, el Dios que ama a los pobres por pobres nos confunde. No obstante, los evangelios son claros al respecto: el despreciado de este mundo es el preferido del Señor (...). En Puebla, los obispos se hicieron eco de esta perspectiva: en Cristo «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (Puebla 1142). Ella tiene hondas raíces bíblicas, y nos coloca ante el misterio de Dios y de su voluntad de vida”.²⁶⁴

Siguiendo el razonamiento del autor en la misma obra, se sostiene que la preferencia del amor de Dios por el pobre no es exclusiva. Se argumenta que el amor de Dios es universal y su salvación está destinada a todo el género humano, con una preferencia especial por los más desfavorecidos, los carentes, comúnmente llamados pobres. Desde una mirada soteriológica siempre la salvación es universal, el acento está puesto en la preferencia y no en la exclusividad, con lo cual, la salvación en tanto liberación es para los pobres en primer lugar y para toda la humanidad en su conjunto. En palabras de Gutiérrez:

²⁶² Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 30.

²⁶³ Gustavo Gutiérrez, *Densidad del Presente. Selección de Artículos* (Lima: CEP, 1996), 285.

²⁶⁴ Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima: CEP, 2015³), 226.

“Dios dirige su mensaje de vida a todo ser humano, sin excepción, al mismo tiempo que manifiesta su amor preferente por los pobres y oprimidos (...). No es fácil mantener simultáneamente universalidad y preferencia, pero ese es el desafío si queremos ser fieles al Dios del Reino que proclama Jesús: saber amar a toda persona en la opción preferencial por el pobre y oprimido”.²⁶⁵

Desde el inicio del planteo de su teología, Gutiérrez demostró la universalidad de la salvación y la preferencia de Dios, refutando las perspectivas reduccionistas que limitaban esta teología y, por ende, distorsionaban el mensaje evangélico:

“Por una cuestión de verdad y honestidad personal queremos decir que desde un primer momento en teología de la liberación –numerosos textos lo prueban– se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. Por eso todo intento de hacerlo debe ser claramente rechazado”.²⁶⁶

La opción por los pobres, vinculada a la opción teocéntrica, sufre un notable contraste si esta opción lleva al enfrentamiento dialéctico de la lucha de clases; cuestión que abordaremos más adelante. En consecuencia, Gutiérrez se vio en la necesidad de matizar expresiones como las siguientes en sus obras subsiguientes:

“La opción por el pobre en un compromiso liberador hizo comprender que no se trata de aislar al oprimido de la clase social a la que pertenece, esto sólo nos llevaría a «compadecernos por su situación». El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social. Clase social explotada que tiene en el proletariado su sector más beligerante y lúcido. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra. Tomar conciencia del hecho del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos”.²⁶⁷

En conclusión, se pueden discernir los trazos de la opción preferencial por los más pobres a lo largo de un proceso que abarca no sólo la gestación dentro del pensamiento de la teología de la liberación con el reconocimiento por parte de la Conferencia de Puebla, sino también un enriquecimiento derivado de los reduccionismos a los que se vio expuesta. Es fundamental enfatizar que esta opción teocéntrica abarca a todo ser humano, incluyendo a los más pobres, reflejando la universalidad y la preferencia de Dios por los últimos de la historia.

4. *Diálogo entre teología y ciencias sociales*

Gustavo Gutiérrez constató que el análisis estructural de las causas del sistema de clases y, por ende, de la pobreza fue un punto importante en el marco de la teología empleada. Según el autor, esta empresa tuvo sus costos porque, aunque todos admitían sin sobresaltos la existencia masiva de pobreza en la humanidad, los problemas

²⁶⁵ Gutiérrez, *El Dios...*, 228-229.

²⁶⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 28.

²⁶⁷ Gutiérrez, *La fuerza...*, 62.

emergieron cuando se señalaron sus causas. “Su búsqueda conduce inevitablemente a hablar de injusticia social; en ese momento se encuentran las resistencias. Sobre todo si al análisis estructural se añade una perspectiva histórica concreta que evidencia las responsabilidades personales”.²⁶⁸

Con el objetivo de realizar un análisis social profundo de la realidad, Gutiérrez junto con otros teólogos de la liberación, recurre al empleo de diversas ciencias. En el inicio, comparten las herramientas de las ciencias sociales y, con el tiempo, se abren a nuevas formas, aceptando críticamente las iluminaciones de los documentos magisteriales que, simultáneamente, desarrollaban el pensamiento eclesial.

“Es en esta etapa que resulta relevante el recurso a las ciencias sociales, en tanto que medio que nos permite conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica”.²⁶⁹

La teología de la liberación encontró en la praxis histórica una vía adecuada para interpretar los signos de los tiempos, fundamentándose en las ciencias sociales. Al mismo tiempo, resultaba necesario encontrar un sustento teológico adecuado para la interpretación de los hechos históricos. Con lo cual, se podía articular no solamente el análisis propio de las ciencias sociales sino leer los acontecimientos desde una mirada de fe. Los teólogos, desde una perspectiva bíblica, se apoyaron en San Pablo quien contempló la relación entre la fe y las obras; y en las Escrituras en general, manifestando que la fe se presenta como la respuesta total del ser humano a Dios, quien lo salva por puro amor. Desde estos enfoques, la fe no se limita a la recitación de verdades, sino que implica la transformación cualitativa de la realidad circundante.²⁷⁰ Incluso también, apoyados en la historia de la espiritualidad de la Iglesia, los teólogos latinoamericanos pusieron en evidencia el camino de la fe que transforma los diferentes acontecimientos. En su reflexión, evidenciaron que se transitó desde una contemplación de la vida cristiana anacoreta en los primeros siglos de la Iglesia hacia una forma de vida mixta, condensada por san Ignacio de Loyola. El santo vasco, encontró por inspiración divina una difícil síntesis entre contemplación y acción, según refiere el autor.²⁷¹

“En la misma línea, pero dando un paso que permite salir de un estrecho ámbito eclesial, se sitúa lo que desde Juan XXIII y Vaticano II comienza a llamarse una teología de los signos de los tiempos. No hay que olvidar, en efecto, que los signos de los tiempos no son sólo una llamada al análisis intelectual. Son, ante todo, una exigencia de acción pastoral, de compromiso, de servicio a los demás”.²⁷²

²⁶⁸ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 25.

²⁶⁹ Gutiérrez, *La verdad...*, 82.

²⁷⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 61.

²⁷¹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 62.

²⁷² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 63-64.

El autor peruano destaca la importancia de analizar los signos de los tiempos utilizando herramientas que aportan claridad al ámbito teológico. Por ello, recurre también a la filosofía centrada en la acción humana como punto de partida de toda reflexión. Es relevante considerar la influencia del pensamiento marxista en esta teología, ya que se enfoca en la praxis y la transformación del mundo. Para Gutiérrez, la teología contemporánea de 1968 confronta abiertamente al marxismo, que había influido en las ciencias sociales, la filosofía y la teología de esa época, proporcionando una fertilidad intelectual significativa. Sin embargo, la apreciación de Gutiérrez sobre esta confrontación es, al menos, debatida:

“Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia”.²⁷³

En su definición de reflexión crítica, Gutiérrez argumenta que la teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma y de sus propios fundamentos, utilizando plenamente sus instrumentos conceptuales. Desde este enfoque, el recurso crítico de las ciencias sociales, aun incluyendo el pensamiento filosófico de Marx, proporciona las definiciones necesarias para una acción política concreta, tanto en la realidad económica y social, como en el *ad intra* eclesial. A continuación, se puede observar esta relación:

“La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente a la praxis histórica”.²⁷⁴

Y en otra parte de su obra, Gutiérrez lo sintetiza de la siguiente manera: “Reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia, la teología es una inteligencia progresiva y, en cierta forma, variable”.²⁷⁵ Esta expresión denota una teología en movimiento y en permanente crecimiento y confrontación, emitiendo una palabra sobre Dios y sobre los acontecimientos mutables de la historia. Al mismo tiempo, esta concepción puede producir una oposición significativa frente a posturas que consideran a la teología como el depósito inamovible de la fe. El autor se manifiesta en la vanguardia del pensamiento teológico y no escatima esfuerzos en posicionar a la teología de la liberación en líneas más progresistas.

La teología, desde la perspectiva latinoamericana, fruto del encuentro con las ciencias sociales y otras disciplinas, no se reduce a sabiduría ni a saber racional; por el

²⁷³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 65.

²⁷⁴ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 67.

²⁷⁵ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 69.

contrario, contribuye a descubrir el significado de los acontecimientos históricos, para que el compromiso liberador sea siempre más radical e incisivo. Con este planteo, podemos apreciar que esta teología está en función de la praxis; en simples palabras, se teologiza el camino liberador. “Estamos, pues, ante una hermenéutica política del evangelio”.²⁷⁶ Gutiérrez concluye que “la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y las necesita”.²⁷⁷

En continuidad filosófica con Hegel, pero diferenciándose notablemente con aquel, Marx adhiere a los procesos históricos de la civilización, en los cuales el hombre asume las riendas de su propio destino, y se conduce a sí mismo hacia una sociedad libre de cualquier tipo de alienación y servidumbre. La crítica social de Marx está intrínsecamente ligada a la transformación del mundo mediante el trabajo. Gutiérrez lo expresa de la siguiente manera:

“Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia”.²⁷⁸

El proceso histórico de América Latina está marcado por la aspiración a la libertad; es esencial concebir la historia como un proceso de liberación del ser humano, donde la libertad se conquista históricamente mediante la lucha, especialmente contra todos los factores de opresión y alienación. En este contexto, se fundamenta la visión y el planteamiento de una revolución cultural permanente, que aboga por un cambio radical de estructuras y una nueva forma de ser tanto para hombres como para mujeres.²⁷⁹ Desde este análisis, la aspiración a la liberación surgió desde un profundo movimiento histórico y comenzó a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos. El marco interpretativo está dado por la obra salvadora y liberadora de Jesucristo. Según Gutiérrez,²⁸⁰ este concepto se articula en tres niveles de significación del término liberación. A saber:

“Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. (...) Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte

²⁷⁶ Gutiérrez, *Teología...*, 70.

²⁷⁷ Gutiérrez, *Teología...*, 70.

²⁷⁸ Gutiérrez, *Teología...*, 83.

²⁷⁹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 86-87.

²⁸⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 90.

de los cambios sociales que se desean, y situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. (...) Finalmente (...) hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia”.²⁸¹

Concluye expresando que estos tres niveles de significación no sólo hunden sus raíces en la obra salvadora de Cristo, sino que también se implican y entrelazan mutuamente en un único proceso liberador.²⁸²

En 1984, Gutiérrez tuvo que esclarecer la relación fundamental entre las ciencias sociales y el marxismo. El recurso a las ciencias sociales permitía a los teólogos de la liberación realizar un exhaustivo análisis de la realidad para poder iluminarla con la fe. Nuestro autor expone:

“En las ciencias sociales contemporáneas, instrumento de estudio de la realidad social, hay la presencia de elementos de análisis que vienen del marxismo. Esto ocurre en las ciencias sociales en general, incluso en quienes tienen diferencias o se oponen a Marx, como es el caso de Max Weber por ejemplo. Pero la presencia de estos puntos no permite de ninguna manera identificar ciencias sociales con el análisis marxista (...). El solo hecho de la importancia dada, en teología de la liberación, a la teoría de la dependencia para el análisis de la realidad social impide hacer la identificación mencionada”.²⁸³

No obstante, el autor se ve compelido a fundamentar que en el trabajo teológico de la teología de la liberación no existe, ni de manera implícita ni explícita, un diálogo con la teoría marxista. Tampoco se pretende lograr una síntesis eventual entre la teología con el marxismo; ni tampoco la selección de ciertos aspectos de esa teoría filosófica por parte de la teología de Gutiérrez. La intencionalidad de la obra fundamental de nuestro autor, surgió de la práctica pastoral y de la urgencia de proporcionar una respuesta y una interpretación teológica a los sucesos por ese entonces indescritibles; motivo por el cual se emplean, a juicio del autor, las categorías más adecuadas para el análisis social.²⁸⁴ En la introducción de la obra fundante, se hace bien explícita la intencionalidad de la teología de la liberación: “Este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina”.²⁸⁵

Dentro de las aclaraciones cruciales que el autor se ve obligado a proporcionar, hallamos la conexión, en todo caso, entre la teología y las ciencias sociales y, por ende, en determinadas situaciones, con ciertos aspectos marxistas que puedan estar presentes

²⁸¹ Gutiérrez, *Teología...*, 91-92.

²⁸² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 92.

²⁸³ Gutiérrez, *La verdad...*, 90.

²⁸⁴ Gutiérrez, *La verdad...*, 94-95.

²⁸⁵ Gutiérrez, «Introducción a la edición original», 13.

en las disciplinas sociales, pero no directamente con la filosofía de Marx. En palabras del autor:

“Esto significa que si hay encuentro, éste se da entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano”.²⁸⁶

El problema en cuestión se relaciona principalmente con el salto cualitativo que puede darse entre teología, las ciencias sociales y una opción política determinada. En una conversación mantenida con el *CELAM* en 1973, una socióloga interrogó a Gutiérrez sobre las líneas estratégicas que la teología de la liberación proporcionaba para abordar los grandes problemas sociales de América Latina. La respuesta del autor consistió en identificar tres tareas fundamentales que se le pueden exigir a la teología, delineando su marco científico, en contraste con otras ciencias. Estas tareas son:

“Hay que exigirle un lenguaje concreto a la teología de la liberación. (...) Pero sí es correcto pedirle a la teología una operatividad en el anuncio de la Palabra, esto es lo propio de una reflexión que se coloca a la luz de la fe, no a la luz de la sociología. (...) Se le puede pedir también que ayude a no perder de vista la globalidad de un proceso histórico y evitar reducirlo a su nivel político. (...) De modo central se le debe pedir a la teología que señale la presencia de la relación con Dios y de la ruptura de la relación con Dios en el corazón mismo de la situación histórica, política, económica, cosa que un análisis social no podrá hacer nunca. (...) Consideramos que esas exigencias y tareas son fundamentales para la teología. Ellas se mueven en su campo propio, lo que no puede aceptarse es hacer de la reflexión teológica una obligada premisa de una determinada opción política”.²⁸⁷

El autor peruano aclara que la labor de la teología de la liberación latinoamericana es, ante todo, teológica. Aunque se utilicen elementos de la sociología para el análisis de la realidad, esto no debe llevar a reducir la teología a una opción política determinada; el objetivo último sigue siendo el proceso liberador iniciado por Jesucristo. Sin embargo, el marxismo y la teología de la liberación fueron asociados por diversos motivos. Por un lado, la audacia de Gutiérrez al recurrir a las ciencias sociales para analizar la realidad social y realizar posteriormente un análisis teológico; por otro, la incompreensión de muchos teólogos respecto al uso y aplicación de esta novedosa metodología.

En conclusión, Gutiérrez aborda la compleja tarea del diálogo entre la teología y las ciencias sociales, emprendiendo un análisis estructural de la pobreza y señalando sus causas. Para ello, utiliza la filosofía y la sociología marxista, contenidas en las herramientas de las ciencias sociales. Este enfoque se basa en los presupuestos de la teología de la liberación, que considera a la fe como transformadora de la historia. La definición de teología como reflexión crítica sobre la praxis generó un gran impacto en el

²⁸⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 95.

²⁸⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 96-97.

ámbito intelectual desde entonces. Orientada hacia la praxis, se teologiza el camino liberador, situando el proceso histórico de América Latina en el centro de la libertad y liberación de los pobres, interpretado a través de la obra salvadora de Jesucristo. Frente a las críticas que pretendían identificar teología de la liberación con el marxismo, Gutiérrez argumenta que utiliza las ciencias sociales para una mejor comprensión de la realidad, sin pretender asumir e identificar a su teología con el pensamiento de Marx. Su quehacer teológico siempre estuvo enfocado en la liberación de los más pobres, iniciada por Jesucristo.

A continuación, se profundizará en el complejo tema de la lucha de clases, explorando cómo el autor lo aborda desde los comienzos de la teología de la liberación hasta su comprensión actual como conflicto social. Este tema intrincado conducirá inevitablemente a la tercera parte de nuestra investigación. Sin embargo, es posible anticipar que el enfoque sociológico tuvo un impacto negativo en la teología de la liberación y, sin duda, representó su talón de Aquiles.

4.1 De la fraternidad cristiana y lucha de clases a la fe y conflicto social

Uno de los cuestionamientos más significativos que se formularon contra la teología de la liberación se relaciona con la conexión entre la reflexión sobre la praxis y la participación activa en la lucha de clases. Este aspecto, sin duda conflictivo, implica o al menos sugiere una vinculación explícita de la teología de la liberación con el marxismo y la lucha de clases promovida por este.

En la primera edición de la obra fundamental de Gutiérrez, específicamente en el apartado de “Eucaristía y fraternidad humana” del capítulo XII, se hallaba un párrafo titulado “Fraternidad cristiana y lucha de clases”.²⁸⁸ En ediciones posteriores, el título fue modificado por “Fe y conflicto social” para evitar “malentendidos que queremos disipar”.²⁸⁹ A continuación, examinaremos la problemática asociada con los párrafos más controvertidos de la primera edición; posteriormente, los confrontaremos con las ediciones más recientes que incorporan las reflexiones del Magisterio y otros aspectos del tema, así como también los matices pertinentes. Finalmente, considerando los aspectos soteriológicos, se abordará la visión global del autor en el trabajo entre teología y ciencias sociales en su trabajo de 1984.

²⁸⁸ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 340-349.

²⁸⁹ Gutiérrez, *Teología...*, 312.

En 1971, Gutiérrez afirmó de manera categórica que la sociedad latinoamericana no podía experimentar la fraternidad humana debido a la división intrínseca entre opresores y oprimidos, es decir, entre propietarios de bienes de producción y desposeídos de los frutos de su trabajo. Esta situación desencadenó enfrentamientos entre las clases sociales.²⁹⁰

Con el Concilio Vaticano II, que abrió nuevas perspectivas al mundo, se vio la necesidad de reconocer, por primera vez, la existencia de las luchas de clases en esos tiempos turbulentos. “La lucha de clases es uno de los problemas cardinales que, presentes en el mundo de hoy, golpean la vida y la reflexión de la comunidad cristiana y no pueden ser esquivados por más tiempo”.²⁹¹ El reconocimiento de esta fractura social llevó a plantear el problema en términos de la aspiración hacia una sociedad sin clases. La teología de la liberación, mediante su opción por los más pobres, estableció un claro límite frente a la clase opresora, acusándola de ser la responsable de la pobreza. Es importante destacar que, en la concepción inicial del autor, se consideraba que la causa principal del empobrecimiento de la población recaía en aquellos que “orientan y dirigen” la sociedad, utilizando estas palabras:

“Reconocer la existencia de la lucha de clases no depende de nuestras opciones éticas o religiosas. (...) Pero tomar conciencia de la lucha de clases desde la periferia, no quiere decir que ella no esté en el centro de la sociedad: los desposeídos existen por causa de quienes orientan y dirigen esa sociedad”.²⁹²

Gutiérrez busca simplemente asumir de manera directa la realidad de las luchas de clases, promoviendo una toma de conciencia y evitando ocultar este fenómeno en los ámbitos político, cultural y eclesial. “Ignorarlo es engañar y engañarse, y además privarse de los medios necesarios para suprimir verdadera y radicalmente esa situación: ir hacia una sociedad sin clases”.²⁹³

En el párrafo siguiente, que se mantuvo en las primeras ediciones de su obra, se observa una clara influencia marxista junto con una cuestionada invitación a la participación activa de los cristianos en la lucha por una sociedad sin opresores ni oprimidos. El autor expresó lo siguiente:

“Construir una sociedad socialista, más justa, libre y humana, y no una sociedad de conciliación y de igualdad aparente y falaz. «Propugnar» la lucha de clases es pues rechazar que haya opresores y oprimidos, pero un rechazo sin fraudes, ni cobardías: reconocer que el hecho está ahí y que divide profundamente a los hombres (...). Forjar una sociedad justa pasa

²⁹⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 340.

²⁹¹ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 340.

²⁹² Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 341.

²⁹³ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 342.

necesariamente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de clases que se opera ante nuestros ojos”.²⁹⁴

La postura radical refleja la efervescencia característica de las primeras etapas de la teología de la liberación de Gutiérrez, en un contexto en el que la negación de la realidad del conflicto era prevalente. Según esta perspectiva, si la Iglesia negaba la existencia del conflicto de clases, se convertía de facto, en cómplice del sistema opresivo y no podía evitar las consecuencias de tal complicidad. “Cuando la Iglesia rechaza la lucha de clases se está comportando objetivamente como una pieza del sistema imperante (...)”.²⁹⁵ Además, el autor argumenta que la participación activa en este combate no se opone al amor universal; por el contrario, constituye una forma de materialización de este amor, facilitando el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios ni desposeídos.²⁹⁶ El autor sintetiza su planteamiento en las siguientes palabras:

“Reconocer el hecho de la lucha de clases y participar activamente en ella, no será entonces para la comunidad eclesial negar el mensaje de unidad de que es portadora sino precisamente descubrir la senda que le permitirá liberarse de aquello que le impide al presente ser claro y veraz signo de la fraternidad universal”.²⁹⁷

Al analizar la primera edición de la obra fundamental como la presentó Gustavo Gutiérrez, se puede observar que puede inducir al lector a adoptar una postura de apoyo o rechazo hacia la perspectiva de la teología de la liberación, especialmente en relación del enfoque marxista revolucionario de las luchas de clases. Esta situación provocó una respuesta claramente contestataria desde la reflexión teológica europea, que simplificó la identificación de esta teología con el marxismo. En los años posteriores, el autor se vio obligado a cambiar sustancialmente el enfoque, reformulando sus ideas y evitando el uso de terminología marxista, reemplazándola por referencias a documentos magisteriales, sin claudicar a su postura primordial.

En las ediciones más recientes, el autor inicia exponiendo la apertura de la Iglesia al mundo, el cual atraviesa diversos conflictos, especialmente los sociales. Gutiérrez matiza sus ideas y aclara que:

“Es necesario encarar debidamente este reto, lo cual supone que miremos la realidad sin subterfugios y tengamos además la decisión de transformarla. Digamos desde el inicio que ninguno de nosotros puede admitir, despreocupadamente, y mucho menos con agrado, una situación en la que los seres humanos se enfrentan unos a otros. (...) Pero no podemos dejar de ver la situación tal como ella se presenta, ni desconocer las causas que la producen. El conflicto social –incluida una de sus formas más agudas, el enfrentamiento entre clases

²⁹⁴ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 343.

²⁹⁵ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 343.

²⁹⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 345.

²⁹⁷ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 348.

sociales— es una penosa realidad histórica. Por difícil y riesgosa que sea la tarea debemos ver esa situación a la luz de la fe y de las exigencias del Reino”.²⁹⁸

Como podemos apreciar, el tono respecto a la lucha de clases ha cambiado significativamente, sustituyendo categorías que provenían de las ciencias sociales por la expresión “conflicto social” y encontrando respaldo en los textos magisteriales. Gutiérrez recurre a la carta encíclica *Quadragesimo Anno* del Papa Pío XI para subrayar el reconocimiento del conflicto social, especialmente la lucha de clases, argumentando que “se trata un hecho que el cristiano no puede soslayar y frente al cual debe mantener claros los requerimientos evangélicos”.²⁹⁹ Además, hace referencia a la encíclica *Laborem Exercens* (LE) del Papa Juan Pablo II sobre el trabajo humano, que aborda la situación conflictiva entre empresarios y propietarios en oposición a los trabajadores. Para complementar su argumento, Gutiérrez añade que:

“Estamos en consecuencia pues ante una oposición de personas que representan determinados intereses sociales y económicos, y no ante una confrontación de conceptos abstractos o fuerzas anónimas. Eso es lo que vuelve espinoso y desafiante el asunto para una conciencia cristiana. No se puede rehuir esta dura y dolorosa realidad. Sólo reconociéndola como tal (...) es posible emitir un juicio cristiano sobre ella, así como dar pautas para su superación”.³⁰⁰

Recapitulando el tema, podemos afirmar que la postura actual del autor respecto al conflicto social ha evolucionado, distanciándose de la defensa de una lucha de clases que se observaba en las primeras ediciones de su obra. En lugar de ello, se fundamenta en principios cristianos, tales como la conciencia del Reino, la justicia y la paz, sin renunciar a la idea de que la superación de las clases sociales es esencial para la vivencia plena del amor. A continuación, se presenta un párrafo esclarecedor sobre este tema:

“El evangelio anuncia el amor de Dios por toda persona humana y nos pide amar como Dios ama. Por otra parte reconocer la realidad, el hecho del conflicto social, implica tomar posición, oponerse a ciertos grupos humanos, rechazar determinados hechos, confrontar hostilidades. Si estamos convencidos de que la paz supone un establecimiento de la justicia, no podemos permanecer pasivos o indiferentes cuando están en juego los derechos humanos más elementales. Tal comportamiento no sería ético, ni cristiano. Pero participar activamente del lado de la justicia y asumir la defensa de los más débiles de la sociedad no entraña promover el conflicto; es más bien buscar que desaparezca desde su raíz profunda que es la ausencia del amor”.³⁰¹

Gutiérrez persiste en la postura de que la neutralidad frente a las luchas entre clases sociales implica, de hecho, una toma de posición favorable al *status quo* y, por ende, a la clase dominante. En este contexto de tensiones, dado que el conflicto se halla presente en las sociedades de América Latina, es inevitable que tenga repercusiones en la

²⁹⁸ Gutiérrez, *Teología...*, 313.

²⁹⁹ Gutiérrez, *Teología...*, 314.

³⁰⁰ Gutiérrez, *Teología...*, 316.

³⁰¹ Gutiérrez, *Teología...*, 317.

Iglesia, especialmente si es comprendida globalmente como Pueblo de Dios.³⁰² En las últimas ediciones de su obra principal, afirma que la Iglesia ya no es percibida como cómplice de la lucha de clases; en cambio, los argumentos tienden a promover la unidad, reconociendo así su vocación fundamental.

“Es claro que si la Iglesia está realmente presente en el mundo no puede evitar que se reflejen en ella los acontecimientos que lo agitan; pero ante las divisiones sociales, que comprometen a los mismos cristianos, se hace todavía más necesaria la afirmación de la unidad como vocación fundamental de la Iglesia. (...) La Iglesia, la comunidad de aquellos que confiesan a Cristo como a su Señor, es signo de comunión en la historia (*LG* 1). Por tanto, ella debe contribuir a la unidad del mundo (...). Ese mundo está escindido de formas diversas, la función de la Iglesia en él será entonces luchar contra las causas profundas de la división social. Así, ella se constituirá en un auténtico y eficaz signo de unidad en el amor universal de Dios”.³⁰³

En resumen, evidenciamos en los escritos de Gutiérrez una reformulación de las ideas respecto al análisis de los conflictos sociales, basada en las ciencias sociales que la teología de la liberación utilizó desde sus inicios. No obstante, la necesaria matización de los conceptos busca alinearse con la reflexión magisterial de la Iglesia, sin comprometer las convicciones fundamentales del autor. Sin embargo, la cuestión de fondo no quedaba resuelta teológicamente en la perspectiva del autor.

4.2 *El conflicto en la historia*

En 1984, Gutiérrez presentó su trabajo sobre Teología y Ciencias Sociales, para presentar sus reflexiones sobre la relación entre las dos disciplinas, dejando de lado rotundamente el tratamiento global del pensamiento marxista con sus diferentes aspectos.³⁰⁴ A continuación, abordaremos esta problemática manteniendo una perspectiva soteriológica y evitando redundar en aspectos presentados.

En primer lugar, se adopta una visión pastoral para tratar la cuestión del conflicto social, dejando de lado la atribución de una única causa y considerando en su lugar múltiples “causas que la producen”.³⁰⁵ Además, defiende la interconexión entre paz y justicia, argumentando que, aunque la paz es un don del Reino, requiere el establecimiento de la justicia. Cita el documento de Medellín, señalando que “la paz es obra de justicia” (*La Paz*, 14), y subraya que “no podemos ocultar el hecho de que esto nos pone a veces

³⁰² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 319.

³⁰³ Gutiérrez, *Teología...*, 319-320.

³⁰⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 79.

