

Gustavo Gutiérrez: por una liberación cristiana

JOSEP VIVES
Sant Cugat del Vallés
(Barcelona).

Gustavo Gutiérrez es uno de los teólogos que más se ha preocupado por reflexionar y explicitar el sentido, los fundamentos y condicionamientos de una teología cristiana de la liberación. La lectura de sus escritos pone en evidencia que para él el punto focal de sus reflexiones se halla en la "praxis de la liberación" que viene exigida por la misma fe en el Dios liberador y por la fidelidad al mensaje de Jesucristo acerca del reino de Dios.

La reciente Instrucción de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe reprueba a los teólogos que sostendrían que la "praxis revolucionaria" se convierte en "supremo criterio de verdad teológica" (Instr. X,3). Pensamos que una lectura desapasionada de los escritos de Gustavo Gutiérrez en su totalidad nos lleva a poder afirmar que, a pesar de su insistencia sobre la praxis como criterio teológico, no se trata para el autor de que la fe haya de someterse a los criterios de una praxis histórica y revolucionaria de suyo ajena a ella (como parece temer la Sagrada Congregación), sino, al contrario, de que la mis-



ma fe se verifica y autentifica por una praxis liberadora cristiana que le es intrínseca y esencial. No se trata de someter la fe a criterios extrínsecos a ella misma (por ejemplo una determinada concepción, marxista o no, de la praxis histórica), sino de salvaguardar la autenticidad e integridad de la fe, comprobando —según la frase evangélica— si produce aquellos "frutos" de liberación que Dios ha prometido y que ella misma exige. Ni se trata de sustituir la ortodoxia por la ortopraxis; pero sí de reconocer, con el mismo evangelio, la necesaria complementariedad de ambos aspectos que llegan a formar un criterio único, porque es la ortodoxia de la fe la que nos dice que ésta ha de "hacerse efectiva en la caridad" (Gal. 5,6), mientras que una supuesta ortodoxia que nos deriva en exigencia efectiva y eficaz de caridad (¡el mínimo de la cual es la justicia!) se hace sospechosa de ser no sólo formal y vacía, sino perniciosamente alientante.

Intentaremos señalar los que parecen ser los principales núcleos o tesis del pensamiento teológico de Gustavo Gutiérrez, mostrando cómo se

expresa en ellos una auténtica praxis de liberación cristiana nacida de la fe, y no otra forma de supuesta liberación marxista, a la que la fe tendría que someterse. Y ante todo hemos de aceptar como válida y sincera la profesión con que comienza el más importante de sus libros:

No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas... ni de forjar una teología de la que se "deduzca" una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor de pensar nuestra fe de hacer más pleno nuestro amor. (T.L.15)*.

1. La fe cristiana no es sólo una aceptación nacional de verdades reveladas; es una adhesión y entrega total al Dios vivo como Señor de todo y Padre de todos, que se manifiesta en una praxis y un compromiso de caridad con Dios y con los demás.

Se ha operado un fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás... Ese es el fundamento de la praxis del cristiano, de su presencia activa en la historia. Para la Biblia la fe es la respuesta total del hombre