³⁰⁵ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 99.

en situaciones límite; frente a ellas la reflexión teológica procede por tanteos y resulta en muchos casos insuficiente”.³⁰⁶

El conflicto social era un aspecto ineludible y, si consideramos la auténtica búsqueda de los cristianos de esa época por la reivindicación de sus derechos fundamentales, el uso de la terminología asociada a la lucha de clases se volvió necesario. Esta disputa tenía esencialmente un motivo pastoral. En palabras del autor:

“Fuera de la vivencia directa de estas situaciones no es fácil, tal vez, comprender todas las exigencias de esta experiencia. En cuanto a nosotros la cuestión que nos hemos planteado siempre, y que repetimos a cada paso, es cómo vivir todos los requerimientos del amor de Dios en una situación conflictiva en la que unas personas llegan a enfrentarse a otras. Más concretamente en la que personas y grupos sociales o naciones, disponiendo de variadas formas de poder, se enfrentan a otras personas, grupos y países sin poder ni relevancia histórica. La urgencia de esta cuestión venía –una vez más– de nuestra experiencia pastoral. Muchos cristianos comprometidos en el proceso de liberación y percibiendo los aspectos conflictivos de la realidad se planteaban problemas sobre la significación del amor cristiano en esas situaciones. Nos pareció que tratar el punto, y con el lenguaje de la época, era insoslayable”.³⁰⁷

Enfrentar el problema significaba considerar valientemente el conflicto en la historia, lo cual, estaba conducido por la convicción de que ninguna situación difícil escapa a las exigencias universales del amor cristiano.

“Allí consideramos una expresión, pero tal vez la más aguda y problemática a juicio de muchos cristianos, del conflicto en la historia: el hecho de la lucha de clases. Nos parecía un deber pastoral no rehuir este duro cuestionamiento que muchos se planteaban en ese tiempo ante diversos hechos y situaciones políticas de América Latina. En el tratamiento del punto, la conclusión es clara: «Combatir real y eficazmente, no odiar, en eso consiste el reto, nuevo como el Evangelio: amar a los enemigos» (...). Exigencia que vienen de la universalidad del amor de Dios”.³⁰⁸

En segundo lugar, la terminología más adecuada para los enfrentamientos, rupturas y confrontaciones entre individuos es la de conflicto en la historia, ampliando y matizando la perspectiva para incluir aspectos más allá de los económicos. Si por el caso, Gutiérrez optó inicialmente por la expresión “lucha de clases” fue, precisamente, porque reflejaba más claramente los problemas relacionados con la universalidad del amor cristiano.³⁰⁹ “Algunos parecen identificar, sin más trámite, lucha de clases con marxismo. Pero, como se sabe, esto es inexacto y fue rechazado ya por el mismo Marx”,³¹⁰ argumenta Gutiérrez en defensa de su teología.

“Se ha criticado que se diga que frente a un hecho de esta magnitud la neutralidad es imposible, y que por consiguiente él exige de nosotros una participación activa. No obstante, el contexto de estas afirmaciones hace ver claramente que cuando está en juego la justicia y

³⁰⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 100.

³⁰⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 101.

³⁰⁸ Gutiérrez, *La verdad...*, 101.

³⁰⁹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 103.

³¹⁰ Gutiérrez, *La verdad...*, 104.

la defensa de los más débiles de la sociedad, no es posible permanecer pasivo o indiferente. No es ético, ni cristiano. Esto no significa que se trate de promover el conflicto (...).³¹¹

En este párrafo, Gutiérrez reafirma la postura sobre la neutralidad que había expresado desde el inicio en su obra principal. La opción de actuar voluntariamente tomando postura no se refiere a la instauración de una “lucha programada de clases” con características ideológicas o políticas. El autor fundamenta su posición basándose en la encíclica *LE* del Papa Juan Pablo II, subrayando que esta no es la postura de la teología de la liberación cuando se aborda el conflicto real y las exigencias que este presenta.³¹² Además, reconoce la posibilidad de que existan confusiones en torno a este asunto.

Ante la situación de pobreza y la necesidad de justicia para los pobres, se subraya la importancia de la solidaridad, no entendida como una mera adhesión a la causa, sino como una forma de participación activa en apoyo a los más pobres en situaciones de conflicto. En palabras del autor:

“Nadie ignora lo que significa en concreto esa solidaridad de la Iglesia (que el Papa considera como la «verificación de su fidelidad a Cristo») con los movimientos de los trabajadores. Allí, al interior de los enfrentamientos sociales que eso implica, su tarea es anunciar el evangelio de amor, paz y justicia. (...) El caso de Mons. Oscar Romero es un claro, doloroso y al mismo tiempo feliz ejemplo de este testimonio evangélico”.³¹³

Gutiérrez aborda los reduccionismos a los que ha sido sometida su obra, aclarando que “no se trata –es evidente– de identificar la opción preferencial por el pobre con una ideología o un determinado programa político desde los cuales se reinterpretaría el Evangelio y la tarea de la Iglesia”.³¹⁴ Asimismo, citando al teólogo alemán Karl Lehmann, se señala que en situaciones graves “el mensaje cristiano sólo admite un camino”.³¹⁵ Este camino es inevitablemente escabroso por su carácter comprometido con la causa, y transitarlo expresa mucho más que la neutralidad. En palabras del propio teólogo alemán:

“En tales casos entra en vigor la obligación de la Iglesia de tomar decididamente partido (cf., por ejemplo, las experiencias de la dictadura Nazi en Alemania). En tales circunstancias, la postura de una neutralidad incondicional en cuestiones políticas contradice el mandato del Evangelio y puede provocar consecuencias fatales”.³¹⁶

³¹¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 109.

³¹² “Este conflicto, interpretado por algunos como un conflicto socio-económico con carácter de clase, ha encontrado su expresión en el conflicto ideológico entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo, que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial. De este modo, el conflicto real, que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos”. *LE* 11, §4.

³¹³ Gutiérrez, *La verdad...*, 111.

³¹⁴ Gutiérrez, *La verdad...*, 111.

³¹⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 112.

³¹⁶ Gutiérrez, *La verdad...*, 112.

Gutiérrez establece un paralelismo entre la experiencia dictatorial nazi y la situación en América Latina, destacando la lucha de clases y la pobreza que conlleva a la muerte:

“Pero ante una afirmación como ésta, no podemos dejar de preguntarnos si lo que es válido en la experiencia europea sobre el nazismo ¿no podría serlo también en la experiencia latinoamericana de la miseria y la opresión? Estamos sin duda ante casos límites (...). Es indudable que detrás de las afirmaciones de K. Lehmann se halla la experiencia compleja y dolorosa del pueblo y del cristiano alemán. Pero hay otras vivencias no menos penosas y escandalosas”.³¹⁷

En síntesis, Gutiérrez conserva la perspectiva de los orígenes, enriqueciendo su fundamentación con nuevas profundizaciones, ajustando su lenguaje a las categorías teológicas y sociales pertinentes e integrando el magisterio eclesial, sin renunciar a sus convicciones fundamentales. Así, la teología de la liberación busca ser un lenguaje sobre Dios, esforzándose por hacer presente una opción de vida, en un mundo marcado por la pobreza, la opresión y la muerte, como veremos a continuación.

III. Dar testimonio de la Resurrección

Previamente, hemos destacado los tres pilares fundamentales que, también de manera cronológica, desarrolla y profundiza la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez: la perspectiva del pobre, el quehacer teológico y el anuncio del Reino de la Vida.³¹⁸ A continuación, procederemos a desarrollar el último de estos núcleos.

A lo largo del tiempo, el autor ha matizado, aclarado y explicado los principales aspectos de su teología, sin jamás renunciar a la verdad de la fe y al anuncio de la resurrección de Jesucristo.

“Pero sobre todo, deseamos reafirmar, retomando viejos temas por las nuevas pistas abiertas, una voluntad de servicio al Señor, a su Iglesia y al pueblo en medio del cual debemos dar testimonio de la liberación total en Cristo, anunciando el Reino de amor y de vida”.³¹⁹

En esta tarea se encuentra imbuida la Iglesia que da testimonio de esta liberación.

“La misión de la Iglesia comunidad de discípulos de Jesús, es comunicar y dar testimonio de esta liberación total del ser humano. Ella comprende aspectos que tienen una cierta autonomía (liberación social, libertad de la persona humana), pero que no son compartimentos estancos a los que no llegue la gracia salvadora de Cristo”.³²⁰

Fundamentándose en la Constitución *GS* del Concilio Vaticano II, Gutiérrez sostiene que la misión de la Iglesia se juega en su ser y en su accionar. Este documento

³¹⁷ Gutiérrez, *La verdad...*, 112.

³¹⁸ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 20.

³¹⁹ Gutiérrez, *La verdad...*, 123.

³²⁰ Gutiérrez, *La verdad...*, 211.

conciliar destaca que el Reino de Dios está ya misteriosamente presente en la tierra y que se consumará plenamente en la segunda venida de Cristo.³²¹

1. *Anunciar el Evangelio de Jesucristo*

Es evidente decir que el cristiano da testimonio de la resurrección de Jesucristo. Sin embargo, el aspecto central es dirimir a quién está dirigido ese anuncio. La teología de la liberación, en respuesta a la irrupción histórica de los pobres y a una clara opción por estos últimos, orienta este anuncio hacia los más pobres de la humanidad.

Ya la introducción a la primera edición de la obra de Gutiérrez, consideraba modestamente que “este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación (...)”.³²² Más adelante, el autor subraya la centralidad bíblica al afirmar que “se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe (...)”.³²³

El testimonio de la resurrección reúne a la Iglesia y se convierte en el centro mismo de su misión, la cual trae consigo una profunda alegría; la comunicación de esta alegría constituye la evangelización. Gutiérrez explica que “saber que la vida, y no la muerte, es la última palabra de la historia, constituye la fuente de la alegría del creyente que experimenta así el amor gratuito de Dios. Comunicar esa alegría es evangelizar”.³²⁴

La tristeza, en tanto opuesta a la alegría, dista de ser una comunicación de la resurrección produciendo el efecto contrario; en palabras del autor: “Una religión que entristece y que no procura, como debiera hacerlo, que el corazón se ensanche en la alegría y la esperanza, hunde al pobre en sus miserias y en sus penurias”.³²⁵

A continuación, se presenta un texto que ejemplifica la alegría de la resurrección en la obra sobre espiritualidad del teólogo:

“La experiencia de muertes, las anónimas y las más conocidas, de tantos en América Latina permite ahondar en el sentido de la resurrección. La alegría surge así como resultado de la esperanza de que la muerte no es la última palabra en la historia. (...) La esperanza de la resurrección no significa de ningún modo una escapatoria de la historia concreta, por el

³²¹ “Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre «el reino eterno y universal: reino de verdad y de vida: reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz». El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección”. GS 39.

³²² Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 9.

³²³ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 9.

³²⁴ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 41-42.

³²⁵ Gutiérrez, *Densidad...*, 355.

contrario ella hace redoblar los esfuerzos para luchar contra lo que implica la muerte injusta”.³²⁶

La última afirmación podría aludir al viejo adagio marxista que considera la religión como el opio del pueblo. En este contexto, la resurrección como una experiencia trascendental inaugurada por Jesucristo genera una esperanza que, lejos de eludir la realidad actual, se convierte en el principal motor hacia la plenitud de la vida.

Nos encontramos, entonces, ante el tercer punto en cuestión de los núcleos fundamentales de la teología de la liberación, el anuncio del Reino de vida. El mismo ha adquirido creciente relevancia a lo largo del tiempo, sobre el cual Gutiérrez subraya que: “Se trata del punto más importante de esta línea teológica, su gran preocupación es efectivamente el anuncio del evangelio al pueblo latinoamericano”.³²⁷ Esto nos lleva a cuestionar si, por alguna razón, los otros puntos cronológicamente anteriores no son también significativos. Al parecer, aunque sea tercero en su orden, la intuición o inquietud primaria desde la que surge el esfuerzo constante de la teología de la liberación es precisamente este.³²⁸

Desde sus inicios, el autor y los teólogos de la liberación se propusieron hacer realidad el testimonio alegre del triunfo de la vida sobre la muerte. “La teología de la liberación nace del propósito de hacer vivo el mensaje de Cristo en y desde situaciones que conocen una masiva e inhumana pobreza”.³²⁹

En resumen, el autor destaca que la misión de la Iglesia en América Latina no sólo es evangelizadora, sino también liberadora. El contexto es de una evangelización liberadora que se inserta en el mundo de los pobres, identificándose con ellos:

“Pero lo cierto es que el compromiso de una Iglesia consciente de la necesidad de proclamar y construir una paz basada en la justicia de todos, y en especial para quienes hoy sufren más el despojo y el maltrato, marca la historia del continente en estos años. A eso llamó el Concilio Vaticano a toda la Iglesia, haciéndose eco del evangelio mismo. (...) Salir constantemente de sí misma para mirar hacia adelante, en espera de la venida del Señor”.³³⁰

En la introducción a la última edición de su obra, Gutiérrez presenta un argumento clave que refleja un balance o maduración de su pensamiento. Este *leit motiv* que no sólo estructura su labor teológica, sino también nuestra investigación, está centrado en la equiparación entre salvación y liberación: “El proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron a esta reflexión teológica a hablar de la

³²⁶ Gutiérrez, *Beber...*, 153-154.

³²⁷ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³²⁸ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³²⁹ Gutiérrez, *La verdad...*, 255.

³³⁰ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

salvación en Cristo en términos de liberación”.³³¹ Desde sus primeras intuiciones, el autor sostiene que el proceso salvífico de Cristo debe implicarse decididamente en los procesos históricos de liberación.

“Esto significaba escuchar el «sordo clamor (que) brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ningún punto» (Medellín, Pobreza, 2). Clamor, comprueba Puebla, que pudo ser «sordo en ese entonces», pero que hoy es «claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante» (n. 89). De este modo, se expresa también una clara fidelidad al mensaje del Dios que actúa salvíficamente en la historia liberando a su pueblo de todo tipo de servidumbre”.³³²

El teólogo peruano sintetiza las primeras afirmaciones innegociables de la teología de la liberación respecto al significado último de la salvación. En una revisión retrospectiva, Gutiérrez condensa los dos factores decisivos que llevaron a la formación de su teología en Latinoamérica, teniendo como eje la evangelización. A saber, que “la conjunción de estos dos factores, el corazón de la revelación bíblica y la aspiración profunda del pueblo latinoamericano, condujo a hablar de la liberación en Cristo, y a hacer de ella el contenido de la evangelización”.³³³

Para comprender plenamente el objetivo de la evangelización, Gutiérrez se remite a los tres niveles fundamentales que abarcan el concepto de liberación, analizados previamente. Sin intención de redundar, los presentamos brevemente para clarificar la relación entre la historia y el proceso liberador. En primer lugar, está la liberación de la pobreza y todo lo que contradice la voluntad de Dios. En segundo lugar, se encuentra la liberación que posibilita experimentar una profunda libertad interior frente a toda forma de servidumbre. Finalmente, la liberación del pecado, la raíz última de toda esclavitud, que conforma el elemento central del proceso global de liberación.³³⁴ Dado que la historia es una unidad, la “teología de la liberación quiere decir por eso teología de la salvación. Salvación como acción gratuita de Dios en la historia, a la que lleva más allá de ella misma”.³³⁵

Dentro del proceso evangelizador de la teología de la liberación se encuentran las CEBs, las cuales surgieron en la década del 60 en Brasil y posteriormente se difundieron por toda América Latina. Las CEBs revisten un valor fundamental para el quehacer teológico así como para las reivindicaciones de los pobres del sistema. “Evangelizar es en efecto, anunciar, con gestos y palabras, la liberación en Cristo. Se trata de una tarea no

³³¹ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³³² Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 43.

³³³ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³³⁴ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 43-44.

³³⁵ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 45.

individual sino eclesial, la Iglesia debe ser signo del Reino en la historia humana”.³³⁶ Y en otra sección, el autor argumenta que en esta perspectiva, los pobres no son meros receptores pasivos del evangelio, sino verdaderos protagonistas de la evangelización. En palabras del autor:

“[Las CEBs] constituyen un gran factor de vitalidad al interior de la comunidad cristiana y han hecho más cercano el evangelio a los pobres, y los pobres al evangelio. Y a través de ellos a todos los que son tocados por la acción de la Iglesia, e incluso quienes se encuentran más allá de sus fronteras”.³³⁷

En conclusión, Gutiérrez afirma que el núcleo y tema central de la evangelización es la liberación entendida de manera integral, dado que anuncia la obra salvífica de Jesucristo, su reino de vida y el Dios del Reino,³³⁸ el cual estudiaremos a continuación.

2. *Reino y liberación. Alcance*

Gutiérrez sostiene que Jesús anunció con todas sus consecuencias el Reino del Padre, que en estas regiones salva liberando. “El núcleo del mensaje de Jesús es el anuncio del Reino”.³³⁹ Y, en otro texto, expone que “la opción por el pobre significa en última instancia una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús”.³⁴⁰ Las implicaciones de estas afirmaciones escatológicas son decisivas y tienen consecuencias significativas en la vida de los seguidores de Jesús. El Reino, comenta el autor:

“No se trata de una realidad puramente interior que acontece en el fondo de nuestras almas. Es un proyecto de Dios que ocurre en el corazón de una historia en la que los seres humanos viven y mueren, acogen y rechazan la gracia que los transforma desde dentro”.³⁴¹

En consecuencia, en una teología y perspectiva pragmática sobre el Reino de Dios, las implicaciones prácticas de aceptar este reinado no pueden limitarse a una teoría o a una realidad espiritual desvinculada de la historia. La teología está orientada al servicio de la proclamación del Reino de vida traído por el resucitado, y del Reino de justicia que, en estado germinal, ya se manifiesta en nuestra historia.³⁴²

“Hablar del Reino es hablar de Jesús, que hizo de él el centro de su mensaje. Él es el Dios que viene en la historia haciendo de ese momento el tiempo propicio para anunciar el don del Reino. Aceptarlo es comprometerse a poner en obra sus exigencias”.³⁴³

³³⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 47.

³³⁷ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 47.

³³⁸ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 46.

³³⁹ Gutiérrez, *El Dios...*, 185.

³⁴⁰ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 29.

³⁴¹ Gutiérrez, *El Dios...*, 200.

³⁴² Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³⁴³ Gutiérrez, *El Dios...*, 143.

La historia, por tanto, es el ámbito en el cual el reinado de Dios comienza a hacerse presente “ya, pero todavía no” desde la perspectiva escatológica. Asimismo, puede afirmarse también, que desde un punto de vista soteriológico, este reinado de Dios inicia el proceso de la salvación en el presente histórico, aunque todavía no de manera plena. En palabras del autor: “Esa presencia ya, pero todavía no plena del Reino, fundamenta la unidad básica de la historia”.³⁴⁴ A modo de ejemplo, refiriéndose a su país natal, Gutiérrez expresa la centralidad en el anuncio del Reino con un testimonio vital y radical:

“Las diferentes formas de violencia (estructural, terrorista y represiva) siembran la muerte, allí donde como cristianos debemos dar testimonio del Reino de vida. Este es el gran reto que enfrenta hoy nuestra Iglesia. Esta responsabilidad es para ella motivo de tensión, pero también –pese a todo– de profunda alegría porque no responderá al desafío sino yendo a lo esencial: a su esperanza en el Señor que venció a la muerte resucitando”.³⁴⁵

El Reino, aunque es un don y, por ende, gracia de Dios, también constituye una exigencia, puesto que el Reino es un acontecimiento que, aunque presente, aún no ha alcanzado la plena realización. Desde este enfoque dinámico de la historia impulsado por el Reino, se impone al cristiano una exigencia de comportamiento. La respuesta al don del Reino se manifiesta a través de una conducta determinada.³⁴⁶ En este sentido, el autor enfatiza que:

“Acoger el reinado de Dios es negarse a aceptar un mundo que promueve o tolera la muerte temprana e injusta del pobre, es rechazar la hipocresía de una sociedad que se pretende democrática y que viola los más elementales derechos de los pobres, es recusar el cinismo de los poderosos de este mundo. Ser discípulo es proclamar la liberación de los cautivos (...)”.³⁴⁷

Esta liberación es un don de Dios. En el contexto del tercer núcleo de la teología de la liberación, se destaca que las situaciones de violencia que perpetúan la muerte no son accidentales, sino que reflejan una estructura injusta, respaldada por una voluntad personal o colectiva, que ejerce tales acciones; en última instancia, constituye una voluntad de negación a Dios y al prójimo. Es importante recordar que la transformación de la realidad, de cualquier forma, no implica necesariamente la supresión de los males existentes, aclara nuestro autor.³⁴⁸

Desde la primera edición de la obra de Gutiérrez, se manifiesta que la visión escatológica contiene una tensión entre la actualidad histórica y el futuro. Aunque el análisis se basa en fundamentos bíblicos, nos centraremos en la conclusión donde esta tensión se vuelve evidente:

³⁴⁴ Gutiérrez, «Significado y alcance de Medellín», 94.

³⁴⁵ Gutiérrez, *La verdad...*, 256.

³⁴⁶ Cf. Gutiérrez, *El Dios...*, 201.

³⁴⁷ Gutiérrez, *El Dios...*, 203.

³⁴⁸ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 32.

“La acción de Dios en la historia sólo alcanza su plena significación situándola en un horizonte escatológico; y, a su vez, la revelación del sentido final de la historia valoriza el presente. La autocomunicación apunta hacia el futuro y, simultáneamente, esa promesa y buena nueva revela el hombre a sí mismo y ensancha la perspectiva de su compromiso histórico, aquí y ahora”.³⁴⁹

Si la escatología se centrara exclusivamente en el futuro, podría desatender el presente histórico. La teología de la liberación es escatológica en tanto que aborda el proceso histórico de la liberación de los pobres, comprometiéndose con el establecimiento del Reino de Dios, en tensión hacia un futuro mejor y más humano. En palabras del autor:

“Se dirá entonces, con una expresión que puede llamarnos a engaño, que la escatología no desvaloriza la vida presente; pero si por «vida presente» se entiende sólo «vida espiritual presente», no estamos ante una correcta inteligencia de la escatología. Su actualidad es una realidad intra-histórica. El conflicto gracia-pecado, la venida del reino, la espera de la parusía son, también, necesaria e inevitablemente, realidades históricas, temporales, terrenas, sociales, materiales (...). Una espiritualización mal entendida nos ha hecho, a menudo, olvidar la carga humana y el poder transformador sobre las estructuras sociales injustas que entrañan la promesa escatológica”.³⁵⁰

Llegados a este punto, es pertinente preguntarnos sobre el alcance de esta historización del reinado de Dios. La crítica subyacente a la teología de la liberación de Gutiérrez ha sido precisamente la dificultad de identificar la venida del Reino con las realizaciones históricas de la liberación humana. Al respecto, nuestro autor explica que no se debe confundir el Reino con los acontecimientos históricos liberadores:

“El crecimiento del Reino es un proceso que se realiza históricamente en la liberación, en la medida en que esta última significa una mejor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva y fraterna. Pero va más allá (...). No estamos ante una identificación. Sin acontecimiento históricos liberadores, no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación sólo destruirá las raíces de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre con el advenimiento del Reino que es ante todo un don. Más aún, se puede decir que el hecho histórico, político, liberador es el crecimiento del Reino, es acontecimiento salvífico, pero no es la venida del Reino, ni la salvación total”.³⁵¹

No se trata, entonces, de una identificación directa. Aunque se trabaja concretamente en la historia para la liberación de los pobres, su plena realización se llevará a cabo al final de la historia; aspectos que reflejan la evolución y la maduración del pensamiento teológico de Gutiérrez. “Esta práctica liberadora busca transformar la historia en la perspectiva del reino, acogiendo desde ahora y sabiendo que su plenitud no se dará sino más allá del tiempo”.³⁵²

Gutiérrez argumenta que ninguna realidad humana e histórica está fuera del alcance del Reino de Dios, que se consumará y se llevará a plenitud en el *eschaton* de la historia. “La teología está al servicio de esa proclamación del Reino de amor y justicia.

³⁴⁹ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 210.

³⁵⁰ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 214.

³⁵¹ Gutiérrez, *La verdad...*, 33.

³⁵² Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 33.

Ninguna dimensión humana escapa al alcance del Reino que está presente en la historia, transformándola, al mismo tiempo que la lleva más allá de sí misma”.³⁵³

El reduccionismo del Reino a las prácticas liberadoras también se observaba en los intérpretes y críticos de esta teología, quienes a menudo se centraban en el término liberación. A saber:

“Liberación ha sido un término clave en la experiencia del pueblo latinoamericano en estos años. Con él se expresaba una ruptura en el nivel económico y político con ensayos mediatizados y reformistas. Pero el término liberación significó también en el plano teológico un esfuerzo para ir a la raíz misma de la injusticia social reinante en la religión; e ir hacia una comprensión de la noción de salvación en las condiciones históricas presentes, como don gratuito del Señor que se hace carne en la vida de un pueblo que pugna por su dignidad humana y por su condición de hijos de Dios. La perspectiva sintética y completa, pero exigente que se expresaba en ese término, dio rápidamente lugar a vivas polémicas. Se corría el riesgo, se afirmaba en un comienzo, de reducir la liberación de Cristo a sus implicaciones históricas y sociales (...)”.³⁵⁴

En conclusión, desde una perspectiva soteriológica, acoger el Reino de Dios en favor de los pobres y desfavorecidos de la historia implica la materialización de los procesos liberadores. El Reino de Dios, núcleo central de la predicación de Jesús, se recibe como don para ser realizado en la historia. No existe una identificación directa entre Reino y liberación en términos estrictos, sino una correlación necesaria fundamentada en los presupuestos teológicos de la teología de la liberación.

3. Un doble acercamiento: el lenguaje profético y el lenguaje místico

Como se ha mencionado anteriormente, la teología de la liberación pretende ser un lenguaje sobre Dios. En América Latina, se presenta el desafío de encontrar un lenguaje adecuado que alimente la esperanza de un pueblo que aspira a la liberación y, a la vez, que denuncie la situación marginal de tantos pobres y oprimidos. “La teología de la liberación surge de esta confrontación entre la urgencia de anunciar la vida del Resucitado y la situación de muerte en que se encuentran los pobres de América Latina”.³⁵⁵ Frente a esta tensión, Gutiérrez propone dos lenguajes para hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, estos son el lenguaje profético y el lenguaje místico.

Es imprescindible identificar el punto de origen desde el cual el teólogo emite su palabra. En 1977, Gutiérrez sostenía que la teología se origina en un contexto específico y que el teólogo se expresa necesariamente en un contexto determinado:

“El discurso teológico es un esfuerzo de personas concretas que creen y piensan su fe en condiciones determinadas, que producen acciones e interpretaciones que juegan un papel en

³⁵³ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

³⁵⁴ Gutiérrez, *La fuerza...*, 191-192.

³⁵⁵ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 39.

los hechos y enfrentamientos sociales. El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, su reflexión está situada, arranca desde las bases materiales, habla desde una ubicación precisa, dice la Palabra del Señor en la palabra de todos los días”.³⁵⁶

A su vez, es pertinente indagar sobre la naturaleza de las preguntas que inspiran este lenguaje sobre Dios en América Latina:

“¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estas son las interrogantes fontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo donde se viven situaciones semejantes”.³⁵⁷

El libro de Job representó para el autor una contribución significativa a la comprensión de la fe en América Latina. El análisis del libro profético realizado por Gutiérrez, se enfoca en el lenguaje para hablar de Dios a partir del sufrimiento del inocente. Mediante este estudio, se abordan los interrogantes fundamentales de la teología de la liberación.³⁵⁸

El siguiente análisis complementa el presentado en la primera parte de nuestra investigación, enfocándose ahora en los textos claves de nuestro autor. Es fundamental identificar las secciones relevantes que abordan los aspectos soteriológicos, especialmente en relación con los dos lenguajes para hablar de Dios.

3.1. *El lenguaje profético*

En cuanto al lenguaje profético, Gutiérrez argumenta que las ponderaciones de los tres amigos de Job se alinean con la doctrina de la retribución, regida por la ley de causa y efecto. “La doctrina es clara: la pobreza y la enfermedad que sufre Job son un castigo a sus faltas”.³⁵⁹ Se realiza una valoración que subraya la interpretación frecuente de la pobreza y la riqueza, concluyendo que la fe cristiana necesariamente implica una ética tanto personal como social. “Ciertas tendencias dentro del mundo cristiano han dado nueva vida a lo largo de la historia a esta concepción ética que ve en la riqueza un premio de Dios al hombre honesto y trabajador, y en la pobreza un castigo al pecador y al ocioso”.³⁶⁰

³⁵⁶ Gutiérrez, *Teología desde...*, 77.

³⁵⁷ Gutiérrez, *Hablar...*, 18-19. Gutiérrez, «Cómo hablar de Dios desde Ayacucho», 236.

³⁵⁸ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 25.

³⁵⁹ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 62-64.

³⁶⁰ Gutiérrez, *Hablar...*, 64.

Ante la ironía y burlas de sus amigos, Job argumenta que no es merecedor de castigos. Gutiérrez expone que: “El punto en cuestión no es para Job preguntarse si es pecador o no, es claro para él que como ser humano es pecador; la cuestión es saber si merece las penas que padece. La respuesta de Job es neta: no, no las merece”.³⁶¹ El autor critica abiertamente las teologías que vacían el misterio de Dios, discurrendo sin aceptar la gratuidad del amor divino.

“Nuestro hablar es tributario de la situación en que nos encontramos. Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios”.³⁶²

Gutiérrez destaca la importancia de la justicia y el derecho, dos conceptos fundamentales en las Escrituras. Según su perspectiva, estos términos impulsan una opción radical del ser humano para hacerlos realidad en la historia. “La justicia y el derecho no pueden ser promovidos en abstracto sino en relación con la inhumana situación que viven los huérfanos, las viudas, los extranjeros, trilogía clásica en la Biblia para decir los pobres”.³⁶³ Según el autor, el sufrido Job experimentó en su vida la búsqueda no sólo de la justicia sino también del derecho.

“Atención a las necesidades de los pobres, consuelo a los afligidos, alimento para el hambriento, guía para el huérfano, vestido y hogar para el desvalido, justicia para el inocente. (...) Establecer «la justicia y el derecho» supone liberar al pobre de la situación inhumana y de explotación en que vive”.³⁶⁴

La relación entre Dios y el pobre constituye el meollo del lenguaje profético. Job supo hablar de Dios porque estuvo comprometido con el pobre. Este hablar profético, contiene las características que Gutiérrez quiere acentuar:

“Pero, sobre todo, Job se percatará que el compromiso con los pobres significa plantear las cosas en un terreno sólido; desde fuera de su mundo individual, desde las impostergables urgencias de otros. Todo lo cual constituye el inicio de una respuesta a sus interrogantes. Es decir, un paso en la ruta hacia un hablar sobre Dios. Un Dios del que Job, desde lo más hondo de él mismo, sabe que quiere justicia”.³⁶⁵

3.2. *El lenguaje místico o contemplativo*

En lo que respecta al lenguaje contemplativo, Gutiérrez destaca que los tres amigos de Job discurren sobre Dios, pero nunca se dirigen a Él en oración; en cambio Job, sí lo hace. El siguiente texto expone esta afirmación:

³⁶¹ Gutiérrez, *Hablar...*, 67.

³⁶² Gutiérrez, *Hablar...*, 75.

³⁶³ Gutiérrez, *Hablar...*, 90-91.

³⁶⁴ Gutiérrez, *Hablar...*, 94-95.

³⁶⁵ Gutiérrez, *Hablar...*, 104.

“El encuentro pleno de Job con su Dios pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación (...). Job pedirá a Dios con expresiones audaces que se haga presente, que lo escuche y le hable, pero este reclamo estará animado pese a todo por una sólida esperanza en Dios mismo”.³⁶⁶

Job experimenta diversas situaciones en su diálogo con Dios: esperanza, lamentación, desahogo, siempre convencido de su inocencia. Job espera un defensor. En relación con la identidad de este defensor, Gutiérrez sostiene que no es un tercer personaje en la escena, sino Dios mismo. A continuación, se presenta un texto central sobre esta temática:

“La aparente falta de lógica de este modo de considerar a Dios no es sino expresión de un acercamiento complejo a su misterio. Job reconoce que Dios juzga el comportamiento humano, pero percibe que su misericordia es más grande que su justicia o, para ser más exacto, que la justicia de Dios se entiende solamente al interior de su amor primero y gratuito (...). Job reafirma su convicción de que lo verá «con sus propios ojos»; esta esperanza le deshace el corazón (literalmente, el «riñón»), lo hace feliz en medio de sus tribulaciones”.³⁶⁷

En contraposición a las afirmaciones de los amigos de Job, Gutiérrez sostiene que la razón para creer no se fundamenta en una doctrina de retribución, sino en la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios: “No es algo lateral o agregado a la obra creadora, se trata del verdadero quicio del mundo. Sólo ese motivo puede conducir a una comunión de dos libertades”.³⁶⁸ En otro pasaje añade: “en el principio fue la gratuidad del amor de Dios, ella –y no la retribución– está en el quicio del mundo”.³⁶⁹

Gutiérrez argumenta que la gratuidad de Dios está vinculada estrechamente con la justicia; lo expresa a partir de su análisis de Jb 40,7:

“Sin duda el tema de la justicia es el que pone las cosas al rojo vivo entre Job y su Dios. (...) la interrogación de Yahvé equivale a decir: ¿persistes en quedar recluido en un mundo de explicaciones fáciles? ¿vas a ir contra mi derecho a dominar lo que a ti te supera? (...) Demás está decir que esas palabras se dirigen, más allá de Job, a todos los que –como sus amigos– quieren domesticar a Dios, someterlo a su voluntad, decidir quién tiene sus favores y con ello intentar asegurarse un puesto privilegiado en la sociedad humana”.³⁷⁰

Crear es una acción libre que Dios respeta. La libertad y la justicia están interrelacionadas en la medida en que la justicia sólo puede manifestarse en la historia a través de la libertad humana. En ese contexto, el poder de Dios encuentra su límite en la libertad del ser humano.³⁷¹ A continuación, se presenta un párrafo que ilustra la profundidad del encuentro entre estas dos libertades, indispensable para la realización de la justicia en la humanidad:

³⁶⁶ Gutiérrez, *Hablar...*, 111-112.

³⁶⁷ Gutiérrez, *Hablar...*, 125-126.

³⁶⁸ Gutiérrez, *Hablar...*, 134.

³⁶⁹ Gutiérrez, *Hablar...*, 136.

³⁷⁰ Gutiérrez, *Hablar...*, 143.

³⁷¹ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 143.

“Los capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades. La libertad de Dios se revela en la gratuidad de su amor que no se deja encerrar en un sistema de premios y castigos predecibles. La libertad de Job alcanza su madurez y plenitud cuando encuentra sin intermediarios al Dios de su esperanza. La libertad de Yahvé se manifiesta al revelar que en el fundamento del mundo él colocó la gratuidad de su amor y que sólo así se comprende el sentido de su justicia. En el encuentro con la libertad divina, la libertad humana entra hasta el fondo de ella misma”.³⁷²

Al hablar de Dios, surge una tensión entre justicia y gratuidad. No es posible referirse a Dios sólo como justo, porque esto ignoraría la gratuidad de su amor. Ambos atributos se integran en un equilibrio dentro de los parámetros del amor divino. Un célebre párrafo de Gutiérrez aborda esta temática:

“¿Qué ha comprendido Job? ¿que la justicia no rige en el mundo creado por Dios? No. Lo que ha percibido, y lo ha llevado a la contemplación, es que la justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios. Estamos total y definitivamente ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su pleno sentido. El amor de Dios, como todo amor, no se mueve en un universo de causas y efectos, sino en el de la libertad y la gratuidad”.³⁷³

La justicia debe comprenderse dentro del amor gratuito de Dios. Desde esta perspectiva, la preferencia de Dios por los pobres no se basa en méritos o virtudes, sino en la pura bondad y gratuidad divina. Job reconoce esta preferencia como una particularidad de Dios. Gutiérrez sostiene que no hay conflicto entre gratuidad y justicia, sino entre la gratuidad divina y una visión limitada de la justicia que quiera imponer exigencias humanas a Dios. En resumen, el amor gratuito y creativo de Dios se contraponen a la doctrina de la retribución, que intenta encasillarlo.³⁷⁴

El análisis de Gutiérrez hace énfasis en la actitud contemplativa de Job, quien se complace en la gratuidad de Dios, en su amor libre y gratuito. “De la mano del Señor, Job ha aprendido que al lenguaje profético para hablar de Dios, es necesario añadir el lenguaje de la contemplación y la veneración. El punto de partida para ambos, más que una doctrina es una presencia”.³⁷⁵

En conclusión, nuestro autor, basándose en el libro de Job, descubre que existen dos lenguajes sobre Dios a partir de la situación humana más difícil, es decir desde el sufrimiento del inocente. El lenguaje profético posibilita aproximarse a Dios que ama con predilección a los pobres, siendo éstos beneficiarios de su amor no por su condición moral o religiosa, sino precisamente por su pobreza, por vivir en una situación humana contraria a la voluntad divina. El fundamento, por tanto, no es el pobre sino la gratuidad de Dios.

³⁷² Gutiérrez, *Hablar...*, 149.

³⁷³ Gutiérrez, *Hablar...*, 160.

³⁷⁴ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 161.

³⁷⁵ Gutiérrez, *Hablar...*, 167.

El lenguaje de la contemplación de Dios permite retornar una y otra vez al misterio de su amor gratuito; gratuidad que por un lado, está vinculada estrechamente con la justicia, y por otro, rige la existencia. Ambos lenguajes se complementan y enriquecen mutuamente. Sin la profecía, el lenguaje místico corre el riesgo de no echar raíces en la historia, y sin la contemplación, la profecía puede encerrarse en elucubraciones inútiles.³⁷⁶

Segunda recapitulación

En este estudio, hemos analizado y profundizado los textos fundamentales de Gustavo Gutiérrez en relación a la soteriología. Hemos interpretado, comparado y relacionado sus diferentes escritos basándonos en una investigación analítica de su bibliografía fundamental. Este enfoque nos ha permitido explorar con detenimiento el concepto de salvación como liberación integral, eje central de su teología.

A lo largo de nuestra investigación, identificamos patrones en el estilo expresivo de Gutiérrez. El autor recurre con frecuencia a frases o expresiones que, ya sea por oposición o complementariedad, exponen o enfatizan ideas y conceptos. Si bien no es nuestra intención hacer un estudio exhaustivo de su fraseología,³⁷⁷ encontramos numerosas expresiones en las que los términos comprendidos pueden ser antitéticos o complementarios.

Con el fin de aclarar nuestro análisis, presentamos dos consideraciones relevantes. En primer lugar, nuestro autor al igual que muchos literatos, filósofos y teólogos, retoma expresiones clásicas y crea nuevas formulaciones en su reflexión teológica. En el estudio, ya hemos mencionado la expresión de San Agustín “quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti”,³⁷⁸ y el principio de San Anselmo, “creer para entender”.³⁷⁹ La frase agustiniana, contiene los términos “sin ti”, “hacer” y “justificar” complementándose para expresar la complejidad de la salvación. En el caso de Anselmo, “creer” y “entender” son conceptos que se relacionan secuencialmente, reflejando la necesidad de la fe para una comprensión teológica adecuada. La literatura clásica y la católica desarrollan abundantes expresiones

³⁷⁶ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 169-174.

³⁷⁷ “Parte de la lingüística que estudia las frases, los refranes, los modismos, los proverbios y otras unidades de sintaxis total o parcialmente fija”. RAE, Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. (versión online), s. v. «fraseología», acceso el 11 de septiembre de 2024, <https://dle.rae.es/fraseolog%C3%ADa?m=form>.

³⁷⁸ “*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*”. Cf. Agustín de Hipona, *Obras completas...*, 660-661.

³⁷⁹ “*Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*”. *PL*, CLVIII, 227.

de esta índole formando una unidad de sentido, siendo Shakespeare,³⁸⁰ Miguel de Cervantes,³⁸¹ Santa Teresa de Jesús,³⁸² y San Juan de la Cruz,³⁸³ algunos exponentes relevantes.

En segundo lugar, nos referimos a la clasificación de las expresiones que emplea Gutiérrez, mayormente con dos términos o mediante un conjunto de frases concatenadas. En nuestra búsqueda, nos encontramos con la dificultad de una nomenclatura uniforme en estudios de lingüística, fraseología y sintaxis. Los autores destacan el recurso a la polarización para transmitir una idea. En una investigación lingüística reciente, se expresa que:

“El estudio de los binomios o co-compuestos en diferentes lenguas del mundo nos revela esta tendencia universal de la polarización: *bueno/malo; verdadero/falso; caliente/frío; siempre/nunca; ganar/perder*, etc. Los pares aparecen en la naturaleza, en la cultura, en el pensamiento filosófico, en el lenguaje, etc., hecho que nos hace suponer que son una realidad que está presente en la mente humana (...)”.³⁸⁴

Este tipo de frases también se encuentra con notable frecuencia en el ámbito jurídico. Como se aprecia en el siguiente texto, las diferentes expresiones, pueden recibir tantas denominaciones como cantidad de términos posean; por ejemplo:

“«expresiones emparejadas» (*paired expressions*): Gustafsson 1975); «términos de significación cercana» (Calvo Ramos 1980); «construcciones bimembres y trimembres» (Puche 2003); «parejas de sinónimos» (Ortega Arjonilla, *et al.* 1996); «parejas y tríos de nombres» (De Miguel 2000); «dobletes, triplete y tetrapletes» (*doublets, triplets, quadruplets*) Crystal 2006); Doblas 1996; Alcaraz 2007 (2002); Mayoral (2003); «binomio, trinomios y tetranomios» (*binomials, trinomials, tetranomials*): Bhatia 1993); Lagüéns 1992; Puche 2003; Vázquez y del Árbol 2006 (...)”.³⁸⁵

³⁸⁰ La frase “*to be or not to be –that is the question*”, representa la obra culmen de la literatura de William Shakespeare. El célebre monólogo se encuentra en “Hamlet”, acto 3, escena 1. Cf. Folger Shakespeare Library, «Hamlet», acceso el 15 de septiembre de 2024, <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/hamlet/read/3/1/>.

³⁸¹ La expresión “luchar contra molinos de vientos” alude a la primera parte de la obra de Miguel de Cervantes Saavedra, en su clásico “El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha”. Dicha expresión no se encuentra textual en el libro; representa una síntesis popular del capítulo VIII significando la acción de pelear contra enemigos imaginarios. Cf. Biblioteca Virtual Cervantes, «El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha», acceso el 15 de septiembre de 2024, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-ingenioso-hidalgo-don-quijote-de-la-mancha-6/html/05f86699-4b53-4d9b-8ab8-b40ab63fb0b3_2.html#I_12_.

³⁸² Santa Teresa de Jesús (Ávila-España), escribió la clásica oración llamada “nada de turbe”; composición poética de versos cortos que la santa llevaba en su breviario al momento de su muerte. Cf. Tomás Álvarez, ed., *Santa Teresa. Obras Completas*, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004¹³), 1368.

³⁸³ El Dicho 97/18 de San Juan de la Cruz, pertenece a un conjunto de frases que el santo enviara a una monja de Beas (Huelva-España) para su camino espiritual; la expresión reza: “El alma que anda en amor, ni cansa ni se cansa”. Cf. Eulogio Pacho, ed., *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003), 104.

³⁸⁴ Lucía Luque Nadal, «Aspectos fraseológicos y culturales de los co-compuestos o binomios léxicos», *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics*, n.º 19 (2017): 155.

³⁸⁵ Esther Inmaculada Vázquez y del Árbol, «Binomios, trinomios y tetranomios cuasi sinónimos en los poderes notariales digitales británicos y norteamericanos: análisis y propuesta de traducción», *Revista de Llengua i Dret*, n.º 61 (2014): 28-29.

En la obra de Gustavo Gutiérrez se observan con frecuencia expresiones que emplean términos antitéticos. El autor utiliza el adjetivo “intimista” en contraste con aspectos “sociales y políticos”,³⁸⁶ señalando que una auténtica espiritualidad de la liberación debe evitar el narcisismo desconectado de la realidad, promoviendo en cambio un compromiso solidario y sociopolítico. Otro caso, es la contraposición entre la expresión “no creyente” y “no persona”,³⁸⁷ indicando el interlocutor de las diferentes teologías. En Europa se refiere al “no creyente” debido al ateísmo cultural predominante, mientras que en América Latina, la referencia es a quien vive en pobreza extrema, carente hasta de la dignidad humana, es decir, el “no persona”. Esta diferenciación refleja una divergencia fundamental en las perspectivas teológicas.

Un aspecto singular en la obra de Gutiérrez es su tratamiento de los pobres como categoría. No se limita a clasificarlos, sino que alude a ellos mediante frases metafóricas. Mediante comparaciones, algunas veces, el sujeto de la contraposición está implícito. Por ejemplo, cuando se refiere a los pobres como “sujetos activos” de su propia liberación,³⁸⁸ se sobreentiende por contraste, que hay “sujetos pasivos”, aludiendo a la pasividad tradicionalmente atribuida a ellos. Análogamente, el autor emplea la expresión “irrupción de los pobres”,³⁸⁹ revelando el ingreso activo de los pobres en el escenario político y social. Este enunciado contrasta con quienes no podían intervenir en la historia a causa de la victimización del sistema. Además, Gutiérrez se refiere a los carenciados como “los de abajo”,³⁹⁰ en contraposición con las personas en posiciones de poder y dominación, “los de arriba”. Finalmente, la teología de la liberación da protagonismo a los últimos “desde el reverso de la historia”,³⁹¹ sugiriendo que la historia ha sido escrita desde una perspectiva dominante, ignorando a los pobres y oprimidos. Un pasaje de Gutiérrez puede ilustrar mejor esta relación entre el anverso y el “reverso” de la historia:

“La historia del cristianismo ha sido también escrita con mano blanca, occidental y burguesa. Debemos recuperar la memoria de los «Cristos azotados de las Indias», como llamaba Bartolomé de Las Casas a los indios del continente americano, y en ellos a todos los pobres, víctimas de los dueños de este mundo”.³⁹²

En este fragmento, Gutiérrez utiliza de la expresión “mano blanca”, señalando de manera implícita, una contraposición con la “mano negra” de los pobres. En otros pasajes

³⁸⁶ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 85; 99; 213; 222; 246; 263-264. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 30.

³⁸⁷ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 31. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 23; 43-44; 167.

³⁸⁸ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 21-22.

³⁸⁹ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 21; 31. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 24; 82. Cf. Gutiérrez, *Beber...*, 10; 40-42.

³⁹⁰ Cf. Gutiérrez, *Teología desde...*, 28.

³⁹¹ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 24; 44-45; 165-167. Cf. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*.

³⁹² Gutiérrez, *Teología desde...*, 44.

de su obra, alude a los últimos como “nueva presencia” en oposición con aquellos que, durante siglos, estuvieron “ausentes”.³⁹³

Por otro lado, Gutiérrez recurre a frases, agrupadas de a dos o tres expresiones que mayormente se complementan entre sí, abarcando un campo semántico más extenso. Un ejemplo es la subdivisión del método teológico en un “acto primero” y un “acto segundo”.³⁹⁴ Bajo estas categorías se indica un orden y una consecución de dos momentos bajo la misma área de comprensión del método teológico del autor. Asimismo, introduce una expresión sinonímica de dichos actos, cuando manifiesta que la teología es un “hablar enriquecido por un callar” o por un “silencio”.³⁹⁵ El recurso a la metáfora permite una mejor comprensión de la teología y su método. Otro caso, es el complemento de dos frases, vinculando frecuentemente el sintagma “opción preferencial por los pobres”,³⁹⁶ con la “opción teocéntrica”.³⁹⁷ Ambas nociones se enriquecen mutuamente dando relevancia al sujeto humano y al divino alrededor del concepto “opción”, enfatizando la libertad de esta preferencia. Finalmente, destacamos dos frases más, en relación al lenguaje para hablar de Dios. El “lenguaje profético” que denuncia la realidad sufriente de los pobres y, el “lenguaje contemplativo o místico”, que permite experimentar el misterio y la gratuidad de Dios en la historia.³⁹⁸

En síntesis, analizamos en la obra de Gutiérrez el recurso a frases o expresiones con términos antagónicos y complementarios, así como también al empleo de dos frases que se completan en un sentido indicado. Agregamos a la reflexión, el empleo de enunciados que completan un sentido en tres partes. Por ejemplo, los tres puntos fundamentales de la teología de la liberación; a saber, “el punto de vista del pobre”, “el quehacer teológico” y “el anuncio del Reino de Vida”.³⁹⁹ Estos tres conceptos expresados en enunciados teológicos se desarrollan a lo largo de toda la obra de Gutiérrez. Otro caso análogo, es la definición del concepto “liberación” en las diversas obras del autor. El concepto “liberación integral” se desarrolla en tres niveles de significación: la liberación

³⁹³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 21. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 24; 44; 82; 231-232. Cf. Gutiérrez, *Teología desde...*, 24.

³⁹⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 18; 20; 84. Cf. Gutiérrez, *Teología desde...*, 42.

³⁹⁵ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 19; 84.

³⁹⁶ Cf. Gutiérrez, «La opción por los pobres hoy», 161-162. Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 27; 29. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 29. Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 288; 348. Cf. Gutiérrez, *Densidad...*, 285.

³⁹⁷ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 28-29. Cf. Gutiérrez, *Densidad...*, 285. Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 30.

³⁹⁸ Cf. Gutiérrez, *Hablar...*, 167-194. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 34-35; 85-86; 251-253.

³⁹⁹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 20.

“política y social”, la de orden “ético y filosófico” y, finalmente, la liberación de carácter “religioso y teológico”.⁴⁰⁰ Además, son notables las acepciones que comprende la noción de pobreza para el autor, las cuales se subdividen en tres: la “pobreza real” no querida por Dios, la “pobreza espiritual” como docilidad a Dios y la “pobreza solidaria” con los pobres al mismo tiempo que “protesta” contra la situación infame que sufren.⁴⁰¹ El uso de tres enunciados para componer una idea o concepto es un recurso frecuente en el lenguaje de la literatura y la ciencia; permite clasificar ordenadamente un concepto. Nuestro autor recurre también a esta forma de expresión a lo largo de todas sus obras.

Este breve análisis nos permite apreciar cómo Gutiérrez enriquece su teología mediante un uso correcto y cuidadoso del lenguaje, contribuyendo a la profundidad de su reflexión sobre la salvación como liberación. Cabe destacar el impacto en sus obras teológicas de la cualificada formación del autor en medicina, literatura, filosofía y psicología. Su estilo de escritura se caracteriza por el uso de frases y expresiones que emplean contrastes y metáforas otorgando un nuevo valor semántico a los conceptos o ideas a transmitir.

Luego de las consideraciones precedentes, continuamos la síntesis por capítulo de nuestra investigación.

En el primer capítulo, seguimos el desarrollo de Gutiérrez partiendo de la definición clásica de teología hacia una nueva comprensión llamada “reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe”.⁴⁰² El autor amplía el significado tradicional de teología como sabiduría y saber racional, incorporando la transformación del mundo mediante la praxis. A partir de esta nueva concepción, dedujo el método teológico subyacente, subdividido en un acto primero y acto segundo. La particularidad de esta nueva teología y por ende también, de su método teológico, se caracteriza por la centralidad en la liberación como forma singular de la salvación de Jesucristo.

La nueva definición representó un cambio radical en el enfoque tradicional del quehacer teológico. Para Gutiérrez, la reflexión teológica no parte primeramente de la especulación sino de la misma realidad. La contemplación de los sucesos históricos permite actuar sobre los diferentes acontecimientos con la luz de la fe, sin perder de vista la salvación de los últimos en la historia.

⁴⁰⁰ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 31; 177; 179; 187-188; 209-210. Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 43. Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 91-92; 224-226.

⁴⁰¹ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 27. Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 325-338. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 235-241; 249-250.

⁴⁰² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 69-70. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 19.

También, analizamos la necesaria espiritualidad de la liberación viabilizando la experiencia liberadora en un modo de vida evangélico. La senda emprendida por el autor y sus discípulos fue inédita. La tematización del estilo de vida dio cuerpo a una espiritualidad que llevó, en algunos casos, incluso al martirio a causa de su profetismo y denuncia. Dios y los acontecimientos históricos son los ejes centrales de esta nueva espiritualidad y constituyen la fuente del compromiso con los más pobres; Dios salva a la historia en la historia misma.

La virtud y el límite de esta corriente teológica desarrollada por Gutiérrez, impide separar el método teológico de su espiritualidad, porque la experiencia espiritual está estrechamente vinculada con el compromiso de transformación de la historia. Esta nueva síntesis, contrasta con cualquier tipo de espiritualidad intimista desencarnada de la historia y de la salvación como liberación.

Al finalizar el primer capítulo, concluimos que la salvación de Jesucristo no se realiza solamente en un más allá trascendental. La liberación se inicia en la historia misma y también la trasciende. Abordamos la pregunta fundamental por el anuncio evangelizador en América Latina: ¿cómo hablar de Dios a los pobres de estas tierras? Junto al autor, respondimos que los destinatarios son los “no personas”, es decir, los preferenciales de Dios.

Con respecto al segundo capítulo, evidenciamos la importancia de la irrupción de los pobres en el escenario de la historia. Esto se vio reflejado en la actitud de convertirse en sujetos activos de su propia liberación. La teología de la liberación se configura como un esfuerzo por interpretar este acontecimiento.

Además, presentamos la matriz de la problemática de los cristianos latinoamericanos, llegando a la conclusión de que el verdadero quiebre no se da entre creyentes y no creyentes, sino entre opresores y oprimidos. Dentro de una misma comunidad de fe, algunos correligionarios oprimen a otros, llevándolos a la deshumanización por medio de la pobreza. Asimismo, profundizamos en el mundo del pobre, que aunque complejo por la negativa realidad de la miseria, también presenta aspectos positivos, reflejado en los valores a pesar de las adversidades. Estos factores constituyen su riqueza y resaltamos su valioso aporte potencial a la sociedad. En definitiva, ser pobre es una forma de vivir, pensar y amar. Las tensiones de ese nuevo mundo, descubierto por la teología de la liberación, permiten una transformación profunda de la realidad y una visión más integral de la historia.

En la experiencia real de la pobreza, al habitar el mundo de los pobres, se delinearon los fundamentos del sintagma central de la teología de la liberación, conocido como “opción preferencial por los más pobres”. Esta opción fue avalada finalmente por la Conferencia de Puebla, y se enriqueció frente a los reduccionismos que enfrentó. La opción abarca a toda la humanidad, manifestando la preferencia de Dios por los últimos de la historia; preferencia que no significa exclusividad, ya que la salvación ofrecida es universal.⁴⁰³

Además, se abordó la compleja tarea del diálogo entre la teología y las ciencias sociales, emprendiendo un análisis estructural de la pobreza y señalando sus causas. La definición de teología como reflexión crítica sobre la praxis generó un impacto significativo en el ámbito intelectual. Esta teología, orientada hacia la praxis, teologiza el camino liberador, situando el proceso histórico de América Latina en el centro de la libertad y liberación de los pobres, interpretado a través de la obra salvadora de Jesucristo. Frente a las críticas que reducían la teología de la liberación al marxismo, Gutiérrez argumenta que utilizó las ciencias sociales para una mejor comprensión de la realidad, sin pretender asumir e identificar su teología con el marxismo. Su pensamiento teológico siempre estuvo enfocado en la liberación de los más pobres, tarea iniciada por Jesucristo.

Finalmente, comparamos el desarrollo de la expresión “lucha de clases”,⁴⁰⁴ en la obra de Gutiérrez, tema central en la teología de la liberación. El notable cambio de perspectiva entre la primera edición de su obra fundante y las ediciones posteriores, reflejan una evolución en el modo de abordar el conflicto en la historia por parte del autor. La matización de los conceptos en las ediciones más recientes, responde al esfuerzo por alinear su reflexión teológica con la doctrina eclesial, dejando atrás la reivindicación efusiva de la lucha de clases, característica del contexto histórico Lationamericano de los comienzos. Sin embargo, Gutiérrez nunca renunció a sus convicciones fundamentales, aspirando a un mundo sin clases, donde los pobres accedan a las mismas oportunidades que el resto de la humanidad. El autor mantiene la perspectiva inicial, enriqueciendo sus fundamentos con nuevas profundizaciones, ajustando el lenguaje a las categorías teológicas y sociales adecuadas e integrando el Magisterio de la Iglesia. De este modo, la teología de la liberación se presenta como un lenguaje sobre Dios, que busca hacer

⁴⁰³ “Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2,3-4).

⁴⁰⁴ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 340-349. Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 101-103; 109.

presente la palabra de la vida en un mundo marcado por la pobreza, la opresión y la muerte.

En el tercer capítulo profundizamos el núcleo y tema central de la evangelización, es decir, el anuncio de la obra liberadora de Jesucristo. Desde una perspectiva soteriológica, acoger el Reino de Dios en favor de los pobres y desfavorecidos de la historia implica la materialización de los procesos liberadores. El Reino de Dios, núcleo central de la predicación de Jesús, se recibe como don para ser realizado en la historia. No existe una identificación directa entre Reino y liberación en términos estrictos, sino una correlación necesaria fundamentada en los presupuestos teológicos de la teología de la liberación, sostiene el autor.

También pudimos aproximarnos nuevamente al estudio del libro de Job. Este análisis representó una contribución significativa a la comprensión de la fe en América Latina. Gutiérrez se enfoca en el lenguaje sobre Dios, particularmente en la manera de hablar de Dios desde la situación extrema del sufrimiento del inocente, abordando así los interrogantes fundamentales de la teología de la liberación. El autor descubre dos lenguajes posibles para hablar de Dios. El lenguaje profético permite una aproximación a Dios quien ama con predilección a los pobres. Los pobres son beneficiarios de este amor no por la condición moral o religiosa, sino por su pobreza. El fundamento, por tanto, no es el pobre sino la gratuidad de Dios. El segundo lenguaje es la contemplación de Dios. Permite retornar una y otra vez al misterio del amor de la gracia divina. Ambos lenguajes se complementan y enriquecen mutuamente. Sin la profecía, el lenguaje místico corre el riesgo de no echar raíces en la historia, y sin la contemplación, la profecía puede encerrarse en laberintos intelectuales.

Luego de abordar desde diversos ángulos las temáticas de nuestro estudio, procedemos a efectuar un análisis crítico y una valoración de los aspectos soteriológicos en la teología de liberación de Gutiérrez.

PARTE 3
CRÍTICAS Y PONDERACIONES SOBRE LA SOTERIOLOGÍA EN
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Introducción

La obra inaugural de Gustavo Gutiérrez, “Teología de la liberación. Perspectivas”, presenta —efectivamente— una nueva perspectiva de la teología y de la salvación, entendida como liberación. Este enfoque suscitó tanto el interés como la crítica de destacados teólogos, lo que resultó en diversas ediciones y traducciones a varios idiomas. De este modo, la teología de la liberación se consolidó como el primer lenguaje teológico propio de América Latina.

La siguiente investigación se centra en el análisis crítico—especulativo de la obra de Gutiérrez, respecto a la salvación. Nos proponemos identificar los debates abiertos y las críticas dirigidas a la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Asimismo, desde la perspectiva del autor, procuramos justificar la validez y viabilidad de una opción soteriológica dentro de la teología de la liberación en su conjunto.

Para lograr nuestros propósitos exponemos una somera síntesis en clave soteriológica de los documentos magisteriales *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*. Las Instrucciones ofrecen una crítica rigurosa a la teología de la liberación y, al mismo tiempo, proporcionan aportes significativos para el desarrollo de la ciencia teológica en Latinoamérica. Además, se considerará la valoración del Papa Juan Pablo II, quien describió a la teología de la liberación como “útil y necesaria” para la Iglesia. Tanto las Instrucciones como la postura del Sumo Pontífice, constituyen un faro orientador en un contexto de incertidumbre, característico de la época en la que surgió la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

La Instrucción *LN*, promulgada el 6 de agosto de 1984, estudia algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”. El documento contiene una introducción, once capítulos y una conclusión. La primera parte trata las cuestiones teológicas, mientras que la segunda profundiza en los aspectos epistemológicos de la teología de la liberación. Por su parte, la Instrucción *LC*, del 22 de marzo de 1986, se enfoca en el análisis de los conceptos de libertad cristiana y liberación, compuesta por una introducción, cinco capítulos y una conclusión. Abordaremos las Instrucciones desde las cuestiones soteriológicas en los capítulos II y III de nuestra investigación.

Refiriéndonos a una frase del teólogo Juan Bautista Libanio, podemos comprender el significado y la contundencia de este *corpus* magisterial orientador para la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, quien expresa:

“En tan poco tiempo de existencia, ninguna teología ha sido sometida a tantas valoraciones y balances críticos como la Teología de la Liberación. Nació en un momento doblemente crítico que no le permitió navegar en mares serenos”.⁴⁰⁵

El primer capítulo se enfoca en diferentes elementos de la soteriología en relación con el método teológico desarrollado por Gustavo Gutiérrez. Se estudiará el diálogo entre los conceptos de salvación y liberación, y el enriquecimiento que significó esta identificación para la teología. Además, se profundizará en las características específicas del método teológico. Posteriormente nos aproximaremos a lo que significó la integración de las ciencias sociales en la reflexión teológica; tema que se profundizará en el segundo capítulo. Finalmente, presentaremos dos aspectos de discontinuidad respecto a la cristología soteriológica clásica.

El segundo capítulo contiene cinco núcleos de la propuesta de Gutiérrez en respuesta a las críticas y aportes de las Instrucciones del Magisterio. Analizaremos la expresión “aspiración a la liberación” desde los signos de los tiempos y su enfoque desde las Escrituras. Nos adentraremos en la compleja problemática del marxismo y la lucha de clases en la teología de la liberación, tanto desde el panorama presentado por las Instrucciones como desde el enfoque de Gutiérrez. A su vez, consideraremos la concepción de salvación en relación al pecado y su contraste con la liberación integral. También estudiaremos la opción preferencial por los más pobres y concluiremos con la problemática de la historia en esta teología latinoamericana.

El tercer y último capítulo, se enfocará en el nuevo modelo de Iglesia que requieren los diversos planteamientos pastorales en América Latina. Se considerará la perspectiva de Gutiérrez en cuanto al rol del teólogo y su contribución a la teología realizada dentro de la Iglesia. Finalmente, se examinará el costo de abrazar las ideas liberadoras en un contexto adverso.

I. La soteriología y el lenguaje sobre Dios

Algunos fenómenos históricos de América Latina en el siglo XX, constituyen hitos representativos para el surgimiento de la teología de la liberación. En particular, destacamos la Revolución cubana, encabezada por Fidel Castro, que estableció el primer estado marxista-leninista en América. Esta corriente revolucionaria inspiró otros

⁴⁰⁵ João Batista Libanio, «Teologia em revisão crítica», *Horizonte* 11, n.º 32 (2013): 1328.

movimientos de liberación nacional en la región, apoyados por los cuadros políticos y militares de Cuba, de Partidos Comunistas y la Unión Soviética.⁴⁰⁶

“En consecuencia, se crearon movimientos o grupos guerrilleros urbanos y rurales, apoyados por estudiantes, obreros, campesinos, cristianos, colonos, sacerdotes y miembros de la clase media en países como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela”.⁴⁰⁷

Entre 1959 y 1969, la región experimentó una fase de golpes de Estado dirigidos por militares, con el objetivo de contrarrestar el avance guerrillero y el potencial enemigo interno comunista. En este escenario, como respuesta ante el autoritarismo y el despotismo militar surgió la teología de la liberación. La Iglesia católica en este contexto mediante sus diversos actores “reivindicaría y fortalecería la relación entre los sectores populares y la religión. (...) De cierto modo, proponía un cambio social en los pueblos latinoamericanos”.⁴⁰⁸

En este contexto revolucionario, la reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez subrayó la necesidad de hallar una lectura teológica del fenómeno histórico, incorporando las diferentes perspectivas liberadoras de los teólogos contemporáneos. Esto llevó a la identificación de una praxis, es decir, una implementación práctica, histórica y dinámica que respondiera tanto a la sed espiritual por Jesucristo como al hambre de pan cotidiano del pueblo oprimido y sufriente.

1. *Diálogo salvación y liberación*

Gutiérrez descubrió que dar voz a los pobres manifestaría un aspecto medular olvidado en la teología soteriológica universal: la liberación. Este concepto se fundamenta en la constatación de que Jesucristo vino a liberar a la humanidad, especialmente a los pobres, no solamente del pecado, sino también de toda esclavitud histórica, con el propósito de instaurar desde ahora un Reino de vida.

“Cristo es la verdad, pero verdad que nos libera. Liberación integral que comprende todas las dimensiones de la existencia humana y que nos lleva a la plena comunión con Dios y entre nosotros. Liberación por consiguiente que se inicia en la historia, camino a la plenitud más allá de ella misma”.⁴⁰⁹

La recuperación del aspecto liberador de la salvación de Jesucristo fue tomando consistencia a medida que se avanzaba en la reflexión teológica. Gutiérrez señaló que “el proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron

⁴⁰⁶ Cf. Renzo Ramírez Bacca, *Introducción a la historia de América Latina del siglo XX* (Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2020), 166.

⁴⁰⁷ Ramírez Bacca, *Introducción a la historia...*, 166.

⁴⁰⁸ Ramírez Bacca, *Introducción a la historia...*, 167.

⁴⁰⁹ Gustavo Gutiérrez, *La verdad...*, 155.

a esta reflexión teológica a hablar de la salvación en Cristo en términos de liberación”.⁴¹⁰ La expresión liberación quiere significar que la teología de la liberación es, al mismo tiempo, teología de la salvación. A partir de la situación de pobreza en América Latina, que deriva en la muerte prematura de numerosos hombres y mujeres, especialmente niños y niñas, en ese aberrante y desolador contexto, esta mirada teológica revela que la salvación de Jesucristo es, ante todo, liberación. Nuestro autor enriqueció a la soteriología universal, aportando un aspecto que en la historia de la Iglesia se había perdido y que volvió a emerger como una lectura de los signos de los tiempos a partir del Concilio Vaticano II.⁴¹¹ La teología de la liberación retoma la experiencia liberadora de Jesucristo, quien optó por los pobres, liberándolos del pecado y de la muerte, y devolviéndoles la dignidad de ser hijos e hijas de Dios en su Reino de vida.

En esta teología, salvación y liberación se emplean indistintamente. El diálogo entre ambos conceptos es constante y presenta una dinámica enriquecedora para la reflexión teológica, resultado de la praxis histórica de la liberación. En Latinoamérica, esta praxis impulsa la liberación de los pobres y oprimidos, sin embargo, en otros contextos, sirve de base para diferentes experiencias liberadoras.

“Los trabajos de la teología de la liberación en contexto asiático han buscado a su vez expresar la profunda vertiente contemplativa de ese continente, marcado tan fuertemente por las grandes y antiguas religiones de la humanidad. Pueblo pobre y religioso, lo llama Aloysius Pieris, teólogo de Sri Lanka. Ambas dimensiones apuntan a una liberación radical y plena. Por su parte la teología negra en los Estados Unidos ha incursionado con fecundidad en la hermosa perspectiva liberadora y religiosa de su música. También la teología hecha en contexto africano (...)”.⁴¹²

Adoptar este enfoque teológico permite descubrir, ampliar y robustecer el contenido del término salvación al integrar diversos aspectos liberadores que una praxis histórica posibilita.

2. Un método teológico liberador

El método teológico fue la primera gran intuición del autor peruano.⁴¹³ Dios es un misterio, no en cuanto incognoscible sino en cuanto inabarcable, y etimológicamente la teología es un lenguaje sobre Dios. Por lo tanto, la pregunta a responder en estas tierras

⁴¹⁰ Gutiérrez, «Mirar Lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

⁴¹¹ “Bien analizada, la teología de la liberación está en total continuidad con respecto a la teología clásica, pero saca a la luz aspectos fundamentales que hasta ahora habían pasado desapercibidos”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 103.

⁴¹² Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 34-35.

⁴¹³ “Lo nuevo de la teología de la liberación no consiste en ofrecer a la teología nuevos temas o en fijarse en otros contenidos de la revelación. Lo sustancial está en un nuevo planteamiento y una nueva metodología para procesar los contenidos clásicos de la teología católica”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 89-90.

marcadas por la pobreza es cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente; en otras palabras, cómo anunciar a los pobres que Dios los ama y desea una vida digna para ellos si el entorno denota muerte prematura.

El innovador método teológico de Gutiérrez responde al modo de hacer teología en el contexto latinoamericano. Queremos valorar positivamente su aporte que contiene dos fases o momentos contundentes. En primer lugar, la contemplación de la praxis y vida de una situación histórica, social y cultural específica. En segundo lugar, la reflexión relativa a dicha praxis, momento propiamente teológico. La realidad de la situación histórica no es solamente el objeto de la reflexión teológica, sino el lugar desde dónde la reflexión teológica se desarrolla.⁴¹⁴ Esta realidad es, por tanto, un *locus theologicus*. Así, la teología se entiende como el acto segundo de un acto primero.

“La teología es una reflexión, es una actitud crítica. En primer lugar, está el compromiso con la caridad y el servicio. La teología viene después, es el acto segundo. La acción pastoral de la Iglesia no se ha producido como una conclusión de las premisas teológicas. La teología no conduce a la actividad pastoral, sino que es una reflexión sobre esta última. La teología debiera descubrir en ella la presencia del Espíritu, que inspira las acciones de la comunidad cristiana. La vida de la Iglesia será para ella un «lugar teológico»”.⁴¹⁵

La historia de la teología reseñada por el autor, ha adoptado diversas teorizaciones en cuanto al misterio de la fe. En ese trayecto, muchas veces se ha visto compelida a reflexionar acerca de verdades aisladas inconexas con la realidad histórica. Entre los teólogos latinoamericanos, se consideró desde un comienzo que la teología es una palabra relativa al misterio que brota de la acción como traducción de aquello que se ha contemplado. El punto de partida en sí no es ontológicamente el misterio, sino la realidad iluminada por la fe. Aspecto que juzgamos positivo –sin dejar de lado el de sabiduría y saber racional inherentes a la disciplina teológica–, ya que es una teología con raigambre en la realidad antes que en la idea.

Esta nueva metodología de la teología de la liberación converge con uno de los principios fundamentales propuestos por el Papa Francisco para la consecución de la paz social: la primacía de la realidad sobre a la idea. Este principio se refleja claramente en los postulados metodológicos de Gustavo Gutiérrez. El Papa Francisco expresó en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), lo siguiente:

“La realidad simplemente es, la idea se elabora. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma. De ahí que haya que postular un tercer principio: la realidad es superior a la idea” (EG 231).

⁴¹⁴ Cf. Jesús Andrés Vela, «Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación», *Theologica Xaveriana*, n.º 86/87 (1988): 105-106.

⁴¹⁵ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 34.

El siguiente párrafo de Gutiérrez favorece nuestra comprensión y valoración:

“Como reflexión sobre la actividad de la Iglesia, la teología es una comprensión progresiva y, en cierto sentido, variable de este proceder. Si el compromiso de la comunidad cristiana adopta formas diferentes en el curso de la historia, la comprensión de este compromiso se renovará continuamente y, en cierto sentido, penetrará por caminos insólitos. Una teología que tenga como punto de referencia solamente «verdades» establecidas para siempre, no puede ser sino estática y, con el tiempo, estéril”.⁴¹⁶

La visión de la ciencia teológica de Gutiérrez no se limita a ser una mera especulación relativa a verdades abstractas desconectadas de la realidad; sino que, por el contrario, parte de la realidad para colaborar con su transformación, convocando a vivir coherentemente el Evangelio uniendo la fe y las obras.⁴¹⁷ Esto es lo que entendemos en *EG* cuando el Papa advierte sobre el papel de los teólogos y, por lo tanto, de la reflexión teológica en relación a la misión salvífica de la Iglesia:

“La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio” (*EG* 133).

En suma, la innovación del método teológico de Gutiérrez favoreció ampliamente la reflexión acerca de la praxis de liberación establecida en estas regiones. Tomando como punto de partida la realidad concreta, y a través de una reflexión orientada hacia su transformación, la producción teológica acerca de dicha praxis potenció la misión salvífica y evangelizadora de la Iglesia en América Latina.

3. El aporte de la teología de la liberación y el enriquecimiento de las ciencias sociales

Ante la originalidad del método teológico y por su prolífica producción escrita, Gustavo Gutiérrez enfrentó incompreensión por parte de diversos sectores eclesiales. No obstante, en su opinión, la elaboración de esta disciplina teológica se llevó a cabo siempre con un profundo sentido eclesial.⁴¹⁸ A continuación, presentamos un texto que ilustra esta observación:

⁴¹⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 35.

⁴¹⁷ “Ambos caminos teológicos son complementarios, si ambos son conscientes de los condicionamientos que existen”. Cf. Isidro Pérez, «La teología de la liberación: Una nueva forma de teología en la Iglesia», *Theologica Xaveriana*, n.º 40 (1976): 321.

⁴¹⁸ “«¿Está usted bajo proceso?» (...) Gustavo le dice más o menos esto: «Mire usted, yo en derecho canónico nunca fui bueno, así que no le puedo decir si estoy bajo proceso... pero podría decirle que estoy en un fecundo diálogo con mi Iglesia, porque yo debo de dar a mi Iglesia cuenta de lo que digo y escribo, porque a mí me interesa servirla, prefiero responderle a mi Iglesia, ya que tiene el derecho y yo el deber

“Gustavo comprendió la teología y la practicó desde muy temprano de un modo distinto: como una disciplina dialógica, cuyo saber debía permear y permearse de los aportes de las otras disciplinas del conocimiento humano. Esto, por supuesto, no vino sin contratiempos, malentendidos e injustas acusaciones. Los grandes pensadores —y Gustavo es sin duda uno de ellos— están siempre expuestos a estas incomprensiones. Su pensamiento, al final de cuentas, está marcado por la ambigüedad, la ambigüedad típica de toda genuina innovación: anclada con firmeza en la tradición que nos precede, mientras que, a la vez, transforma la tradición desde dentro”.⁴¹⁹

El método teológico de Gutiérrez hoy en día se ha vuelto fundamental.⁴²⁰ Su enfoque incidió significativamente en la teología académica, provocando importantes cuestionamientos y debates en los principales centros teológicos de Europa y América del Norte.⁴²¹ La integración de metodologías de las ciencias sociales y de los desarrollos de filósofos controvertidos en la época para analizar los procesos de transformación social,⁴²² suscitó críticas por parte de la Santa Sede, lo que dio lugar a diversas intervenciones magisteriales en relación al tema.

El autor peruano recibió positivamente las críticas del Magisterio, considerándolas constructivas para la teología de la liberación. Afirmó que, en el proceso de elaboración teológica las críticas oficiales y de otros teólogos comprometidos, son esenciales. Estas correcciones y cuestionamientos permitieron a Gutiérrez profundizar en los fundamentos de la naciente teología, reiniciando el proceso de reformulación. Según él, este es quizás el único modo de aprender y progresar teológicamente.

Al estudiar las causas de la pobreza, se recurrió a las ciencias sociales, influidas claramente por grandes pensadores como Max Weber y Karl Marx. En la etapa de conocimiento de la situación de la pobreza y sus causas:

siempre de responder, porque la fe implica fidelidad, y puede uno haberse expresado no adecuadamente. En todo caso, prefiero caminar con la Iglesia que solo con mi teología”. Cf. Carlos Castillo Mattasoglio, «50 años de una carta de amor liberador», en *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 45.

⁴¹⁹ Cf. Raúl Zegarra, «La revolución prudente. Una aproximación a la propuesta de cambio social de la teología de la liberación», en *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 541.

⁴²⁰ Zegarra, «La revolución prudente. Una aproximación a la propuesta de cambio social de la teología de la liberación», 541.

⁴²¹ “Los esfuerzos teológicos que nacen en el contexto de los países llamados del Tercer Mundo, en las minorías raciales y culturales de las naciones opulentas, y a partir de la perspectiva de la mujer, son expresiones de la nueva presencia de los hasta ahora ‘ausentes’ de la historia. Esos intentos llegan hasta hoy desde áreas humanas áridas, teológicamente hablando, pero en las que la fe cristiana tiene viejas y profundas raíces. De ahí su fecundidad actual”. Gutiérrez, *La verdad...*, 82.

⁴²² “Las comunicaciones modernas y el acrecentamiento de la educación han provocado una agitación entre las gente que ha tenido tremendo impacto sobre la Iglesia, haciendo de ella una fuerza dedicada al cambio— cambio revolucionario, si fuese necesario”. «El Informe Rockefeller», *Foro Internacional* 3(39), n.º 10 (1970): 291, acceso el 27 de julio de 2024, <https://www.jstor.org/stable/27737566>.

“(…) resulta relevante el recurso a las ciencias sociales, en tanto que medio que nos permite conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica”.⁴²³

Sin embargo, el punto conflictivo radicaba en la denuncia de las causas de la pobreza concentrado no sólo en los grandes poderes económicos de instituciones y empresas, sino también en países del primer mundo.

A nuestro juicio, el empleo abierto de las ciencias sociales como herramienta útil para una elaboración del quehacer teológico resultó positivo.⁴²⁴ Es necesario discernir los distintos órdenes y niveles de reflexión desde los cuáles se está abordando la realidad y el proceso de reflexión. Este proceso es relativo a cualquier ciencia o saber en función de la teología (filosofía, antropología, psicología, etc.). No obstante, este empleo trajo consigo innumerables críticas, ya que se consideraba que se estaba realizando una sociología teológica y no una teología propiamente dicha.

4. Algunos aspectos de discontinuidad soteriológica

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín y en Puebla han caracterizado la pobreza como “inhumana” (*Pobreza de la Iglesia*, 1) y “antievangélica” (Puebla, 1159). Estas definiciones se originaron a partir de la reflexión teológica, particularmente de Gustavo Gutiérrez, quien desde sus inicios señaló que la pobreza provocaba una muerte prematura, generando así una condición inhumana y claramente alejada de la propuesta del Dios de la vida. Tanto en aquellos años como en la actualidad, la pobreza inhumana no es una fatalidad ni un destino inevitable de los pobres; más bien, es una condición injusta y provocada.

El anuncio del Reino de Dios, instaurado por Jesucristo, ilumina la paupérrima realidad de los desfavorecidos. Según Gutiérrez, el camino hacia la instauración del Reino inicia un proceso liberador que considera a la persona en su totalidad. Creemos que la incorporación de este enfoque integral constituye un aporte significativo y una ruptura con respecto a la comprensión tradicional de la salvación, que se limitaba únicamente a considerar lo espiritual y trascendental del ser humano.

“El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez es el iniciador de la renovada corriente espiritual conocida como teología de la liberación, que propugna una atención especial al mundo de los desfavorecidos, entendiendo que la liberación preconizada por el mensaje cristiano no es

⁴²³ Gutiérrez, *La verdad...*, 82.

⁴²⁴ “Este primer paso [el análisis social] forma ya parte de la teología misma, puesto que en ella se observa desde un comienzo la realidad social a la luz de la experiencia de Dios, creador y liberador de todo ser humano. Aunque en este primer paso se tenga la ayuda de las ciencias sociales, el análisis del cual hablamos sigue siendo un elemento estrictamente teológico”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 95.

aplicable únicamente a la faceta espiritual del ser humano, sino también a sus condiciones sociales y materiales”.⁴²⁵

Otro elemento de discontinuidad con el concepto tradicional de salvación que Gutiérrez introdujo es la estrecha relación de Dios con el pobre. Este tema siempre fue una preocupación de la Iglesia; sin embargo, la teología de la liberación encontró una manera concreta de abordarlo y expresarlo, con una impronta audaz y profética,⁴²⁶ en la célebre expresión opción preferencial por los pobres. Este sintagma constituyó el eje central de la teología del autor y resonó en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, recibiendo su validación oficial en la III Conferencia en Puebla (cf. Puebla cuarta parte, cap. 1).

Gustavo Gutiérrez considera que la opción preferencial por los pobres es un signo característico de la expresión de madurez de la Iglesia, porque se empeña en la tarea de asumir la realidad social y cultural presentando de un modo nuevo el Evangelio.⁴²⁷ Un claro ejemplo de esta visión, se ve reflejada en el documento final de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, donde se destaca que “la opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (Documento de Aparecida 391).⁴²⁸ Asimismo, el sintagma opción por los pobres, cobró una mayor relevancia teológica debido a que el Papa Francisco, en su primera Exhortación apostólica, afirmó que: “Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG 198). Además, el Papa liberó de cualquier connotación ideológica a la expresión formulada por la teología de la liberación, con estas palabras:

“El pobre, cuando es amado «estimado como de alto valor», y esto diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos. Sólo desde esta cercanía real y cordial podemos acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación” (EG 199).

La opción por los pobres no surge simplemente porque vivimos en un mundo habitado por la pobreza, sino que emana del Dios en quien creemos; es una opción teocéntrica. Los pobres son amados preferentemente por Dios no porque ellos sean buenos moralmente o correctos religiosamente, sino precisamente por su condición de pobreza. Esta situación de pobreza contraviene la voluntad de Dios, quien es dador de

⁴²⁵ Juan Pablo García Maestro, «El Dios que nos lleva junto al pobre. El legado teológico de Gustavo Gutiérrez», 197.

⁴²⁶ Cf. Edmundo Alarcón, «La opción preferencial por los pobres y la Doctrina Social de la Iglesia», 403.

⁴²⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, «La opción preferencial por el pobre en Aparecida», *Páginas*, n.º 206 (2006): 8.

⁴²⁸ “La frase opción preferencial por el pobre se encuentra 11 veces en Aparecida, la más breve, opción por el pobre, 4 veces. De esas 15 menciones, 8 se hallan en el capítulo 8, que trata directamente del asunto”. Cf. Gutiérrez, «La opción preferencial por el pobre en Aparecida», [cita 15], 13.

vida. En el fondo de esta reflexión se encuentra el debate acerca de la universalidad y la preferencia de Dios, que no son antagónicos desde esta perspectiva teológica.

Valoramos positivamente esta opción preferencial por su impacto no sólo en la reflexión teológica mundial, sino también en la vida cotidiana de todos los cristianos. También, porque se recupera un aspecto fundamental del Evangelio en relación con los más necesitados de la historia.

En conclusión, la teología de la liberación integra dos elementos esenciales en el concepto de salvación que, en nuestra opinión, son de gran importancia para el ejercicio teológico. El primer elemento refiere a la comprensión de la salvación desde una perspectiva integral, que abarca también las realidades históricas, humanas y sociales de los más pobres. El segundo elemento incorpora la opción por los pobres dentro del diálogo teológico, especialmente en la teología salvífica, al enfatizar la opción teocéntrica por los más necesitados.

II. Aportes soteriológicos de la teología de la liberación

La cuestión de si la teología de la liberación está muerta es una pregunta que se plantea con frecuencia en diversos ámbitos,⁴²⁹ no sólo teológicos, sino también sociales y políticos. Sin embargo, es evidente que la teología de la liberación sigue viva y desarrollándose. Es importante señalar que la teología de Gustavo Gutiérrez no recibió condenas del Magisterio eclesial. El propio autor sostiene que la tarea de la teología se realiza en función del anuncio del Evangelio; labor que se lleva a cabo dentro del seno de la Iglesia, lo que la hace susceptible de intervenciones y sugerencias para su desarrollo y crecimiento. Desde una mirada retrospectiva, expresó nuestro autor:

“Ellos no retiran condenaciones, porque éstas no existieron, ellos no constituyen tampoco compromisos ante presiones o expedientes para evitar divisiones que jamás estuvieron en el horizonte. Ellos deben ser más bien, como lo dice (...) el cardenal Ratzinger a propósito de la segunda Instrucción, «el punto de partida de una nueva literatura sobre el tema de la libertad y la responsabilidad cristiana en el ámbito político-social», quedando claro que la enseñanza del magisterio «no quiere sustituir la investigación de los teólogos en este campo, sino sólo indicar al respecto los puntos firmes, bíblicos y antropológicos, así como sus consecuencias sociales».⁴³⁰

⁴²⁹ “De vez en cuando, en algunas partes del mundo, se escucha la expresión: «Dicen que la Teología de la Liberación está muerta...»”. Cf. Barros y Vigil, «Anunciaron su muerte, ¡pero está bien viva!», 1674.

⁴³⁰ Gutiérrez, *La verdad...*, 122.

Para este capítulo y el siguiente se llevará a cabo una exposición de los elementos salvíficos de las Instrucciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*, seguido de nuestra valoración correspondiente.

1. La aspiración a la liberación emerge en un mundo convulsionado

1.1 Los signos de los tiempos

En la segunda mitad del siglo XX, frente al dominio de diferentes poderes hegemónicos (cf. *LC* 14), en Latinoamérica emergió el fenómeno del despertar de la conciencia del pueblo pobre y oprimido, que aspiraba a una vida digna y justa, y dispuesto a luchar por su libertad (cf. *LC* 17).

No sólo la Instrucción *LN*, sino también *LC*, se hicieron eco del espíritu liberador que marcó ese convulsionado periodo histórico, denominado “aspiración a la libertad” y considerado signo de los tiempos en el lenguaje conciliar (cf. *LN* I, 1). Dicha aspiración, de profunda raigambre bíblica, pretendió una “vida fraterna, justa y pacífica” (*LN* I, 3), condenando el “aplastamiento de la miseria” ya que significaba una “violación intolerable de su dignidad” (*LN* I, 4).

El encuentro entre la aspiración a la liberación de diferentes pueblos latinoamericanos y el surgimiento del movimiento teológico y pastoral conocido como “teología de la liberación” no es fortuito. El Magisterio de la Iglesia tuvo que discernir el significado de dicho encuentro a la luz de la Revelación. Al mismo tiempo, considera “plenamente válida” la expresión “teología de la liberación” tomada en sí misma (cf. *LN* III, 2. 4). Se resalta la clara preocupación por los pobres, aunque algunas expresiones en la búsqueda de la justicia de las teologías liberadoras resultan inconciliables con la fe católica. Se argumenta también que, como todo movimiento de ideas, “encubren posiciones teológicas diversas” (cf. *LN* III, 3).

La Instrucción *LC* reconoce que una de las características principales de esa época es “la conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre” junto con la afirmación de los “derechos inalienables” del ser humano. Sin embargo, frente al movimiento liberador, se juzga necesario llamar la atención en relación a las “desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana” de la teología de la liberación, sugiriendo “oportunas y pertinentes” advertencias al respecto (cf. *LC* 1).

La Instrucción *LN* señala que la “aspiración a la justicia y al reconocimiento efectivo de la dignidad de cada ser humano” requiere ser “iluminada y guiada”. Asimismo, advierte sobre el peligro de que “numerosos movimientos políticos y sociales”

promuevan “el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo” (*LN II*, 2). En consecuencia, la búsqueda de justicia a menudo se ve condicionada por ideologías que “ocultan o pervierten” su verdadero significado, proponiendo “fines opuestos” a la lucha de los pueblos por su liberación, recurriendo de manera sistemática “a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas” (cf. *LN II*, 3).

El Magisterio también constata la creciente brecha entre ricos y pobres del continente, observando que incluso en “estratos sociales en el interior de un mismo territorio social”, se produce un “estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad”, lo cual genera “víctimas” del sistema (cf. *LN I*, 6). Esta brecha continúa expandiéndose, produciendo un sentimiento de frustración en regiones del “Tercer Mundo, y la acusación de explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados” (*LN I*, 7).

Ambas Instrucciones, consideran que han recordado a la humanidad en diversas intervenciones magisteriales, la actualidad y la urgencia del “sentido de la justicia, de la responsabilidad social y de la solidaridad con los pobres y oprimidos” (cf. *LN V*, 1). En este contexto, se destacan los “documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 y en Puebla en 1979” (*LN V*, 7). Tanto Medellín como Puebla posibilitaron un cauce adecuado para la teología de la liberación, advirtiendo acerca de las desviaciones que “corren el riesgo de torcer el impulso liberador hacia amargas decepciones” (cf. *LC 20*).

Una vez concluida nuestra exposición referida a las Instrucciones, procedemos a realizar nuestra crítica y análisis.

La obra de Gutiérrez se destaca por situarse en el contexto político e intelectual de los años 60, desde un planteamiento conceptual que abarca tanto los esfuerzos liberacionistas del subcontinente como los movimientos de independencia nacional en otros continentes.⁴³¹ Nuestro autor fue pionero en reconocer la aspiración a la libertad de los pueblos en su libro fundacional:

“Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a —o el ejercicio de— su libertad”.⁴³²

⁴³¹ Cf. Javier María Iguíñiz Echeverría, «La aspiración a la libertad. Gutiérrez, Arendt y la peculiaridad latinoamericana», en *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 343.

⁴³² Gutiérrez, *Teología...*, 80.

La aspiración a la liberación, tal como lo enuncia Gutiérrez, surge de la toma de conciencia de los pueblos de las condiciones precarias en las que viven la mayoría de los habitantes en América Latina. Esta situación evidencia que las desigualdades son producto del tipo de relación que se les ha impuesto.⁴³³ Tanto la desigualdad como la conflictividad entre partes que se relacionan asimétricamente son causas frecuentes de la pobreza.⁴³⁴ Esta constatación, propia de la teología de la liberación, fue formulada mucho antes que ambas Instrucciones se pronunciaran. Gutiérrez fue más allá, al reconocer, no sólo la brecha desigual entre países ricos y pobres, sino también al señalar sus causas:

“Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos”.⁴³⁵

En resumen, las Instrucciones *LN* y *LC* recogen la aspiración a la liberación de los pueblos latinoamericanos, interpretándola como un signo de los tiempos conforme a las nuevas categorías del Concilio. La teología de la liberación, representada por Gutiérrez, salió al encuentro de esta aspiración. Este vínculo entre la aspiración y la teología debe ser discernido a la luz de la Revelación, debido al peligro que conlleva todo movimiento por las posibles desviaciones que podrían afectar la fe, como la ideología o la violencia.

Las Instrucciones también constatan la brecha entre ricos y pobres, produciendo una profunda frustración en los pueblos desfavorecidos. Valoramos necesarios los aportes de Medellín y Puebla para el avance de la reflexión teológica liberadora.

Gutiérrez fue pionero en la conceptualización de esta aspiración a la libertad de los pueblos frente a la desigualdad imperante. No obstante, no se contentó con describir dicha situación, sino que también se embarcó en señalar sus causas.

1.2 La fuente de la liberación se encuentra en las Escrituras

Tanto la Instrucción *LN* como *LC* reconocen que la aspiración a la liberación está presente en las Escrituras. A partir del relato del Éxodo (cf. *LN* IV, 3-4), se señala que la liberación de Egipto posee un “significado a la vez religioso y político”, aunque se advierte que “no se debe aislar en sí mismo el aspecto político” (*LC* 44. *LN* IV, 3). Este proceso de liberación continúa con la Alianza (*LN* IV, 5) y los profetas (cf. *LN* IV, 6. *LC* 46).

⁴³³ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 73.

⁴³⁴ Cf. Iguñiz Echeverría, «La Aspiración a la libertad. Gutiérrez, Arendt y la peculiaridad latinoamericana», 346.

⁴³⁵ Gutiérrez, *Teología...*, 79.

Los profetas Jeremías y Ezequiel insisten en recordar a Israel las exigencias de la Alianza, denunciando que la dureza del corazón humano es la raíz de las transgresiones. Anuncian, además, la Nueva Alianza en la que Dios transformará los corazones endurecidos, ya que la situación de pobreza es una injusticia que contradice el pacto con Yahvé (cf. *LC* 46).

En los salmos, los pobres soportan “la persecución, el martirio [y] la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación”, poniendo por encima de todo la confianza en Dios, porque “saben que la comunión con Él es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad” (*LC* 47). Los salmos de David remiten a una experiencia religiosa esencial, que solamente de Dios se espera la salvación. Dios y no el hombre, es el único que tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia de los fieles del Señor (cf. *LN* IV, 5).

La Instrucción *LN*, prosigue constando que en el NT se hace referencia a la centralidad de Cristo. Las Bienaventuranzas manifiestan radicalmente las exigencias de la justicia con respecto a Dios y la solidaridad con respecto a los hombres (cf. *LN* IV, 6-7). También se presenta el mandamiento del amor fraterno, regla suprema de toda vida social (cf. *LN* IV, 8) y en la presencia de los pobres “somos llevados a reconocer la imagen (...) del Hijo de Dios que se ha hecho hombre por amor hacia nosotros” (cf. *LN* IV, 9). Los sufrientes y perseguidos son identificados con Cristo (cf. *LN* IV, 10).

La Instrucción *LC*, por su parte, argumenta que Jesús mismo anuncia la Buena Nueva a los pobres y llama a la conversión, deseando ser reconocido en los pobres y en los que sufren según la parábola del juicio final (cf. *LC* 50). Sin embargo, es principalmente a través del misterio de la Pascua que Cristo nos libera; Él es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y quien nos ha abierto el camino hacia la liberación definitiva. Mediante nuestras acciones de servicio y amor, así como la aceptación de las pruebas y sufrimientos “participamos en el único sacrificio redentor de Cristo” y completamos en nosotros los dolores de Cristo, “mientras esperamos la resurrección de los muertos”, concluye el documento (cf. *LC* 51).

Una vez sintetizado el aporte de las Instrucciones con respecto a las Escrituras, procederemos a expresar nuestras consideraciones del tema.

Gustavo Gutiérrez desarrolla una visión original de la salvación, concibiéndola como liberación. La liberación no es simplemente la salvación, sino específicamente la

“acción gratuita de Dios en la historia”,⁴³⁶ con la actitud fundamental del ser humano de acoger este don para transformar la historia. Según Gutiérrez, “trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también ya, salvar”.⁴³⁷

Partiendo de esta concepción de salvación como liberación, que se realiza a través del hombre en la historia, consideramos que la teología de la liberación promueve un rol activo en cuanto a la actitud transformadora de la historia y no pasiva, en cuanto a la receptividad de la salvación de Jesucristo.⁴³⁸

En conclusión, al revisar los fundamentos bíblicos de ambas Instrucciones con respecto a la liberación, encontramos expresiones que, desde una perspectiva liberadora, corren el riesgo de sumir en la pasividad el potencial salvífico del ser humano. En contraste, la teología de la liberación recurre a las Escrituras para encontrar en ellas la memoria y la profecía para denunciar efectivamente la pobreza, ya que la “obra de Cristo es una nueva creación”,⁴³⁹ y los seres humanos participamos en esa obra redentora. No es posible adoptar una actitud pasiva ante la situación de los pobres; ellos son el eje y motor de la praxis liberadora de la teología de la liberación.

El recurso a las fuentes bíblicas pertenece tanto a la espiritualidad de la liberación como a una etapa del método teológico. La teología de la liberación encuentra en las Escrituras el motor de la acción transformadora de la realidad. El teólogo de la liberación Bytton, lo expresa de esta manera: “La fuerza de la palabra de Dios es la fuerza de la acción humana”.⁴⁴⁰

2. *La teología de la liberación, el marxismo y la lucha de clases*

Dentro de las críticas a la teología de la liberación, encontramos el empleo del instrumental teórico proveniente de las ciencias sociales, imbuido de concepciones marxistas y de otras líneas filosóficas y sociológicas, siendo la lucha de clases el principal motivo de controversia. Al pensamiento ideológico que se desprende del marxismo, se le atribuye una irreconciliable incompatibilidad con la fe y la ética cristiana.

⁴³⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 45.

⁴³⁷ Gutiérrez, *Teología...*, 203.

⁴³⁸ “El hombre no recibe pasivamente el don de la libertad. Se convierte él mismo en portador de liberación”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 89.

⁴³⁹ Gutiérrez, *Teología...*, 201.

⁴⁴⁰ Juan Bytton, «El camino del pobre, el camino de Dios. Memoria, acción y profecía», en *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación* (Lima: CEP, 2021), 145.

Debido a la extensión de esta temática, consideramos oportuno subdividirla en dos partes para una mayor claridad. La primera parte será expositiva, en relación a la teología de la liberación, el marxismo y la lucha de clases, abordados desde el enfoque de las Instrucciones. La segunda parte, se centrará en la perspectiva de Gutiérrez y nuestras consideraciones de forma crítica.

2.1 Aportes y críticas de las Instrucciones magisteriales sobre la teología de la liberación, el marxismo y la lucha de clases.

En la introducción de la Instrucción *LN*, se establece una conexión entre teología y marxismo, señalando que se emplean “instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana” (*LN*, introducción §3). En este contexto, se precisa el objetivo “preciso y limitado” de la Instrucción:

“atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista” (*LN*, introducción §4).

Desde la posición doctrinal de la Instrucción *LN*, la teología de la liberación considera que lo esencial y el todo de la salvación se fundamenta en la lucha por la justicia y la libertad, entendidas exclusivamente desde lo económico y lo político (cf. *LN* VI, 4). Para la Instrucción no existe una teología sino diversas teologías de la liberación, porque encubren posiciones teológicas y a veces ideológicas incompatibles entre sí (cf. *LN* VI, 8). Algunas de estas corrientes están arraigadas en la opción preferencial por los pobres, pero también caen en la tentación de reducir el Evangelio a uno meramente terrenal (cf. *LN* VI, 5). El documento aborda específicamente estas teologías de la liberación, ya que el fin de la Instrucción:

“sólo tratará de las producciones de la corriente del pensamiento que, bajo el nombre de «teología de la liberación» proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma” (*LN* VI, 9).

Acto seguido, la Instrucción *LN* considera que la raíz de esta nueva interpretación del cristianismo propuesta por la teología de la liberación se debe al uso acrítico de la ideología marxista y al recurso de una nueva hermenéutica bíblica, influenciadas por el racionalismo. Ambas cuestiones corrompen el auténtico compromiso inicial en favor de los más pobres (cf. *LN* VI, 10).

La Instrucción *LN* sostiene que la teología de la liberación emplea el análisis marxista (cf. *LN* VII, 1), sin someterlo a una crítica rigurosa. Aunque reconoce el loable

objetivo de un compromiso serio con los más pobres y la intención de ser eficaces frente a su situación, se enfatiza que cualquier método de aproximación a la realidad debe estar precedido por un examen crítico de naturaleza epistemológica y teológica (cf. *LN VII*, 6. 10). De lo contrario, se corre el riesgo de absorber la ideología inherente al propio análisis marxista. A continuación, se transcribe el punto central de esta argumentación que, aunque extenso, nos ahorra ulteriores aclaraciones:

“En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *a priori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los «teólogos de la liberación» toman de los autores marxistas” (*LN VII*, 6).

La Instrucción *LN* cita la carta apostólica escrita en 1971 por el Papa Pablo VI, llamada *Octogésima Adveniens (OA)*. En dicha misiva, se argumentan cuatro niveles del marxismo: primero, como práctica activa de lucha de clases; segundo, como un partido político; tercero, como una ideología socialista basada en el materialismo histórico y en la negación de toda trascendencia; y, cuarto, como una actividad científica (cf. *OA* 33). La Instrucción sugiere el peligro de olvidar el íntimo vínculo entre estas cuatro acepciones. Aceptar elementos del análisis marxista sin reconocer su conexión con la ideología puede derivar en la práctica de la lucha de clases, conduciendo inexorablemente a una sociedad totalitaria (cf. *LN VII*, 7).

La Instrucción *LN* sostiene que el ateísmo se encuentra en el centro de la concepción marxista. Esta filosofía niega la persona humana, su libertad, sus derechos y su naturaleza espiritual. Como resultado, el individuo es subordinado al sistema totalitario de la colectividad, impidiéndole realizarse plenamente en una vida social y política. El documento señala que, al integrar en su marco de análisis criterios de interpretación de la realidad basados en una concepción atea, la teología de la liberación incurre en ruinosas contradicciones (cf. *LN VII*, 8-9).

En cuanto al enfoque marxista presentado por la Instrucción *LN*, el análisis científico no puede desvincularse de la praxis ni de la correspondiente concepción de la historia. Este análisis actúa como un instrumento de crítica, siendo ésta un momento de la dialéctica revolucionaria, en el cual el proletariado lucha por su misión histórica (cf. *LN VIII*, 2). En relación a esto, la Instrucción *LC* sostiene que el camino de la revolución

alimenta la ilusión de que al abolir una situación injusta se instaure una sociedad más humana, cuando en realidad facilita la llegada al poder de gobiernos totalitarios (cf. *LC* 78).

La Instrucción *LN* examina en la filosofía marxista la concepción de verdad, la cual es determinada por la clase social y sólo existe en el contexto de la clase revolucionaria. Este enfoque, según el documento, da lugar a una sociedad fundamentada en la violencia, consolidando la lucha de clases como una ley objetiva y necesaria. Dicha ley abarca todos los aspectos de la existencia, incluyendo los ámbitos religioso, ético, cultural e institucional (cf. *LN* VIII, 5-8). Por su parte, la Instrucción *LC* afirma que la Iglesia apoya la creación de movimientos que defiendan los derechos de los trabajadores y promuevan la justicia social, pero rechaza categóricamente la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social (cf. *LC* 77).

La Instrucción *LN* ofrece una crítica a la concepción histórica adoptada por la teología de Gutiérrez, que interpreta la lucha de clases como la ley estructural de la historia. Según esta visión, la historia adquiere tal relevancia que anularía la división entre sagrado y profano. Además, se identificaría el Reino de Dios con el proceso de liberación, en el cual el ser humano, mediante la lucha de clases, se convierte en el agente de su propia redención. Estas ideas, de acuerdo a la Instrucción, reflejan un inmanentismo historicista característico de la filosofía marxista (cf. *LN* IX, 10).

La Instrucción *LN* sostiene que la teología de la liberación subordina las afirmaciones de la fe y de la teología a un criterio político centrado en la lucha de clases. Esta subordinación convierte la lucha de clases en una exigencia de la caridad, comprometiendo así el amor al prójimo, ya que los ricos son considerados enemigos de clase que deben ser combatidos. Como resultado, el amor al prójimo se fragmenta y se restringe, siendo dirigido únicamente hacia una nueva humanidad surgida de la revolución victoriosa (cf. *LN* IX, 6-7).

En relación con la cristología, la Instrucción *LN* señala que la teología de la liberación intenta acceder al Jesús histórico a partir de la experiencia revolucionaria de la lucha de los pobres por su liberación. Jesucristo se convierte en una especie de símbolo que representa dicha lucha, de modo tal que se niega la fe en el Verbo encarnado, quien murió y resucitó por la humanidad. Según la Instrucción, estas afirmaciones conllevan, por un lado, la negación del valor salvífico de Jesucristo y por otro, la desestimación de toda la economía de la salvación (cf. *LN* X, 9-12).

La Instrucción *LC* pronuncia que la Iglesia reconoce la complejidad de los problemas que deben enfrentar las sociedades contemporáneas. Subraya que la solución de los conflictos sociales debe apoyarse en las capacidades espirituales y en la conversión interior de los hombres. Sin embargo, también señala que la apelación a esta conversión no es suficiente para eliminar las estructuras injustas derivadas del pecado social. Por tanto, considera legítimo que los oprimidos, utilizando medios moralmente aceptables, actúen en contra de quienes detentan la riqueza o el poder político, con el fin de establecer instituciones y estructuras donde se respeten los derechos de todos (cf. *LC* 75).

En el final de la Instrucción *LC*, se establecen directrices para la acción basadas en principios fundamentales y criterios de juicio. El principal de ellos afirma que no puede existir una liberación auténtica si no se respetan, desde un inicio, los derechos fundamentales y la libertad de las personas (cf. *LC* 75). No obstante, se admite que, como último recurso, es posible considerar el enfrentamiento combativo contra las estructuras sociales, siempre que se realice tras un análisis riguroso de la situación. La Instrucción expresa este concepto de la siguiente manera:

“Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como último recurso para poner fin a una «tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país». Sin embargo, la aplicación concreta de este medio sólo puede ser tenido en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación” (*LC* 79).

En conclusión, hemos presentado una síntesis aproximada de las Instrucciones magisteriales, centrando nuestra atención en los aspectos soteriológicos examinados a lo largo de esta investigación.

2.2 Consideraciones del tema

Ambas Instrucciones recogen las repercusiones generadas por la praxis de la liberación en los tiempos turbulentos de la historia latinoamericana. Los ecos recibidos en Europa manifestaban condenas implícitas y explícitas de sectores opositores a la teología de Gutiérrez en particular, la cual se encontraba alejada no sólo geográficamente de los centros de producción teológica, sino también, teológicamente distante en cuanto a su metodología. A continuación, expondremos nuestra evaluación del tema.

En primer lugar, basándonos en hechos históricos, es evidente que la época en que surgió la teología de la liberación estuvo marcada por grandes conflictos, enfrentamientos y revoluciones. Las noticias que llegaban a Europa eran devastadoras, debido a la gravedad de la situación. En una entrevista, el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, quien presidió la Congregación para la Doctrina de la Fe en esos años turbulentos, explicó cuál

era la misión de esta Institución respecto a la teología de la liberación latinoamericana, afirmando:

“Tuvimos que intervenir en el tema de la teología de la liberación, pero también con el fin de acudir en ayuda de los obispos. A fin de cuentas, existía la amenaza de una politización de la fe, que la reducía a una parcialidad política irresponsable e injustificable y que hubiera echado a perder la religión”.⁴⁴¹

Es claro que se corría el riesgo de una “politización de la fe” en la teología de la liberación de Gutiérrez, especialmente en un amplio contexto social de aspiración a la liberación (cf. *LNI*, 1). La teología de Gutiérrez se convertía en una expresión más de las diversas corrientes liberadoras, sin que pudiera juzgarse o dirimirse su intencionalidad de fondo. Ambas Instrucciones magisteriales advierten este grave peligro que atravesaban las reflexiones teológicas latinoamericanas y, al mismo tiempo, dan cuenta de lo complejo de emitir un juicio ante una realidad hasta el momento ignota.

En segundo lugar, la historia de la Iglesia muestra que la ciencia teológica siempre recurrió a herramientas diversas para reflexionar la fe. La filosofía, por ejemplo, ha sido fundamental para pensar la fe en diferentes épocas. En la actualidad, el trabajo interdisciplinario de la teología con herramientas provenientes de otras ciencias es más frecuente, como en el caso de la sociología. En nuestro país, el Observatorio de la Deuda Social,⁴⁴² que se dedica a estudiar, evaluar y monitorear las cuestiones sociales en la Argentina, permite a la Iglesia local reflexionar desde la fe a partir de estas investigaciones. La teología de la liberación de Gutiérrez fue pionera en el uso crítico de herramientas de las ciencias sociales para obtener un conocimiento más profundo de la realidad que es siempre cambiante.⁴⁴³ Este enfoque reconoce los datos ofrecidos por las ciencias sociales para luego iluminar los acontecimientos con el Evangelio.⁴⁴⁴ Consideramos que este proceder es, no sólo acertado, sino también un modelo para la tarea teológica. Coincidimos con la postura de nuestro autor, cuando sostiene que aceptar

⁴⁴¹ Joseph Ratzinger, *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI. Una conversación con Peter Seewald* (Madrid: Palabra, 2023¹¹), cap. 5, doc. 46, acceso el 13 de julio de 2024, <https://marisabelcontreras.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/la-sal-de-la-tierra.pdf>.

⁴⁴² “El Observatorio de la Deuda Social Argentina constituye un centro de investigación, extensión y formación de recursos humanos de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Sus orígenes se remontan al año 2001, cuando la UCA –a partir de un llamado de atención de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) sobre la crítica situación del país en aquel entonces– creó un Departamento de Investigación Institucional para estudiar de forma interdisciplinaria a la Deuda Social Argentina”. «Sobre el Observatorio de la Deuda Social Argentina», Pontificia Universidad Católica Argentina, acceso el 13 de julio de 2024, <https://uca.edu.ar/es/observatorio-de-la-deuda-social-argentina/sobre-el-observatorio>.

⁴⁴³ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 82.

⁴⁴⁴ Cf. Gutiérrez, *La verdad...*, 87.

las ciencias sociales no significa aceptar la totalidad del marxismo ni los planteamientos denunciados por las Instrucciones (cf. *LN* VIII, 7; IX 2; IX, 6). En cambio, sí compartimos con *LN* la necesidad de un discernimiento crítico del instrumental científico o filosófico a utilizar en teología para delimitar el campo de acción propio de cada ciencia (cf. *LN* VII, 10). Finalmente, consideramos que la teología de la liberación no deja de ser teología por emplear los instrumentos de disciplinas como la sociología, las ciencias políticas y la economía.⁴⁴⁵

En tercer lugar, las situaciones de violencia que ocurrieron entre pueblos y naciones a lo largo de la historia de la Iglesia llevaron a una reflexión en referencia a los principios aplicables en el caso extremo de una “guerra justa” (CIC 2309).⁴⁴⁶ Este tema se aborda no sólo en los tratados de la ciudad de Dios de San Agustín (Libro XIX, 16-21),⁴⁴⁷ sino también en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica. El Doctor Angélico establece que para que una guerra sea considerada justa deben cumplirse tres condiciones esenciales: ser declarada por una autoridad legítima, la causa debe ser justa y, la intención de los contendientes debe ser recta (cf. II–IIa, q.40, a.1).⁴⁴⁸ Es comprensible que, después de las dos guerras mundiales del siglo XX, la reflexión de la Iglesia haya problematizado la concepción de “guerra justa”, generando un nuevo debate sobre su plausibilidad. Las desproporciones entre los contendientes cuestionan la noción de justicia en tales conflictos.⁴⁴⁹

Sin embargo, la teología de la liberación de Gutiérrez no recurrió a esta discutible justificación del Magisterio eclesial,⁴⁵⁰ sino que reflexionó en relación a la praxis de muchos cristianos comprometidos con el proceso de liberación,⁴⁵¹ quienes con sus convicciones y creencias, participaron y hasta propugnaron el enfrentamiento de clases.

⁴⁴⁵ “Y definitivamente es teología, aunque recurra instrumentalmente a disciplinas como la sociología, la ciencia política y la economía para la discusión de temas teológicos”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 106.

⁴⁴⁶ “Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la «guerra justa»”. *Catecismo de la Iglesia Católica* (Buenos Aires - México: Lumen, 1992), 514.

⁴⁴⁷ Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín XVII...*, 1405-1416.

⁴⁴⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III* (Madrid: BAC, 1990), 337-339.

⁴⁴⁹ Cf. Darío Martínez Morales, «Camilo Torres Restrepo, cristianismo y violencia», *Theologica Xaveriana*, n.º 61 (2011): 158-159, acceso el 20 de julio de 2024, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9362/7609>.

⁴⁵⁰ “La lucha de clases es uno de los problemas cardinales que, presentes en el mundo de hoy, golpean la vida y la reflexión de la comunidad cristiana y no pueden ser esquivados por más tiempo”. Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 340.

⁴⁵¹ “El proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron a esta reflexión teológica a hablar de la salvación en Cristo en términos de liberación”. Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 42.

En los inicios de la teología de la liberación, Gutiérrez fue determinante al destacar dos elementos esenciales frente a este conflicto: primero, que la lucha de clases es un hecho innegable, y segundo, que la neutralidad en esa materia es imposible.⁴⁵² Asumiendo estas consideraciones, encontramos que en su primera obra de 1971, coexisten también dos perspectivas antagónicas. Por un lado, Gutiérrez argumenta que hablar de luchas de clases no implica propugnarla “en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad; lo que se hace es comprobar un hecho (...)”.⁴⁵³ Por otro lado, sostiene que para lograr una sociedad sin clases, es necesaria la participación activa en esta realidad de la lucha, ya que la neutralidad no es una opción viable. En palabras del autor:

“«Propugnar» la lucha de clases es pues rechazar que haya opresores y oprimidos, pero un rechazo sin fraudes, ni cobardías: reconocer que el hecho está ahí y que divide profundamente a los hombres, para poder atacarlo en su raíz y crear así las condiciones de una auténtica comunidad humana. Forjar una sociedad justa pasa necesariamente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de clases que se opera ante nuestros ojos”.⁴⁵⁴

En relación a esta primera postura de Gutiérrez en los períodos conflictivos de América Latina de la segunda mitad del siglo XX, manifestamos nuestro desacuerdo con la aceptación de la lucha de clases como medio para alcanzar la paz social, así como con cualquier situación que implique recurrir a la violencia con tal fin. Aunque las críticas de ambas Instrucciones acerca del marxismo y la lucha de clases puedan ser exacerbadas, contienen elementos valiosos a considerar. El empleo de la lucha de los oprimidos contra los opresores,⁴⁵⁵ constituye un enfoque erróneo, tanto en el planteo de Gutiérrez como en el de los teólogos de la liberación. Esto no sólo contraviene las exigencias del amor cristiano, sino también porque para una praxis liberadora no es imprescindible recurrir a la violencia. En resumen, consideramos negativa la primera posición del autor, especialmente en lo que respecta al carácter combativo de la lucha de clases como medio de resolución de conflictos.

En relación a la segunda postura de Gutiérrez en cuanto a la participación activa en la lucha de clases, el teólogo peruano no se refiere principalmente al uso de la violencia mortal entre clases sociales. Más bien, su enfoque se centra en el dilema teológico entre el pecado y la gracia, donde se vuelve imperativo tomar postura. De otro modo, la neutralidad en ese contexto sería equivalente a aceptar pasivamente el pecado arraigado

⁴⁵² Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 341.

⁴⁵³ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 342.

⁴⁵⁴ Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 343.

⁴⁵⁵ “Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir combatiendo contra la clase opresora”. Cf. Gutiérrez, *Teología...*, (1971), 344.

en las estructuras sociales. Para sustentar esta interpretación, nos apoyamos en el análisis teológico realizado por el teólogo alemán Gerhard L. Müller:

“Cristianamente hablando, se trata de la lucha de la gracia contra el pecado en la que hay que tomar parte. Más concretamente, se trata de cómo la salvación se encarna en las estructuras sociales en función de una victoria sobre el pecado y sobre los sistemas de explotación por los que se manifiesta el pecado. Porque la gracia y el pecado no existen como entelequias espirituales, sino que se encarnan y se materializan en los tejidos de la vida humana. En este sentido habla la teología de la liberación de la dimensión política de la gracia y el pecado”.⁴⁵⁶

Esta segunda posición fue la que Gutiérrez desarrolló más en sus siguientes producciones teológicas. Desde esta perspectiva, que no se basa en el uso de la violencia para promover la transformación de las estructuras políticas y sociales, sino en la primacía de la gracia sobre el pecado estructural, coincidimos plenamente con Gutiérrez. La neutralidad en este ámbito es inaceptable, por lo cual se debe encontrar el modo de restablecer el orden político y social en favor de los más pobres de la humanidad.

En cuarto lugar, consideramos que la salvación de Jesús, en cuanto liberación integral se refiere, no debe asumir la confrontación deliberada entre clases. Por esta razón, Gutiérrez aceptó las correcciones y en las ediciones posteriores de su obra culmen cambió el concepto de lucha de clases por el de conflicto social, terminología aceptada eclesialmente. Cabe aclarar que, en la perspectiva del autor peruano, persiste la posibilidad de que en ciertos casos extremos se deba recurrir a los enfrentamientos como medio de justicia para alcanzar la paz.⁴⁵⁷ Al mismo tiempo, partiendo de la concepción de la guerra justa, también es posible en ciertos casos según el Magisterio de la Iglesia.

Gutiérrez mantiene hasta la actualidad su postura original. Solamente después de las correcciones magisteriales, el autor modificó responsablemente el tono de la propuesta al considerar la situación conflictiva desde otros ángulos, como el amor a Dios y al prójimo, según podemos ver en el siguiente fragmento:

“El evangelio anuncia el amor de Dios por toda persona humana y nos pide amar como Dios ama. Por otra parte reconocer la realidad, el hecho del conflicto social, implica tomar posición, oponerse a ciertos grupos humanos, rechazar determinados hechos, confrontar hostilidades. Si estamos convencidos de que la paz supone un establecimiento de la justicia, no podemos permanecer pasivos o indiferentes cuando están en juego los derechos humanos más elementales. Tal comportamiento no sería ético, ni cristiano. Pero participar activamente del lado de la justicia y asumir la defensa de los más débiles de la sociedad no entraña promover el conflicto; es más bien buscar que desaparezca desde su raíz profunda que es la ausencia del amor”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 96.

⁴⁵⁷ “La acción liberadora de los pobres, su solidaridad y su lucha de clases no consiste (salvo casos extremos) en levantarse en armas contra los explotadores”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 102.

⁴⁵⁸ Gutiérrez, *Teología...*, 317.

En conclusión, afirmamos con la Instrucción *LN* en que los medios violentos no pueden ser justificados para instaurar mayor justicia (cf. *LN* XI, 7). Sin embargo, discrepamos con la afirmación de que solamente recurriendo a la interioridad de la persona se obtendrán los cambios sociales para una estructura social al servicio del ser humano (cf. *LN* XI, 8). La transformación social no puede lograrse desde una actitud pasiva e intimista; es necesario un compromiso activo con la liberación, que denuncie y defienda a los más pobres sin recurrir a la violencia, arraigado en la fe en Jesucristo, Señor de la historia. Desde este enfoque, reafirmamos que ante la opresión, la neutralidad es inaceptable, pues implica una aceptación tácita del pecado estructural. Coincidimos con Gutiérrez en que el verdadero enfrentamiento es entre la gracia y el pecado, luchando por los más desfavorecidos sin necesidad de recurrir a la violencia.

Consideramos que un enfoque libre de violencia permite avanzar hacia una sociedad justa y reconciliada, evitando las divisiones que puedan desvirtuar el mensaje cristiano de la unidad y el amor. Es loable la evolución del pensamiento de Gutiérrez, al sustituir el concepto de lucha de clases por el de conflicto social, reflejando el esfuerzo de integrar y armonizar la visión de las enseñanzas magisteriales, particularmente de ambas Instrucciones. Desde esta nueva concepción, se subraya que la verdadera liberación se fundamenta en el amor y la justicia, sin dejar de lado la denuncia profética y el compromiso con los más pobres.

3. *Jesucristo liberador del pecado y de la muerte*

La teología clásica y los estudios cristológicos revelan un aspecto fundamental de Jesucristo bajo la concepción soteriológica de redentor del pecado y de la muerte. Encontramos expresiones tales como: “La salvación comporta la redención del pecado para una auténtica vivencia del amor de Dios y para una inserción viva en su comunión de amor”.⁴⁵⁹ Otras, más centradas en la experiencia de totalidad a la que se refiere la salvación, afirman: “La universalidad de la salvación ofrecida por Cristo corresponde a la universalidad del pecado y a la universalidad del juicio de Dios”.⁴⁶⁰ El teólogo alemán Johann B. Auer, especializado en dogmática e historia del dogma, en la introducción a su exposición referida a la salvación, argumenta la necesidad de “esclarecer de alguna manera ese acontecimiento salvífico desde los tres términos de redención, que son el

⁴⁵⁹ Justo, *La salvación...*, 186.

⁴⁶⁰ Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2012), 549.

pecado, la muerte y el diablo”.⁴⁶¹ Asimismo, el teólogo francés Bernard Sesboüé relaciona el pecado con la esclavitud, afirmando que: “La redención supone una esclavitud. ¿De qué fue rescatado entonces el hombre? Fundamentalmente del pecado”.⁴⁶² También, el teólogo Gerhard L. Müller,⁴⁶³ en su obra dogmática, define la soteriología como “la doctrina de la redención (del griego *σωτηρία*) de todos los hombres de la lejanía de Dios, la desesperación y la muerte llevada a cabo por Dios mediante la acción salvífica de Jesucristo”.⁴⁶⁴ Además, el teólogo español Luis F. Ladaria, en el prólogo de su obra acerca de la salvación señala que Jesucristo, a través de su muerte y resurrección, “ha vencido el pecado y la muerte y nos ha comunicado su propia vida, de tal manera que la salvación que nos ofrece no puede en modo alguno separarse de su persona”.⁴⁶⁵ Todas estas afirmaciones de teólogos relevantes siguen el planteamiento clásico de la salvación de Jesucristo con respecto al pecado, especialmente el pecado individual, sin profundizar en las connotaciones y consecuencias del pecado social.

En consonancia con los aportes teológicos antes mencionados, la Instrucción de 1984 destaca que “la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado” (*LN*, introducción §2). Sin embargo, algunas corrientes liberacionistas, impulsadas por la urgencia de abordar los problemas sociales, han centrado su atención en la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal. Esta orientación ha llevado a relegar la liberación del pecado, restándole la importancia fundamental que le es propia, según el documento (cf. *LN*, introducción §3). Complementando este enfoque, la Instrucción de 1986 subraya tanto al inicio como al final, que Jesucristo “ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte” (*LC* 3. 99). Asimismo, esta Instrucción argumenta que el primer y fundamental sentido de la liberación es de naturaleza soteriológica, pues el ser humano es liberado de la servidumbre del mal y del pecado. En esta experiencia salvífica se revela

⁴⁶¹ Johann Auer, *Jesucristo, Salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios*. (Barcelona: Herder, 1990), 192-213.

⁴⁶² Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. I, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1988), 162.

⁴⁶³ “Mons. Müller [durante 15 años, en Perú] vivió incluso semanas enteras en parroquias campesinas a 3000 y 4000 metros de altura compartiendo la dura y austera vida de los pobres, visitando por caminos de piedra caseríos muy alejados en esas montañas y durmiendo en el piso de tosco ladrillo en las casas de los campesinos. Teología latinoamericana en el sentido de la teología de la liberación significa conocer la realidad de los pobres y adoptarla como un punto de referencia para la reflexión teológica”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 11-12.

⁴⁶⁴ Müller, *Dogmática...*, 372.

⁴⁶⁵ Luis F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo, 2007), 13-14.

la raíz profunda de su libertad, dado que la liberación restituye la libertad perdida (cf. *LC* 23).

Después de haber expuesto los enfoques soteriológicos de la teología clásica y las consideraciones de ambas Instrucciones acerca del pecado, es pertinente ofrecer nuestro enfoque al respecto.

En primer lugar, la teología de la liberación propuesta por Gutiérrez introduce una visión disruptiva en relación al pecado en contraste con la concepción clásica de la salvación. Mientras que el enfoque tradicional entiende la redención de Jesucristo como salvación fundamentalmente del pecado, la perspectiva de Gutiérrez plantea que la salvación abarca la totalidad del ser humano, abordándola de manera integral. En este sentido, Dios no solamente nos libera del pecado, sino también de las consecuencias del pecado social, como las estructuras de pecado que perpetúan la pobreza. En un contexto donde la pobreza significa muerte, Gutiérrez se enfoca en garantizar que las personas, especialmente los niños, puedan acceder a una vida digna. Su reflexión teológica apela a liberación de las esclavitudes que las amenazan, como la opresión y la marginalidad. Esta visión no se desvincula de la concepción tradicional de pecado, sino que adopta una perspectiva más unitaria e integral, tocando los diversos niveles de profundidad de la existencia humana.

En segundo lugar, Gutiérrez nunca ha relegado el tema del pecado, a pesar de considerarlo en un tercer nivel dentro del concepto de liberación acuñado por su teología. Para fundamentar su enfoque teológico, se basó en el principio calcedoniano, argumentando que los tres niveles de profundidad del término liberación están intrínsecamente relacionados y no pueden ser separados sin incurrir en un reduccionismo de la concepción liberadora. Estos tres niveles comprenden, en primer lugar, la liberación de las situaciones contrarias a la voluntad divina que obligan a vivir en condiciones que conducen a la muerte. En segundo lugar, la transformación que posibilita a cada ser humano vivir una libertad interior profunda frente a cualquier forma de servidumbre. Finalmente, el tercer nivel se refiere a la liberación del pecado, que es la raíz última de toda esclavitud. En el proceso de liberación, estos tres niveles se entrelazan y operan simultáneamente. Gutiérrez parte de la premisa de que la historia es una unidad, por lo que la teología de la liberación es, al mismo tiempo, teología de la salvación. “Salvación como acción gratuita de Dios en la historia, a la que lleva más allá de ella misma”.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 45.

En tercer lugar, una de las intuiciones centrales de la teología de la liberación es el concepto de pecado estructural. Esta concepción ha sido formulada mayormente en términos de estructuras económicas y sociales, en respuesta al clamor por la liberación de la esclavitud de las sociedades latinoamericanas. Dicho enfoque ha recibido el apoyo de la Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín y en Puebla, aunque criticada frecuentemente por diferentes escuelas teológica europeas.

La Conferencia de Medellín hizo referencia a las instituciones que carecen de solidaridad, señalando que estas, “en el plano individual y social, [llevan] a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina” (*Documento de Justicia*, 2). Por su parte, la Conferencia de Puebla señala al pecado en términos de “fuerza de ruptura” que obstaculiza el crecimiento de los hombres desde su interior y “desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora” (Puebla 281). Asimismo, el Papa Juan Pablo II, en una homilía en el Santuario de Zapopán en 1979, manifestó:

“Ella [la Virgen María] nos permite superar las múltiples «estructuras de pecado» en las que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social. Nos permite obtener la gracia de la verdadera liberación, con esa libertad con la que Cristo ha liberado a todo hombre”.⁴⁶⁷

En la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), el Papa polaco vuelve a reivindicar la noción de pecado estructural cuando afirma que: “El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el pecado y las estructuras que llevan al mismo, a medida que se multiplican y se extienden” (SRS 36. 37. 46).

En conclusión, la teología de la liberación de Gutiérrez representa una visión innovadora que, sin abandonar la concepción tradicional de la redención como liberación del pecado, amplía su alcance hacia una comprensión integral de salvación. Esta perspectiva aborda no sólo la liberación individual del pecado, sino también las consecuencias de las estructuras sociales que perpetúan la pobreza y la opresión, enfatizando en la liberación integral de todos los seres humanos, en especial de los pobres.

4. ¿La única opción preferencial es por los más pobres?

Las Instrucciones magisteriales, al referirse a la teología de la liberación, ofrecen una visión teológica acerca de la realidad de los pobres y la miseria que los afecta. La

⁴⁶⁷ Santa Sede, «Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en el Santuario de Nuestras Señora de Zapopán», 1979, §3, acceso el 21 de julio de 2024, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790130_messico-zapopan.html.

Instrucción *LC* sostiene que los pobres son objeto del amor divino. Estos comprenden no sólo la dignidad que les confiere esta predilección, sino también que la liberación más radical es del pecado y de la muerte (cf. *LC* 21, 22).

En relación con esta opción preferencial en la teología de la liberación, la Instrucción *LN* resalta que esta expresión refleja la toma de conciencia de la Iglesia al considerar las exigencias de la pobreza evangélica (cf. *LN* IX, 9). Complementando este enfoque, la Instrucción *LC* enfatiza que la enseñanza de Jesús respecto a la bienaventuranza de la pobreza no implica que los cristianos deban desentenderse de las carencias de los más pobres. La pobreza, siendo resultado del pecado y de la fragilidad humana, es un mal del cual debemos esforzarnos por liberar a las personas en la medida de nuestras posibilidades (cf. *LC* 67).

Asimismo, la Instrucción de 1986 señala que la miseria humana se manifiesta de diferentes formas, como la indigencia material, la opresión, las enfermedades y la muerte, todas ellas derivadas de la debilidad tras el pecado original y de su consiguiente necesidad de salvación. Esta situación paupérrima atrae la compasión misericordiosa de Jesucristo, el salvador. La Iglesia, a través de innumerables obras de caridad y de su Doctrina Social, ha trabajado no sólo para aliviar, defender y liberar a los pobres, sino también para promover los cambios estructurales necesarios en la sociedad con el fin de garantizar condiciones de vida dignas para los más carenciados. Con estas acciones, la Iglesia da testimonio de amor hacia ellos, resaltando la dignidad inherente a cada persona humana (cf. *LC* 68).

La Instrucción *LC* también señala que la opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o sectarismo, demuestra la universalidad de la naturaleza y misión de la Iglesia. Esta opción no es excluyente, por lo que no puede reducirse a categorías sociológicas o ideológicas limitadas, ya que tal reducción la convertiría en una preferencia partidista y conflictiva (cf. *LC* 68).

La Instrucción *LN*, en cambio, formula serias objeciones y críticas referidas a la opción preferencial por los pobres tal como es interpretada en ciertos enfoques de la teología de la liberación. Si bien esta corriente teológica ha valorado los textos bíblicos en defensa de los pobres, la Instrucción señala que, en diversas ocasiones, se ha tendido a equiparar al pobre de las Escrituras con el proletariado descrito por Marx. Esta equiparación, según la crítica, distorsiona el sentido cristiano de la pobreza, transformando la defensa de los pobres en una lucha de clases. Además, la Instrucción advierte que bajo esta interpretación, el ideal de una Iglesia de los pobres corre el riesgo

de convertirse en una Iglesia de clases, que asume la necesidad de la lucha revolucionaria como medio legítimo para alcanzar la liberación (cf. *LN IX*, 10).

Después de exponer las consideraciones presentadas por ambas Instrucciones, ofrecemos nuestra propia visión y evaluación, teniendo en cuenta el enfoque propuesto por Gutiérrez.

La teología de la liberación otorga un lugar preeminente a los pobres. Desde sus inicios, la teología de Gutiérrez ha distinguido fundamentalmente tres acepciones de pobreza, que hemos profundizado en la primera parte de nuestra investigación. Primero, la pobreza real, entendida como un mal no deseado por Dios. Segundo, la pobreza espiritual, que se refiere a la disponibilidad o docilidad hacia la voluntad de Dios. Y, tercero, la pobreza solidaria con los pobres, que implica a su vez una denuncia de la situación que estos sufren.⁴⁶⁸

Para comprender plenamente esta opción preferencial, es esencial profundizar en el fenómeno latinoamericano de la irrupción de los pobres en un continente mayoritariamente cristiano. En estas regiones, los pobres han adquirido una gran conciencia de las causas profundas que han sostenido siglos de opresión. Asimismo, han vislumbrado la posibilidad de superar la pobreza mediante la organización, el trabajo conjunto y la lucha por una sociedad más justa. Estos pueblos han comprendido que Dios desea un Reino de Vida para ellos y que su voluntad se manifiesta en la salvación como liberación, permitiéndoles vivir con la dignidad de hijos, en lugar de continuar subyugados por los poderes imperantes. Además, han reconocido que el Evangelio se dirige a ellos de modo preferencial, y que deben ser los sujetos de su propio destino, aportando a la Iglesia y a la sociedad su fe, esperanza y compromiso.⁴⁶⁹

Gustavo Gutiérrez introduce su exposición sobre la centralidad de los pobres en la teología de la liberación afirmando que: “Los pobres ocupan un lugar central en la reflexión que llamamos teología de la liberación”.⁴⁷⁰ Este enfoque se fundamenta en el significado bíblico de la pobreza, que constituye uno de los pilares esenciales de dicha teología:

⁴⁶⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, «Pobres y opción preferencial», en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, (Madrid: Trotta, 1990), 303.

⁴⁶⁹ Cf. Jon Sobrino, «El Vaticano y la Teología de la Liberación», *Carta a las Iglesias, Desde el Salvador*, n.º 75 (1984), 48.

⁴⁷⁰ Cf. Gutiérrez, «Pobres y opción preferencial», 303.

“El compromiso preferencial con los pobres, en efecto, se arraiga en el corazón de la predicación de Jesús, el reino de Dios (...). El reino es un don gratuito que presenta exigencias a quienes los acogen en infancia espiritual y en comunidad (...).⁴⁷¹

El término “preferencial” se originó en relación a la alocución del Papa Juan XXIII al inicio del Concilio Vaticano II, en la que se refirió a la Iglesia como “la Iglesia de todos y particularmente de los pobres”.⁴⁷² La preferencia no significa exclusividad, sino que dentro de la universalidad del amor hacia la humanidad, existe una inclinación especial hacia los más desfavorecidos, sin que ello suponga una contradicción en Dios. La teología de la liberación interpretó esta opción preferencial como una opción teocéntrica, donde el compromiso con los pobres se enraíza profundamente en la voluntad divina.

En la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín germinó la propuesta de la opción por los pobres y sus documentos finales enfatizaron la necesidad de otorgar una “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados de cualquier causa” (*Pobreza*, 90). Desde la perspectiva de Gutiérrez, esta propuesta obtuvo un respaldo singular en la Conferencia de Puebla adquiriendo un mayor alcance dentro de la reflexión teológica de la Iglesia. En palabras del propio autor:

“En los duros y difíciles años finales de la década del 60 y de comienzos de los 70, esta perspectiva dio lugar a muchas experiencias en la Iglesia latinoamericana y a las consiguientes reflexiones teológicas. En el proceso se fueron puliendo expresiones con las que se buscaba traducir el compromiso con los pobres y oprimidos. Esto se hace patente en Puebla que recoge la fórmula de la opción preferencial por el pobre (cf. capítulo con ese nombre), expresión que ya había comenzado a usarse en la reflexiones teológicas de ese tiempo en América latina. Dicha conferencia le dio así un aval y un alcance muy grandes”.⁴⁷³

Finalmente, el Papa Juan Pablo II en su Encíclica de 1987 subraya la centralidad de la opción preferencial por los pobres, despejando cualquier duda de naturaleza ideológica.

“Entre dichos temas quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes” (*SRS* 42).

En conclusión, tanto las Instrucciones magisteriales como la teología de Gutiérrez coinciden en la importancia de los pobres dentro de la reflexión teológica de la Iglesia, aunque con matices diferentes. Las Instrucciones, especialmente *LC*, destacan que los pobres son objeto del amor divino, enfatizando que la liberación más radical es del pecado

⁴⁷¹ Cf. Gutiérrez, «Pobres y opción preferencial», 303.

⁴⁷² Gutiérrez, «La opción por los pobres hoy», 72.

⁴⁷³ Gutiérrez, «Pobres y opción preferencial», 308-309.

y de la muerte. Además, señalan los riesgos de tergiversar la opción preferencial por los pobres hacia una lucha de clases, adquiriendo características ideológicas.

Por otra parte, Gutiérrez sitúa a los pobres en el centro de su reflexión teológica, fundamentándola en el sentido bíblico de pobreza. La opción preferencial por los más pobres, formulada por Gutiérrez, se consolidó en la reflexión teológica de la Iglesia en América Latina, particularmente en las Conferencias de Medellín y Puebla. Esta opción deriva de la primera opción de Dios por los últimos, por lo que es una opción teocéntrica, alejada de cualquier forma de exclusión o partidismo político. El Papa Juan Pablo II, al incluir esta expresión en su Encíclica *Sollicitudo rei socilis*, le otorgó un alcance universal, consolidando la perspectiva iniciada por Gutiérrez en la reflexión teológica de la Iglesia latinoamericana.

5. *Salvación trascendente o realización histórica de la liberación humana*

Las primeras interpretaciones a la teología de la liberación, reducían la liberación de Cristo a sus implicaciones históricas y sociales. Motivo por el cual, Gutiérrez acuñó el término “liberación integral” para apartarse de esas erróneas interpretaciones. Sin embargo, diversos teólogos adversos a esta nascente teología continuaron con esta mirada sesgada, queriendo situar la liberación en el plano exclusivamente religioso y espiritual.⁴⁷⁴

En el fondo de este planteamiento se encuentra el problema de la relación entre la inmanencia y la trascendencia de la salvación y la historia, es decir, si la salvación de Jesucristo acaece en la historia real y concreta, o bien, tiene lugar solamente en el más allá.

Primero presentaremos la postura de las Instrucciones respecto a esta problemática de la historia y, posteriormente, ofreceremos nuestro análisis.

La Instrucción *LN* señala que, ante la gravedad y urgencia de los problemas sociales derivados del desorden económico, social y político, las corrientes liberacionistas se centran exclusivamente en la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal, relegando a un segundo plano la salvación del pecado. Esto, según la Instrucción, conduce a una comprensión confusa y ambigua del tema (cf. *LN*, introducción §3).

⁴⁷⁴ Cf. Gutiérrez, *La fuerza...*, 191-192.

Además, la Instrucción *LN*, se refiere a la lucha de clases como motor de la historia, resaltando que dentro de estas corrientes teológicas, la historia se convierte en una noción central. En este marco, se afirma que Dios se hace historia, negando cualquier distinción entre la historia de la salvación y la historia profana, y calificando tal distinción como dualismo. La Instrucción advierte que estas posturas conducen a un inmanentismo historicista, donde la fe adquiere connotaciones políticas y se transforma en un mesianismo temporal (cf. *LN IX*, 3-4). Este enfoque, según la Instrucción, representa una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios, absorbido completamente en la inmanencia de la historia humana (cf. *LN X*, 6).

En lo que respecta a la interpretación de las Escrituras, la Instrucción *LN* observa que las teologías de la liberación abordan el Éxodo del AT desde categorías políticas. En cuanto al NT, niegan la novedad radical de la persona de Jesucristo, quien ofrece una liberación específicamente del pecado, fuente de todos los males. El documento subraya que el error no radica en considerar estos enfoques, sino en reducir el mensaje bíblico exclusivamente a la dimensión política, limitando así su riqueza interpretativa (cf. *LN X*, 5. 7).

La Instrucción *LN* argumenta que las teologías de la liberación se apartan de la interpretación autorizada del Magisterio, lo que implica un rechazo de la Tradición de la Iglesia. En consecuencia, se desestima una interpretación teológica legítima, optando por las tesis más extremas de la exégesis racionalista. Este enfoque provoca la oposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (cf. *LN X*, 8).

La Instrucción *LC* señala una distinción clara entre el progreso terrenal y el crecimiento del Reino, destacando que ambos no pertenecen al mismo orden. Sin embargo, aclara que esta diferencia no implica una separación absoluta, ya que el llamado a la vida eterna conlleva la responsabilidad de desarrollar la vida temporal. Además, se señala que las sociedades deben superar las situaciones de pecado y de injusticia, creando condiciones para el ejercicio de la libertad. La esperanza en la venida del Reino se extiende a una justicia tanto para los vivos como para los muertos (cf. *LC 60*).

Además, la Instrucción *LC* indica que la principal responsabilidad de los laicos es la construcción política y el desarrollo de la vida social, una tarea que deben llevar a cabo con la conciencia de que la finalidad de la Iglesia es la expansión del Reino de Jesucristo. El documento señala que los laicos ocupan un lugar privilegiado en la obra de la salvación, ya que su labor incluye la mejora de las condiciones de vida en el mundo. Además, subraya que la distinción entre el orden sobrenatural de la salvación y el

temporal debe ser comprendida dentro del único plan de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo (cf. *LC* 80).

Finalmente, la Instrucción *LC* otorga a la Doctrina Social de la Iglesia un papel preponderante en la orientación de la praxis eclesial en el ámbito social (cf. *LC* 99). Esta doctrina proporciona un conjunto de criterios y principios de reflexión que se oponen tanto al individualismo social o político como al colectivismo, además de ofrecer directrices de acción para la transformación social (cf. *LC* 72. 73). Asimismo, a la luz de estos principios, permite evaluar en qué medida los sistemas económicos, sociales y políticos se alinean con las exigencias de la dignidad humana (cf. *LC* 74). Por último, esta doctrina fomenta a los laicos la adquisición de competencias técnicas y científicas, así como una sólida formación moral, y recomienda la preparación en política para el adecuado gobierno y gestión de las realidades humanas (cf. *LC* 80).

Luego de examinar las reflexiones de ambas Instrucciones acerca del problema de la historia y la trascendencia, proponemos nuestra interpretación y valoración, tomando en cuenta el planteamiento de Gustavo Gutiérrez.

Uno de los enfoques fundamentales de la teología de la liberación, desde la perspectiva de nuestro autor, es la concepción unitaria de la historia. Esta postura se fundamenta en la teología del Concilio Vaticano II, que se aparta de una concepción teológica que separaba la historia profana de la historia sagrada. La antigua teología dualista desembocaba en compartimentos estancos en la relación entre Iglesia y el mundo, dividiendo la realidad en dos. La definición del Concilio de la Iglesia como sacramento universal de salvación (*LG* 48) permitió comprender la relación dialéctica entre la revelación de Jesucristo al mundo y la acogida del mundo a Jesucristo, en una única historia salvífica.⁴⁷⁵

Desde una perspectiva claramente soteriológica, Gutiérrez sostiene que no existen dos historias separadas, sino una sola historia salvífica, enraizada irreversiblemente en Jesucristo, Señor de la historia, y por ello afirma: “el devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico”.⁴⁷⁶ Por lo tanto, la obra salvadora de Jesucristo abarca todas las dimensiones de la existencia humana integralmente y a toda la humanidad.⁴⁷⁷ Desde sus inicios, la teología de la liberación consideró la unidad de la historia en sus planteamientos:

⁴⁷⁵ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 298.

⁴⁷⁶ Gutiérrez, *Teología...*, 194.

⁴⁷⁷ Cf. Gutiérrez, «Medellín: Signo de Renovación», 27.

“Hablar de teología de la liberación significa responder al interrogante sobre la relación entre salvación y emancipación del hombre en el curso de la historia. El interrogante es viejo. Se trata de plantear de forma nueva el problema clásico de las relaciones entre fe y existencia humana, entre fe y realidades terrenas y, bajo otras formas, entre reino de Dios y construcción del mundo, de donde surge la relación inglesa-mundo [Iglesia-mundo]”.⁴⁷⁸

La teología de la liberación enfrenta la reflexión entre gracia y pecado, sagrado y profano, la acción divina y la acción humana. Argumenta que el problema de la unidad de la historia frente a los dualismos porta el riesgo de trasladar la salvación al ámbito individual y espiritual, sin considerar que Jesucristo vino a salvar a la humanidad, a toda la historia y a toda la creación con su resurrección. Desde un enfoque soteriológico, Gutiérrez sostiene el “papel liberador y protagonista del hombre, señor de la creación y copartícipe de su propia salvación”.⁴⁷⁹

Gutiérrez recurre al Concilio de Calcedonia porque en Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios, se realiza la unidad de la historia de la manera más completa y, desde esta base se puede estudiar dicha unidad. El principio calcedoniano formulado por el autor, utiliza la unidad de Jesucristo como paradigma y la extiende a la salvación, abarcando integralmente a la persona. La liberación contempla tanto la dimensión ética como los aspectos políticos, e incluso, la salvación del pecado. Desde la perspectiva del autor, no es posible separar los tres órdenes de la liberación integral sin caer en un reduccionismo. La teología de la liberación entiende que, reducir la salvación de Jesucristo a los aspectos sociales y políticos, es aminorar su poder salvífico y liberador de la totalidad del ser humano. Además, al considerar simultáneamente los tres niveles de la liberación, se concluye que liberar significa salvar, y salvar significa liberar.

Al analizar el capítulo V de la Instrucción *LC* sobre la Doctrina Social de la Iglesia, llegamos a la siguiente reflexión. Desde nuestra interpretación, *LC* sostiene que la Doctrina Social es la principal responsable de proporcionar soluciones a las problemáticas sociales, relegando la praxis liberadora propuesta por la teología de la liberación. El documento sugiere que los principios fundamentales ya han sido establecidos por la Doctrina Social y que lo único necesario es su aplicación práctica. En este sentido, la postura de *LC* insinúa la posibilidad de prescindir de la teología de la liberación, en la medida en que sus planteamientos ya estarían contenidos en la enseñanza social del Magisterio. Sin embargo, sostenemos que la Doctrina Social de la Iglesia,

⁴⁷⁸ Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, y Hugo Assman, *Religión, ¿instrumento de liberación?* (Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1972), 43.

⁴⁷⁹ Gutiérrez, *Teología...*, 220.

debido a su especificidad, no logra abarcar plenamente los aspectos integrales de la liberación desarrollados por la teología de Gutiérrez.

Asimismo, la Doctrina Social clásica presenta limitaciones para abordar los desafíos teológicos de América Latina, pues, en cierta medida, se fundamenta en un dualismo que separa lo natural –regido por leyes de la razón ajenas a la historia– del orden sobrenatural de la gracia. Desde esta perspectiva, el Estado se encarga de los asuntos temporales, mientras que la Iglesia se ocupa de las realidades espirituales. Esta dualidad solo puede ser superada mediante una perspectiva teológica que adopte una concepción integral y unitaria de la historia y del ser humano.⁴⁸⁰

En conclusión, afirmamos que la tensión entre trascendencia e inmanencia de la salvación encuentra una solución acabada en el análisis teológico de Gutiérrez. La salvación en Cristo no puede ser comprendida únicamente como trascendente, mientras los pobres subsisten en este valle de lágrimas; ni puede reducirse a una mera espera horizontal salvífica en la historia, sin la realidad escatológica. Tampoco observamos en esta teología un enfoque monista que diluya la distinción entre historia sagrada y profana en una única sustancia o idea. La originalidad de Gutiérrez radica en la visión unitaria de la historia centrada en Jesucristo, Señor de la historia y, en su voluntad salvífica universal. El Concilio Vaticano II declaró a la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (LG 48), posibilitando la interpretación de una única historia salvífica. Con estos fundamentos, la teología de la liberación supera tanto el monismo como el dualismo, aportando un valioso y sustancial enriquecimiento a la teología católica.⁴⁸¹

III. Liberar es dar testimonio de la resurrección

La teología de la liberación nació como un intento de anunciar el Reino de vida a un mundo acechado por un sistema corrupto que afectaba a los más vulnerables y oprimidos. Este es el objetivo central de esta teología, la cual, a partir de esta primera realidad o acto primero, reflexiona o teologiza en un acto segundo. La opción preferencial por los más pobres no es exclusiva, sino preferencial, puesto que la salvación es siempre universal.

⁴⁸⁰ Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 86.

⁴⁸¹ Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 106.

El enfoque teológico de Gutiérrez se caracteriza por ser liberador enraizado en Jesucristo, quien mediante su muerte y su resurrección, ha redimido a la humanidad del pecado. La liberación por el misterio pascual, proporciona al ser humano las herramientas para alinearse con esta salvación, promoviendo la generación de procesos liberadores. Estos procesos permiten no sólo denunciar el pecado social y estructural presente en la sociedad, sino también experimentar la verdadera libertad de los hijos de Dios.

Para afrontar los nuevos desafíos que genera la evangelización en situaciones completamente adversas, resultaba imprescindible una nueva concepción de Iglesia. La respuesta eclesial de Latinoamérica, ante la inminente irrupción de los pobres, no podía articularse con los antiguos esquemas de una Iglesia imperial, ni tampoco con una Doctrina Social predominantemente dualista.

La teología y la espiritualidad de la liberación toman del Concilio Vaticano II y de Medellín el retorno a las fuentes de la Escritura. A través de ellas, leen los signos de los tiempos frente al fenómeno de los ausentes que se transforman en sujetos activos de la evangelización. Al escuchar el profetismo de los pobres, Gutiérrez y los teólogos de la liberación, apuestan decididamente por reivindicar a los olvidados de la historia. Por tanto, deciden transitar la fórmula propuesta por el Papa Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II: “Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”.⁴⁸²

Esta nueva Iglesia debe cumplir algunos requisitos fundamentales desde la perspectiva de la liberación. Primero, debe pronunciarse con vigor profético; segundo, ser descentrada de los tradicionales centros de producción teológica y de toma de decisiones; tercero, estar al servicio de toda la humanidad; cuarto, la Iglesia debe ser solidaria con la causa de los pobres y, finalmente, proclamar con renovado entusiasmo, la resurrección de Jesucristo, liberador de la persona en su integralidad.⁴⁸³

1. La liberación es una tarea eclesial

Las críticas presentadas en la Instrucción *LN* se dirigen tanto a los teólogos de la liberación como a la visión eclesiológica que estos sostienen. La Instrucción sostiene que los teólogos que no comparten los fundamentos liberadores son descalificados por los teólogos de la liberación asociándolos, a su vez, a la clase de los opresores (cf. *LN* X, 1). Se argumenta que esta postura, denota un carácter totalizante del enfoque teológico

⁴⁸² Gallego, *Memoria...*, 401.

⁴⁸³ Cf. Álvaro Quiroz Magaña, «Eclesiología en la teología de la liberación», en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, (Madrid: Trotta, 1990), 258-270.

liberador, lo cual genera dificultades para el diálogo entre el Magisterio y dichos teólogos, dado que se presentan como los únicos poseedores de la verdad (cf. *LN* X, 2. 3). La Instrucción contempla de manera categórica que, para un auténtico crecimiento teológico, es esencial estar abiertos a las correcciones del Magisterio con el debido respeto (cf. *LN* XI, 4).

La Instrucción *LC* destaca que la misión de la Iglesia es tanto evangelizadora y salvífica como iluminadora de las realidades terrenas. Desde sus orígenes, ha enseñado el camino que el hombre debe seguir para entrar en el Reino. La doctrina eclesial abarca el orden moral y, de manera especial, la justicia, que regula las relaciones humanas; aspecto que forma parte del anuncio del Evangelio (cf. *LC* 63). En su misión de irradiar la luz del Evangelio en las realidades terrenas, la Iglesia denuncia la opresión ejercida por los hombres en las sociedades, países e instituciones, e incluso la ausencia de Dios en las formas de vida sociales. Asimismo, la Iglesia tiene el deber de juzgar los movimientos políticos que recurren a teorías y métodos de acción opuestos tanto al Evangelio como al hombre mismo, sostiene el documento (cf. *LC* 65).

Finalmente, la Instrucción *LC* expresa una crítica referida al rol del teólogo y el proceder común de la teología de la liberación. Se subraya que es esencial para éstos ayudar a que la fe de los pobres se exprese con claridad y se manifieste en sus vidas mediante una profunda meditación respecto al plan salvífico, tal y como se le revela en el Magníficat a la Virgen María. El grave peligro de los teólogos es conducir las energías de la religiosidad popular hacia proyectos de liberación puramente terrenos, concluye la Instrucción (cf. *LC* 98).

Después de considerar las reflexiones contenidas en los documentos magisteriales acerca del papel de la Iglesia y el rol del teólogo, presentamos nuestra interpretación y valoración, considerando el enfoque de Gutiérrez.

En el contexto social y político de opresión que enfrentaban los pueblos pobres de Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XX, emergió un movimiento entre el pueblo peregrino que aspiraba a la liberación. Este anhelo de liberación fue interpretado por la teología de nuestro autor y por los cristianos que compartían esa esperanza, promoviendo una búsqueda basadas en la inteligencia de la fe, con el objetivo de fortalecer la tarea evangelizadora de la Iglesia.

En primer lugar, resulta relevante destacar la concepción de teología al servicio de la misión evangelizadora del pueblo de Dios. Frente a otras corrientes teológicas más especulativas, consideramos que esta postura, orientada al anuncio de la salvación, es

particularmente adecuada para el contexto actual. Además, esta inteligencia de la fe, no surge de esfuerzos individuales aislados, sino que encuentra su matriz histórica en la vida del pueblo pobre, especialmente en las comunidades cristianas que surgen del seno eclesial latinoamericano.⁴⁸⁴ Esta teología se nutre del *sensus fidei* de los creyentes y se mantiene siempre en comunión con la Iglesia universal. Un claro ejemplo de esta dinámica se observa en las CEBs, que estudian y meditan las verdades de la fe y viven la espiritualidad de la liberación.⁴⁸⁵ A través de esta experiencia, se transforman en agentes activos en la praxis histórica de la liberación. Este proceso permite que los pobres sean, simultáneamente, receptores y protagonistas de la liberación puesto que participan activamente en dicho proceso.⁴⁸⁶ Esto es lo que se llama en teología de la liberación “el potencial evangelizador de los pobres”.⁴⁸⁷

En segundo lugar, es relevante mencionar que el método teológico de Gutiérrez se realiza *in ecclesia*, es decir, una fe expresada en obras en comunión con la Iglesia universal, orientada a la evangelización. Por ello, esta tarea se desarrolla en el interior de la Iglesia, en plena fidelidad tanto al Magisterio como a la Tradición.⁴⁸⁸ Un texto del autor puede ser esclarecedor en esta materia:

“Me pareció claro así que en las comunidades que evangelizan, que convocan en *ecclesia* (y que por ello son precisamente eclesiales), se hace teología, se piensa la fe, la condición cristiana. Se trata del ejercicio del derecho a pensar que tiene el pueblo pobre. Es un modo de afirmar su derecho a la vida, derecho que le es recusado de diferentes maneras. (...) El verdadero sujeto de esa reflexión no es el teólogo aislado, sino la comunidad cristiana y, por círculos concéntricos, la Iglesia entera con sus diferentes carismas y responsabilidades”.⁴⁸⁹

En tercer lugar, destacamos la valoración del Cardenal Ratzinger respecto a Gutiérrez y, consecuentemente su teología, apreciando la apertura y docilidad del autor peruano frente a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia contenidas en sendas Instrucciones. En una entrevista, el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresó:

“Actualmente ya se reconoce en todo el mundo que aquellas indicaciones nuestras eran muy necesarias y que fueron acertadas. Un destacado ejemplo de que aquellas instrucciones daban alientos positivos es el caso de Gustavo Gutiérrez, conocido en todo el mundo como el creador de la teología de la liberación. Nos pusimos en contacto con él –alguna vez, yo mismo, personalmente– y llegamos a un entendimiento cada vez mayor. Esto nos ayudó a nosotros a comprenderle mejor, y él, por su parte, revisó su obra y reelaboró una nueva

⁴⁸⁴ Cf. «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 36.

⁴⁸⁵ Cf. «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 41.

⁴⁸⁶ Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 89.

⁴⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, «Quehacer teológico y experiencia eclesial», en *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Estella: Verbo Divino, 2001), 243.

⁴⁸⁸ “Bien analizada, la teología de la liberación está en total continuidad con respecto a la teología clásica (...)”. Cf. Müller y Gutiérrez, *Del lado...*, 103.

⁴⁸⁹ Gutiérrez, «Quehacer teológico y experiencia eclesial», 244.

«teología de la liberación» dirigida a mejor causa y con posibilidad de futuro. Quedan aún algunos puntos conflictivos por resolver. Pero, entre tanto, en el escenario mundial, la cuestión de la teología de la liberación ha cambiado completamente”.⁴⁹⁰

Finalmente, el Magisterio actual encabezado por el Papa Francisco, valora y reconoce positivamente el recurso a las ciencias sociales en la teología. Gustavo Gutiérrez fue pionero en esta integración y ha sostenido su postura hasta la actualidad. En la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Santo Padre, se refiere al empleo de las ciencias sociales en la tarea teológica, remitiéndose al *motu proprio* de Juan Pablo II, *Socialium Scientiarum*. Al respecto, el Papa argentino, añade:

“Las distintas líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral, si se dejan armonizar por el Espíritu en el respeto y el amor, también pueden hacer crecer a la Iglesia, ya que ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra” (*EG* 40).

Consideramos ejemplar la actitud de nuestro autor al someterse con humildad y permitir que la teología de la liberación se armonice “por el Espíritu en el respeto y el amor” para el bien de la Iglesia.

2. *El costo de ser una Iglesia de los pobres*

El Papa Juan Pablo II brindó un respaldo decisivo a la teología de la liberación al considerarla “oportuna”, “útil” y “necesaria”. Este apoyo impulsó significativamente el desarrollo teológico y facilitó la continuidad de la reflexión teológica de Gustavo Gutiérrez. Esta actitud tuvo lugar mediante una carta dirigida a los Obispos de Brasil, posterior a la promulgación de las dos Instrucciones del Magisterio eclesial. En uno de sus pasajes, el Papa expresaba:

“En la medida en que se empeña por encontrar aquellas respuestas justas, –imbuidas de comprensión para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan eficaces y constructivas como es posible y al mismo tiempo consonantes y coherentes con las enseñanzas del Evangelio, la Tradición viva y del permanente Magisterio de la Iglesia–, estamos convencidos, nosotros y ustedes, de que la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa –en estrecha conexión con las anteriores– de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en la época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van de la *Rerum novarum* a la *Laborem exercens*”.⁴⁹¹

Resaltamos esta contribución, ya que consideramos que la teología de la liberación no solamente es “oportuna”, sino también “útil y necesaria” al ofrecer una nueva perspectiva para comprender la salvación. Müller sostiene que “es perfectamente legítimo entender la teología de la liberación como la traslación, adecuada a una época, de la

⁴⁹⁰ Ratzinger, *La sal...*, cap. 5, doc. 46.

⁴⁹¹ Juan Pablo II, *Carta...*, §5.

soteriología al horizonte de la historia de la libertad contemporánea”.⁴⁹² Desde nuestra comprensión, entendemos que la teología de la liberación ha facilitado esta transición del ámbito soteriológico hacia una comprensión integral de la realidad humana en la historia.

También, es digno de elogio que Gutiérrez haya respondido positivamente a la solicitud del Santo Padre de continuar su reflexión teológica enraizada en las Escrituras, la Tradición y el Magisterio. El autor enfrentó este desafío al ofrecer una contribución innovadora y contemporánea, presentando la salvación como liberación ante la inhumana pobreza de la sociedad latinoamericana.⁴⁹³

En el desarrollo sistemático de la teología de la liberación, no todo fue favorecedor. A pesar del respaldo recibido desde diversos sectores eclesiales, la opción por los pobres asumida por los teólogos de la liberación conllevó riesgos significativos. Un texto de Gutiérrez ilustra esta fatal situación:

“Pero, es verdad que debe pagarse un alto precio para ser auténticamente una Iglesia de los pobres. No el precio del ser y hacer propios de la Iglesia, sino el que viene de las reacciones hostiles que su tarea provoca. Al presente en América Latina esto significa ataques frecuentes a la Iglesia en sus representantes, lo que se traduce en un empeño por desvirtuar su misión, por traficar su reputación, violar su libertad personal, negarles el derecho a vivir en el propio país, atentar contra su integridad física, llegando incluso al asesinato”.⁴⁹⁴

La muerte de Monseñor Óscar Romero en 1980, marca un hito en la historia de la Iglesia en estas regiones. Este gran obispo arriesgaba constantemente su vida con su prédica dominical, recibiendo repetidas amenazas de muerte. El asesinato de seis sacerdotes en su país fue un preaviso de su propio destino. Mons. Romero fue asesinado por dar testimonio del Dios de la vida y su predilección por los pobres y oprimidos.⁴⁹⁵ Desde la sangre de estos mártires se escribe y vuelve a escribir esta opción de Dios por los más pobres de la historia.

“Estos testigos –y son muchos hoy en América latina– de la fe en la resurrección del Señor prueban que los que siembran la muerte del Señor se irán con las manos vacías y que sólo los que defiendan la vida tiene[n] las manos llenas de historia”.⁴⁹⁶

En síntesis, el reconocimiento del Papa Juan Pablo II a la teología de la liberación fue fundamental para el desarrollo y la continuidad de la reflexión teológica de Gutiérrez, al ofrecer una nueva comprensión de la salvación que adopta las realidades contemporáneas de la libertad humana. Sin embargo, esta opción teológica en favor de los pobres trajo consigo consecuencias lamentables, como la persecución y muerte de

⁴⁹² Müller, *Dogmática...*, 384.

⁴⁹³ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 50-51.

⁴⁹⁴ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 49.

⁴⁹⁵ Cf. Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 49-50.

⁴⁹⁶ Gutiérrez, «Mirar lejos. Introducción a la nueva edición», 50.

teólogos y cristianos comprometidos por abrazar las ideas liberadoras. Rechazamos la violencia en todas sus formas, tanto la promovida en la lucha de clases como la respuesta represiva de quienes ostentan el poder. La proclamación del Reino de Dios, centrado en la verdad y en la justicia, debe ser un mensaje de vida inclusivo para toda la humanidad.

Tercera recapitulación

Al concluir esta investigación, hemos identificado los debates abiertos y las críticas hacia la teología de la liberación. Además, hemos justificado la validez y posibilidad de la opción soteriológica de la teología de la liberación, particularmente desde la perspectiva de Gustavo Gutiérrez.

Con el propósito de alcanzar nuestros objetivos, llevamos a cabo una investigación de naturaleza crítico–especulativa, mediante la cual, exploramos las críticas y ponderaciones acerca de cuestiones soteriológicas en la teología de la liberación latinoamericana.

En el primer capítulo, presentamos los diferentes aspectos de la soteriología en relación con el método teológico desarrollado por Gutiérrez. En primer lugar, destacamos la íntima relación entre salvación y liberación. En la obra de Gutiérrez, ambos conceptos son usados indistintamente. La teología de la liberación traduce la experiencia liberadora de Jesucristo en categorías sociales, históricas y políticas; de allí deriva el concepto de praxis, es decir de transformación de la realidad. El método teológico es una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe. Se ha concluido que el principal aporte de este diálogo soteriológico consiste en comprender dinámicamente el concepto de liberación, adaptable a cualquier realidad susceptible de ser liberada.

En segundo lugar, hemos analizado el aporte fundamental y original del método teológico de Gutiérrez, cuya intuición central consistió en partir de la realidad para terminar con su real transformación. La realidad no sólo es objeto de la reflexión teológica, sino también el contexto desde el cual se desarrolla. De este modo, concluimos por un lado, que la realidad es un *locus theologicus* y por otro, que el punto de partida sobre el quehacer teológico converge con la reflexión magisterial del Papa Francisco (cf. *EG* 133).

En tercer lugar, nos aproximamos de manera introductoria a lo que significó la integración de las ciencias sociales en la reflexión teológica; procedimiento metodológico

que suscitó diferentes críticas de numerosos teólogos y provocó la intervención de la Santa Sede. Finalmente, hemos formulado dos aspectos que marcan una clara discontinuidad con la concepción tradicional de la salvación. La primera, relacionada con la perspectiva integral de la liberación propuesta por Gutiérrez apartándose de una salvación intimista; y la segunda, la reivindicación del vínculo entre Dios y los pobres, perspectiva renovada desde el Evangelio. La opción preferencial por los pobres sintetiza los dos aspectos señalados y constituye un signo de madurez de la Iglesia latinoamericana.

El segundo capítulo se centra en cinco puntos donde desarrollamos los núcleos fundamentales de la propuesta de Gutiérrez en respuesta a las críticas y aportes de las Instrucciones del Magisterio. En primer lugar, hemos analizado el fenómeno del despertar social y eclesial en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XX, conocido como “la aspiración a la liberación” frente a una realidad convulsionada. Este análisis incluyó la lectura de los signos de los tiempos destacados tanto por las Instrucciones como por Gutiérrez; y el recurso de las fuentes Bíblicas para fundamentar una perspectiva liberadora. En este contexto, Gutiérrez profundiza en las Escrituras, los elementos que permiten una transformación activa de la realidad, tales como el profetismo.

En segundo lugar, hemos ingresado en la crítica central del Magisterio eclesial a la teología de la liberación, en lo que respecta a la instrumentación del marxismo en el ámbito teológico y el controvertido fenómeno de la lucha de clases. Dada la complejidad de esta temática, expusimos las principales tesis magisteriales y posteriormente, nuestras reflexiones en base al enfoque de Gutiérrez. Hemos ofrecido cuatro consideraciones principales: primero, el riesgo de politizar la fe en un contexto de grandes conflictos, enfrentamientos y revoluciones; segundo, la afirmación histórica de que la teología ha recurrido a diferentes disciplinas para reflexionar la fe; tercero, la justificación de la Tradición en situaciones extremas, y finalmente, los enfoques antagónicos en la obra de Gutiérrez en cuanto a la lucha de clases. Hemos concluido manifestando la imposibilidad de incorporar la violencia en un concepto de liberación y, por tanto, de salvación.

En tercer lugar, examinamos las concepciones clásicas de salvación aportadas por diferentes autores relevantes y cómo las Instrucciones mantienen una continuidad con estos enfoques. Además, hemos ofrecido tres consideraciones clave: el enfoque disruptivo de Gutiérrez en relación al pecado desde una perspectiva unitaria e integral; el lugar preponderante del pecado en la teología de la liberación y, el aporte decisivo de la concepción de pecado estructural, fruto de esta teología. Hemos justificado también, la

relación entre opción por los pobres y su carácter de preferencia en Dios, así como la creciente relevancia de esta expresión en los documentos magisteriales.

Finalmente, concluimos con el análisis de la problemática salvífica en la historia, contrastando la postura dualista de muchas teologías clásicas con el enfoque unitario de la historia propuesto por la teología de la liberación. Argumentamos que adoptar una visión unitaria de la historia es indispensable para una comprensión integral de la salvación.

El último capítulo se centró en el significado de una nueva perspectiva eclesial ante los desafíos contemporáneos. En primer lugar, hemos considerado que la teología es una tarea eclesial en función de la evangelización. En este contexto, hemos propuesto algunas cuestiones fundamentales: la teología está al servicio de la evangelización; la reflexión teológica se realiza en el interior de la Iglesia; la valoración del Cardenal Ratzinger respecto a la teología de Gutiérrez; y el énfasis del Papa Francisco en la incorporación de otras ciencias al pensamiento teológico.

En segundo lugar, hemos considerado las dificultades inherentes de sostener las ideas liberadoras. Por un lado, hemos destacado el respaldo del Papa Juan Pablo II a la teología de la liberación, incentivando a la reflexión teológica de los teólogos liberadores. Por otro lado, hemos señalado las diversas situaciones de injusticia y violencia que a menudo surgen al sostener posturas que desafían a los poderes dominantes.

El análisis de las obras más relevantes de Gustavo Gutiérrez nos permitió ingresar en su teología. Hemos podido estudiar los tres ejes fundamentales de su desarrollo teológico, a saber: el método y la espiritualidad de la liberación, la irrupción de los pobres en la historia y el anuncio del Reino de vida. Nuestro propósito consistió en desentrañar la profundidad, los matices y el contorno de la salvación como liberación para poder ponderar los aportes soteriológicos de la teología de Gutiérrez.

A continuación, exponemos las conclusiones generales de nuestra investigación, a modo de balance general sobre la obra teológica y soteriológica de Gutiérrez.

CONCLUSIONES GENERALES

Concluimos nuestra investigación con una profunda satisfacción, por la oportunidad de explorar, desde una perspectiva soteriológica, la teología de Gustavo Gutiérrez. Sin pretender reiterar las síntesis de cada sección de nuestro trabajo, procedemos a exponer las conclusiones generales, reflexionando sobre los objetivos planteados para ofrecer nuestra perspectiva integral.

Desde el inicio, planteamos que la salvación abarca a la totalidad de la persona en su situación vital y de manera integral. Concluimos que, en definitiva, la salvación ofrecida por Jesucristo mediante su resurrección se concreta como un proceso de liberación total. Esta conclusión se deriva de los sólidos aportes en materia soteriológica que brinda la teología de la liberación, sistematizada por el teólogo peruano, el Padre Gustavo Gutiérrez.

A lo largo de nuestra investigación, confirmamos que la teología de Gutiérrez es, en esencia, una auténtica soteriología. En consonancia con nuestro primer objetivo general, identificamos, desarrollamos y expusimos el significativo aporte salvífico que la teología de la liberación de Gutiérrez ha representado para el desarrollo del pensamiento y la reflexión soteriológica de la Iglesia en estos últimos 50 años, especialmente desde el Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II ofreció una nueva y más profunda comprensión de la salvación al definir a la Iglesia no en función de sí misma, sino en relación con su misión con la humanidad, destacándola como “sacramento universal de salvación”. En el contexto de la reflexión teológica latinoamericana, esta categoría de los Padres conciliares fundamentó tanto la salvación en una única historia salvífica como la praxis liberadora que emergía. Concebir la historia dentro del horizonte salvífico permitió abarcar una salvación verdaderamente integral, considerando todas las dimensiones de la persona, tanto su trascendencia como su inmanencia. De este modo se resolvió el antiguo conflicto del dualismo en la historia de salvación, propiciando un proceso liberador en la historia, en tensión hacia la consumación escatológica con la instauración definitiva del Reino. Así, cumplimos nuestro segundo objetivo general, consistente en explicitar y mostrar cómo la salvación de Jesucristo, desde la perspectiva de Gutiérrez, implica un proceso histórico de liberación que comprende integralmente todas las facetas y los aspectos de la realidad humana.

La genialidad de Gutiérrez marcó una revolución en la Iglesia, iniciando en América Latina una reflexión teológica sobre la salvación orientada hacia la liberación integral del ser humano, en tres órdenes fundamentales: pobreza, esclavitud ética y pecado. Estas tres realidades, intrínsecamente relacionadas, operan ante cualquier fenómeno liberador. No se puede liberar una sin actuar simultáneamente sobre las otras dos.

Para lograr comprender plenamente esta teología, fue necesario entender el contexto vital desde el cual surgió. El punto de partida vital y existencial es que los pobres dejen de serlo, lo que implica que hombres, mujeres y niños que carecen de alimento, vivienda y vestimenta puedan disfrutar de los mismos derechos que cualquier ser humano, desplegando su vida y potencialidades. Este fenómeno de la pobreza tiene causas específicas y reversibles, y en Latinoamérica, pobreza significaba muerte. La intervención pastoral ante esta compleja realidad no consistía prioritariamente en enseñar a rezar, sino en satisfacer primero el hambre material de los más pobres, para luego atender su hambre espiritual. Esta comparación ilustra la practicidad de esta teología, que reflexiona sobre las diferentes formas en que los cristianos y los teólogos de la liberación denuncian las causas de la pobreza, buscando revertir esta situación existencial.

Ante la compleja realidad de la pobreza, la primera gran intuición de Gutiérrez fue desarrollar un método teológico innovador que ofreciera una respuesta adecuada, no la única, pero sí necesaria. Los pobres, concretos y reales, que irrumpieron en la historia, se convirtieron en el fundamento y la razón de ser de la teología de la liberación, constituyendo la gran obsesión de Gutiérrez por hacer algo por su liberación.

Frente a este fenómeno, nuestro autor parte de la lectura de la realidad y ofrece una definición, que ha generado un impacto significativo en las corrientes teológicas tradicionales, europeas y clásicas: la teología es una reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe. Con esta definición, no sólo identificó un método teológico propio latinoamericano,⁴⁹⁷ sino que también vinculó a la teología con la realización histórica de la liberación. Consideramos esta apreciación relevante, ya que la liberación no se limitó únicamente a los pobres –primeros destinatarios y posteriormente agentes liberadores–, sino que también incluyó a los ricos y opresores, susceptibles de ser liberados de la ambición, del prestigio y del poder. Incluso la liberación recayó sobre la misma ciencia teológica, la cual, con frecuencia, partía de abstracciones, desconociendo la realidad

⁴⁹⁷ Cf. Gutiérrez, *Teología...*, 72.

circundante y convirtiéndose en elucubraciones acabadas que no evangelizan ni salvan (cf. *EG* 133).

La teología latinoamericana, especialmente la desarrollada por Gustavo Gutiérrez, resonó en los documentos finales de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla, que incorporaron diversos aspectos de la reflexión de la teología de la liberación. Su teología recibió orientaciones y correcciones desde el Magisterio de la Iglesia, plasmadas en las Instrucciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*. La humildad del autor y su convicción de que el quehacer teológico se realiza *in ecclesia*, lo llevaron a reformular sus planteamientos, tales como el tránsito de la lucha de clases al conflicto social.

Hoy, la teología en general, ha asumido eclesialmente ciertas expresiones de la teología de la liberación, como “pecado estructural” y “opción preferencial por los pobres”. Esta última, continuó generando desarrollos teológicos e incluso se materializó como una opción de vida por parte de muchos cristianos –presbíteros, laicas y laicos– en toda Latinoamérica.⁴⁹⁸ Queremos destacar también que esta expresión fue utilizada por el Papa Francisco en su primera Exhortación apostólica, ocupando un lugar preponderante en *Evangelii Gaudium* (cf. *EG* 198-199). Es conocida la preferencia del Sumo Pontífice por los excluidos y marginados –como la opción de Jesús por los últimos–, a quienes frecuentemente llama los descartados de la sociedad.⁴⁹⁹

El método teológico de Gutiérrez se articula en un acto primero y en un acto segundo, lo que podría sugerir que su metodología es ascendente, ya que parte de la realidad concreta. Sin embargo, hemos comprobado que la reflexión teológica derivada de la contemplación de los hechos históricos tiene un sentido unívoco, culminando con la transformación de esa misma realidad. Gutiérrez realiza teología desde una praxis transformadora de la realidad iluminada por la fe. Por consiguiente, existe una relación dialéctica tanto ascendente como descendente en el método teológico empleado por el autor peruano.

⁴⁹⁸ “El anillo de *tucum* es un símbolo utilizado por quienes creen en el compromiso preferencial de las Iglesias con los pobres”. Cf. Diócesis de Piracicaba, «El anillo de *tucum* es símbolo de la “Iglesia de los pobres”», *Pastoral da Juventude*, acceso el 27 de agosto de 2024, <https://pjpira.wordpress.com/2009/10/13/anel-de-tucum/>.

⁴⁹⁹ “Su forma de hablar de los «descartados» ayuda a comprender que la pobreza tiene causas estructurales que dependen del sistema capitalista. «Pobre» no es lo mismo que «descartado». Yo diría que «pobre» es una categoría neutra y que «descartado» implica una crítica social”. Cf. Teresa Forcades, «De parte de los descartados», *L'Osservatore Romano*, acceso el 26 de julio de 2024, <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2023-09/dcm-008/de-parte-de-los-descartados.html>.

La teología de Gutiérrez está intrínsecamente ligada a su espiritualidad, ya que viabiliza la experiencia liberadora en un modo de vida evangélico. Destacamos que la espiritualidad de la liberación favorece fundamentalmente el encuentro con Cristo mediado por el más pobre. Este camino espiritual responde a la manera y el modo de ser cristianos. Debido a la novedad del método teológico, la espiritualidad también se constituye en una nueva manera de vivir la vida cristiana.

La perspectiva de la teología de la liberación sobre el ser humano es integral. La cristología soteriológica de Gutiérrez adopta una mirada antropológica que toca todos los aspectos del hombre, desde un enfoque integral. No sólo su aspecto espiritual, acentuado por las teologías clásicas, sino todo su ser en la historia,⁵⁰⁰ más concretamente su ser en la historia de salvación. Desde este enfoque, se vislumbra la coparticipación del ser humano en su propio proceso de redención. Gutiérrez destaca el “papel liberador y protagonista del hombre, señor de la creación y copartícipe de su propia salvación”.⁵⁰¹ Añadimos que este proceso de salvación, en el que intervienen las personas, también incide en la liberación de la sociedad en general, de hombres y mujeres en plural.

La teología de la liberación es profundamente comunitaria, tanto en su forma de elaboración como en la concepción de salvación. Las CEBs son un claro ejemplo de que la reflexión teológica se produce en el seno eclesial. Con las categorías actuales en referencia al modo de producción teológica, hablaríamos de una “sinodalidad”, con el componente tanto de escucha atenta a la realidad como a la Palabra de Dios. El teólogo argentino C. M. Galli infiere que la teología argentina hunde sus raíces en la perspectiva profética de Gutiérrez, y destaca tanto el aspecto de profecía como de denuncia inherentes al método liberador; a saber: “Una teología más sinodal, sobre todo en nuestra región, pero no sólo en ella, sabe reunir en el caminar tanto la sabiduría contemplativa como la profecía activa”.⁵⁰²

Pero también, la teología de la liberación es comunitaria teniendo como centro a las CEBs, expresión sinodal de la Iglesia latinoamericana. En ellas, los pobres no son solamente receptores pasivos de la salvación de Jesús, sino que, por el contrario, se convierten en portadores del mensaje liberador del Reino.

⁵⁰⁰ “Ante la pregunta por el hombre, Heidegger responde que éste es un modo de ser histórico, el que es representado como un puente en la dirección del *Dasein*”. Cf. Enrique Muñoz Pérez, «Heidegger y la pregunta por el hombre». *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* II, n.º 16 (2007): 104, acceso el 23 de agosto de 2024, <https://www.redalyc.org/pdf/2911/291122943006.pdf>.

⁵⁰¹ Gutiérrez, *Teología...*, 220.

⁵⁰² Galli, *El Espíritu...*, 459.

La teología de Gutiérrez es, fundamentalmente, una reflexión sobre la praxis a la luz de la fe, enraizada profundamente en las Escrituras. Esta teología encuentra su fuente y fin en la Palabra de Dios como lo acentuó el Concilio Vaticano II, recurriendo a ella en diversos momentos de su método teológico.

En primer lugar, en la contemplación del accionar humano frente a la realidad, que constituye el primer momento del silencio, tanto el teólogo como el cristiano observan la cruda realidad desde un corazón profundamente “misericordiado”.⁵⁰³ Lo cual es posible por el contacto asiduo con la Palabra celebrada en la CEBs. Al mismo tiempo, analizan esa realidad utilizando métodos de aproximación propios de las ciencias sociales y otras disciplinas.

En el segundo momento, el de la reflexión propiamente dicha, la Escritura vuelve a ocupar un lugar central, iluminando con la fe la realidad contemplada para reflexionarla teológicamente y, en definitiva, transformarla. Un discípulo de Gutiérrez, lo expresa de esta manera: “La fuerza de la palabra de Dios es la fuerza de la acción humana”.⁵⁰⁴

Con respecto a la historia, apoyamos la perspectiva de Gutiérrez de que para hacer teología es necesario partir de la historia, enmarcando la reflexión teológica en una hermenéutica histórico–salvífica. Así, la salvación de Jesucristo, aunque no se reduce a hechos políticos ni a realizaciones sociales, se manifiesta, se expresa y se inicia en realizaciones históricas y políticas liberadoras.

El conflicto histórico relacionado a la lucha entre clases sociales en los pueblos latinoamericanos es un fenómeno de una vastedad y complejidad inusitado. La proclamación del Reino de vida debe abarcar toda la realidad de la creación, incluso las situaciones dolorosas de quienes luchan por liberarse de la opresión ejercida por aquellos que detentan el poder hegemónico. Frente a esta desafiante realidad, la teología de la liberación desarrolla su reflexión teológica centrada en la situación vital de los pobres, buscando ofrecer respuestas a la integralidad de la persona.

En nuestra investigación, hemos examinado la contribución de Gutiérrez ante esta compleja realidad. Sin embargo, no estamos plenamente convencidos de que la toma de

⁵⁰³ “Jesús los vuelve a levantar con la misericordia –los vuelve a levantar con la misericordia– y ellos, misericordizados, se vuelven misericordiosos. Es muy difícil ser misericordioso si uno [no] se da cuenta de ser misericordiado”. Cf. Francisco, «Homilía del Santo Padre Francisco. Iglesia de *Santo Spirito in Sassia*, Roma II Domingo de Pascua, 11 de abril de 2021», acceso el 27 de agosto de 2024, https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210411_omelia-divinamisericordia.html.

⁵⁰⁴ Bytton, «El camino del pobre, el camino de Dios. Memoria, acción y profecía», 145.

posición en apoyo, ya sea directa o indirecta, sea el único camino hacia la liberación. Nuestro cuestionamiento radica en la aceptación de la lucha o el enfrentamiento como medio legítimo, especialmente cuando es probable que dicha lucha conlleve diversas formas de violencia, ya sea psicológica, física, social, entre otras, con el fin de alcanzar la liberación.

Desde nuestra perspectiva, si entendemos la liberación como sinónimo de la salvación que ofrece Jesucristo, la reacción mediante el combate parece, en última instancia, introducir dialécticamente más conflicto, violencia y pobreza, en lugar de resolver la problemática. No obstante, reconocemos que la cuestión es sumamente compleja y que Gutiérrez, con valentía, propuso un enfoque teológico para afrontar el conflicto histórico.

La convicción fundamental de Gutiérrez, que sostiene la necesidad de superar una sociedad de clases desde una ética cristiana, permanece vigente. Esta temática continúa siendo un asunto no resuelto dentro de la teología de la liberación y requiere una reflexión continua a la luz del Evangelio y del Magisterio.

Consideramos que es imperativo establecer una nueva concepción de Iglesia para la creación de un nuevo orden de justicia y paz en América Latina. Se requiere una Iglesia profética, al servicio de la humanidad, solidaria en primer lugar con la causa de los pobres y comprometida con un renovado anuncio de la resurrección de Jesucristo, el único liberador integral de las personas en su totalidad. Aunque ser una Iglesia de los pobres implique un alto costo frente a los poderes dominantes del mundo actual, sostenemos, sin embargo, que esta tarea sinodal ya está en marcha por el Magisterio del Papa Francisco, quien declara, en continuidad con sus predecesores, lo siguiente: “quiero una Iglesia pobre para los pobres” (EG 198).⁵⁰⁵

Gracias a la vasta formación intelectual del autor, la teología de la liberación fue elaborada no sólo desde conceptos teológicos, sino con trazos de historia, recogiendo las experiencias reales de liberación vividas por muchas personas, especialmente los pobres. El lenguaje expresivo empleado por el autor confirma esta afirmación y, además, facilita una lectura diáfana de su obra, en la cual se revelan frases y expresiones llenas de matices. El empleo de contrastes, polarizaciones, estructuras complejas al modo de los autores

⁵⁰⁵ “Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia”. (EG 198).

clásicos de la literatura y la teología, revela tanto la seriedad teológica de Gutiérrez como la magnitud de su talla literaria.

En conclusión, y como síntesis personal, consideramos que la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez es una propuesta teológica sumamente válida en contextos donde los pobres irrumpen en la historia, y donde los marginados y excluidos se convierten el centro de la reflexión teológica. Esta corriente teológica ha aportado de manera significativa a la comprensión de la salvación, enfocándose en las realidades históricas y cotidianas de aquellos que viven en contextos de extrema pobreza, donde la vida misma se presenta como un desafío constante.

La reinterpretación de la salvación como un concepto dinámico ha permitido ampliar las posibilidades salvíficas. La liberación como salvación, atañe tanto a las situaciones inhumanas como la pobreza, como así también, otros fenómenos que impliquen el desafío de vivir integralmente. Como ejemplos del mundo convulsionado del siglo XXI encontramos el fenómeno inmigratorio, la situación de la mujer, la trata de personas y, también, las nuevas esclavitudes como la ludopatía y la adicción al trabajo. Todas estas problemáticas pueden recibir la salvación de Jesucristo, como proceso de liberación integral.

El marco teológico de la teología de la liberación, posibilita además, que la historia se convierta en historia de la salvación. Por tanto, la liberación ofrecida por Jesucristo no sólo es posible, sino también real en la historia, resultado de la reflexión teológica de muchos cristianos comprometidos, cuya labor ha sido sistematizada por Gutiérrez. Aunque la tarea es vasta y desafiante, la opción teocéntrica por los más pobres, así como la integración de la categoría de liberación integral dentro del concepto soteriológico de salvación, permanecen como pilares fundamentales de esta teología.

Esta investigación pretende ser una modesta contribución al universo de la producción teológica de los diversos teólogos de la liberación a nivel global. Al mismo tiempo, reconocemos las limitaciones inherentes a este estudio y la necesidad imperiosa de continuar en la ardua tarea de profundizar en los temas tratados.

Quisiera concluir esta investigación expresando mi sincero agradecimiento a mi director de tesis, Dr. Juan Bautista Duhau, por la dedicación y el empeño de acompañarme en esta tarea. A través de él, extendiendo mi gratitud a las autoridades de la Universidad Católica de Córdoba y a los evaluadores, quienes han sido un motivo claro para alcanzar las metas académicas propuestas.

Finalmente, encomiendo el trabajo realizado a María Auxiliadora y a San Juan Bosco, con la esperanza de que sirva lo elaborado en favor de los más pobres de la tierra.

Rodeo del Medio, Mendoza

18/9/2024

Bibliografía

1. Documentos y textos magisteriales

Catecismo de la Iglesia Católica. Buenos Aires–México: Lumen, 1992.

Concilio Vaticano II. «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*».

En: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: BAC, 1965.

———. «Constitución Dogmática sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*».

En: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: BAC, 1965.

———. «Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*». En: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: BAC, 1965.

———. «Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*». En: Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: BAC, 1965.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá: CELAM, 1968.

———. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. La Paz: Paulinas, 1979².

———. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida. Documento Conclusivo*, (13–31 de mayo de 2007). Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del Libro, 2007.

Congregación para la Doctrina de la Fe. Carta de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana *Placuit Deo*, (1 marzo 2018). AAS 110 (2018), 427–436. Acceso el 28 de julio de 2023. En: La Santa Sede, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>.

———. *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (6 de agosto de 1984). Instrucción sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986)*. Madrid: BAC, 1986.

- Francisco. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el Mundo Actual, (24 de noviembre 2013). Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del Libro, 2013.
- Juan Pablo II. *Carta a la Conferencia Episcopal Brasileña* (9 abr. 1986). En: Jorge Julio Mejía. «Mensaje del Papa a los Obispos brasileños». *Revista Controversia* 132, n° 1 (1986): 86–94.
- . Carta Encíclica *Laborem Exercens* sobre el trabajo humano en el 90 aniversario de la *Rerum Novarum*, (14 de septiembre 1981), AAS 73 (1981), 577–647. Acceso el 24 de junio de 2024. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
- . Carta Encíclica al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*. *Sollicitudo rei socialis*, (30 de diciembre 1987). AAS 80 (1988), 513–586. Acceso el 28 de julio de 2023. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- . Homilía del Santo Padre Juan Pablo II en el Santuario de Nuestras Señora de Zapopán, (30 de enero de 1979). Acceso el 21 de julio de 2024. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790130_messico-zapopan.html.
- Pablo VI, Carta Apostólica *Octogésima Adveniens* en ocasión del LXXX aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*, (14 de mayo 1971), AAS 63 (1971), 424–425. Acceso el 7 de agosto de 2024. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.
- . Carta Encíclica sobre el desarrollo de los Pueblos *Populorum Progressio*, (26 de marzo 1967). AAS 59, 257–299 (1967). Buenos Aires: Paulinas, 1981⁸.

2. Fuentes primarias del autor estudiado

- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- . «Praxis de liberación. Teología y anuncio». *Concilium* 96 (1974): 353–374.
- . «Los pobres en la Iglesia». *Concilium* 124 (1977): 103–109.

- . *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP, 1977.
- . «Los límites de la Teología Moderna. Un texto de Bonhoeffer». *Concilium* 145 (1979): 222–236.
- . *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca. Sígueme, 1982.
- . *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1998⁷.
- . *La verdad los hará libres. Confrontaciones*. Lima: CEP, 1986.
- . *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1988².
- . «Cómo hablar de Dios desde Ayacucho». *Revista Latinoamericana de Teología* 5, n.º 15 (1988): 233–241.
- . «¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas». *Iglesias, Pueblos y Culturas*, n.º 9 (1988): 5–22.
- . *El Dios de la Vida*. Lima: CEP, 2015³.
- . *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴.
- . «Introducción a la edición original». En *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 13–15. Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴.
- . «Mirar Lejos. Introducción a la nueva edición». En *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 17–53. Salamanca: Sígueme, 1990¹⁴.
- . «Pobres y Opción Preferencial». En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, 303–322. Madrid: Trotta, 1990.
- . *Densidad del Presente. Selección de Artículos*. Lima: CEP, 1996.
- . «Quehacer teológico y experiencia eclesial». En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, 241–256. Estella: Verbo Divino, 2001.
- . «Situación y tareas de la teología de la liberación». *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 503–524.
- . «Hablar de Dios, en América Latina, desde los socialmente insignificantes». *Revista Latinoamericana de Teología* 22, n.º 65 (2005): 103–116.
- . «La opción preferencial por el pobre en Aparecida». *Páginas* 206 (2006): 6–25.
- . «La opción por los pobres hoy». *Revista Latinoamericana de Teología* 27, n.º 80 (2010): 161–174.
- . «A los cinco años de Medellín. En *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, 35–51. Lima: CEP, 2018.

- . *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*. Lima: CEP, 2018.
- . «Medellín: Signo de Renovación». En *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, 15–33. Lima: CEP, 2018.
- . «Significado y alcance de Medellín». En *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, 65–122. Lima: CEP, 2018.

3. Obras monográficas

- Álvarez, Tomás, ed. *Santa Teresa. Obras Completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004¹³.
- Agustín de Hipona. *Obras completas de San Agustín XXIII. Sermones (3º) 117–183. Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*. Madrid: BAC, 1983.
- . *Obras de San Agustín XVII. La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 1958.
- . *Obras de San Agustín XVIII. Exposición de la Epístola a los Romanos y los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos*. Madrid: BAC, 1959.
- Auer, Johann. *Jesucristo, Salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios*. Barcelona: Herder, 1990.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Terraes, 1985.
- . *Jesucristo y la Liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- . *Teología desde el cautiverio*. Bogotá: Indo–American Press Service, 1975.
- Ellacuría, Ignacio, y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Vol. I y II. Madrid: Trotta, 1990.
- Feiner, Johannes y Magnus Löhrer, dir. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación IV/1*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Galilea, Segundo. *El sentido del Pobre*. Bogotá: Indo–American Press Service, 1978.
- Gallego, Andrés, Carmen Lora, y Pedro De Guchteneere, coord. *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*. Lima: CEP: 2021.
- Galli, Carlos María. *El Espíritu Santo y nosotros*. Bogotá, D.C.–Buenos Aires: CELAM–Ágape, 2024.

- Gómez Caffarena, José, ed. *Religión*. Madrid: Trotta, 2013.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2012.
- González de Cardedal, Olegario, Juan Martín Velasco, Javier Pikaza, Ricardo Blázquez, y Gabriel Pérez. *Introducción al Cristianismo*. Madrid: Caparrós Editores: 1994.
- Gutiérrez, Gustavo, Rubem Alves, y Hugo Assman. *Religión, ¿instrumento de liberación?* Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1972.
- Justo, Emilio J. *La salvación. Esbozo de Soteriología*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Ladaria, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Lehmann, Karl, Heinz Schürmann, Olegario González de Cardedal, y Hans Urs von Balthasar. *Teología de la Liberación. Comisión Teológica Internacional*. Madrid: BAC, 1978.
- Migne, Jacques-Paul. *Patrologiae Cursus Completus*. París: J.-P. Migne, 1844.
- . *Patrologiae Cursus Completus*. París: J.-P. Migne, 1864.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.
- Müller, Gerhard Ludwig, y Gustavo Gutiérrez. *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. Lima: CEP, 2005.
- Oliveros Maqueo, Roberto. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976)*. México DF: CRT, 1977.
- Pacho, Eulogio, ed., *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003.
- Pontificia Universidad Católica del Perú. *Gustavo Gutiérrez: Profesor emérito del Departamento Académico de Teología*. Lima: PUCP, 2004.
- Ramírez Bacca, Renzo. *Introducción a la historia de América Latina del siglo XX*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2020.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología III*. Madrid: BAC, 1990.
- Segundo, Juan Luis. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1988.
- Tertuliano, Quinto Septimio Florente. *Apología contra los Gentiles en defensa de los Cristianos*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando S.A., 1927.
- Trevijano Etcheverría, Ramón. *Patrología*. Madrid: BAC, 1994.
- Vergés, Salvador. *Jalones para una Teología de la Liberación*. Bilbao: Mensajero, 1972.

4. Artículos y contribuciones

- Alarcón, Edmundo. «La opción preferencial por los pobres y la Doctrina Social de la Iglesia». En *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, 399–420. Lima: CEP, 2018.
- Arens, Eduardo F. «Y la Palabra se hizo carne». En *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, 121–135. Lima: CEP, 2018.
- «El Informe Rockefeller». *Foro Internacional* 3(39), n.º 10 (1970): 286–344. Acceso el 27 de julio de 2024. En: <https://www.jstor.org/stable/27737566>.
- Barros, Marcelo, y José María Vigil. «Anunciaron su muerte, ¡pero está bien viva!». *Horizonte* 11, n.º 31 (2013): 1674–1677.
- Boff, Leonardo. «Recuerdos de un amigo entrañable». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 15–17. Lima: CEP, 2021.
- Bytton, Juan. «El camino del pobre, el camino de Dios. Memoria, acción y profecía». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 136–145. Lima: CEP, 2021.
- Castillo Mattasoglio, Carlos. «50 años de una carta de amor liberador». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 33–46. Lima: CEP, 2021.
- Franco, Nora, y Gustavo Gutiérrez. «La Iglesia en América Latina. De la Conquista a la Liberación». *Crisis* 43 (1986): 3–5.
- García Maestro, Juan Pablo. «El Dios que nos lleva junto al pobre. El legado teológico de Gustavo Gutiérrez». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 192–202. Lima: CEP: 2021.
- Gibbons, Michael T., ed. *The Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015.
- Iguíñez Echeverría, Javier María. «La aspiración a la libertad. Gutiérrez, Arendt y la peculiaridad latinoamericana». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 342–353. Lima: CEP: 2021.
- Ladaria, Luis F., «Presentación de la Carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana». Acceso el 4 de septiembre de 2024. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-

- ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180301_presentazione-placuit-deo_sp.html.
- Libanio, João Batista. «Teologia em revisão crítica». *Horizonte* 11, n.º 32 (2013): 1328–1356.
- Luque Nadal, Lucía. «Aspectos fraseológicos y culturales de los co-compuestos o binomios léxicos». *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics*, n.º 19 (2017): 149–204.
- Madrigal Terrazas, Jesús Santiago. «Aproximación a la Soteriología del Concilio Vaticano II». *Almerienses* XI, n.º 2 (2018): 211–242.
- Mesa Posada, Carlos Augusto. «Medellín 1968». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 416–421.
- Morales, Darío Martínez. «Camilo Torres Restrepo, cristianismo y violencia». *Theologica Xaveriana* 61 (2011): 131–168.
- Muñoz Pérez, Enrique. «Heidegger y la pregunta por el hombre». *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* II, n.º 16 (2007): 91–105.
- Oliveros Maqueo, Roberto. «Historia de la Teología de la Liberación». En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, 17–49. Madrid: Trotta, 1990.
- Pérez, Isidro. «La teología de la liberación: Una nueva forma de teología en la Iglesia». *Theológica Xaveriana* 40 (1976): 311–321.
- Quiroz Magaña, Álvaro. «Eclesiología en la teología de la liberación». En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, 253–272. Madrid: Trotta, 1990.
- Ratzinger, Joseph. *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI. Una conversación con Peter Seewald*. Madrid: Palabra, 2023.
- Sánchez Fideli, Amparo. «Progreso temporal y salvación cristiana en el Concilio Vaticano II y en el Magisterio de la Iglesia hasta 1986». Extracto de la tesis doctoral. Universidad de Navarra, 1993.
- Scannone, Juan Carlos. «Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano». En *Religión*, editado por José Gómez Caffarena, 93–105. Madrid: Trotta, 2013.
- Semmelroth, Otto. «La Iglesia como Sacramento de Salvación». En *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación IV/I*, 321–369. Madrid: Cristiandad, 1973.

- Sobrino, Jon. «El Vaticano y la Teología de la Liberación». *Carta a las Iglesias, Desde el Salvador* 75 (1984).
- Tamayo, Juan José. «Recepción en Europa de la teología de la liberación». En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, 51–77. Madrid: Trotta, 1990.
- Vázquez y del Árbol, Esther Inmaculada. «Binomios, trinomios y tetranomios cuasi sinónimos en los poderes notariales digitales británicos y norteamericanos: análisis y propuesta de traducción». *Revista de Llengua i Dret*, n.º 61 (2014): 26–46.
- Vela, Jesús Andrés. «Elementos metodológicos en la Teología de la Liberación». *Theologica Xaveriana* 86/87 (1988): 105–133.
- Zea, Virgilio. «Cristología y Soteriología en la Teología Latinoamericana». *Theologica Xaveriana* 54 (1980): 17–49.
- Zegarra, Raúl. «La revolución prudente. Una aproximación a la propuesta de cambio social de la teología de la liberación». En *Memoria, presencia y futuro. A los 50 años de la Teología de la liberación*, 541–554. Lima: CEP: 2021.

5. Sitios Web

- Biblioteca Virtual Cervantes. «El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha». Acceso el 15 de septiembre de 2024. En: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-ingenioso-hidalgo-don-quijote-de-la-mancha-6/html/05f86699-4b53-4d9b-8ab8-b40ab63fb0b3_2.html#I_12_.
- Diocese de Piracicaba, Pastoral da Juventude. «El anillo de tucum es símbolo de la “Iglesia de los pobres”». Acceso el 27 de agosto de 2024. En: <https://ppira.wordpress.com/2009/10/13/anel-de-tucum/>.
- Folger Shakespeare Library. «Hamlet». Acceso el 15 de septiembre de 2024. En: <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/hamlet/read/3/1/>.
- Francisco. «Homilía del Santo Padre Francisco. Iglesia de *Santo Spirito in Sassia*, Roma, II Domingo de Pascua, 11 de abril de 2021». Acceso el 27 de agosto de 2024. En: La Santa Sede, https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210411_omelia-divinamisericordia.html.
- Pontificia Universidad Católica Argentina. «Sobre el Observatorio de la Deuda Social

Argentina». Acceso el 13 de julio de 2024. En: <https://uca.edu.ar/es/observatorio-de-la-deuda-social-argentina/sobre-el-observatorio>.

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española. 23.^a ed., [versión 23.7 en línea]. Acceso el 11 de septiembre de 2024. En: <https://dle.rae.es>.

Teresa Forcades. «De parte de los descartados». Acceso el 26 de julio de 2024. En: L'Osservatore Romano, <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2023-09/dcm-008/de-parte-de-los-descartados.html>.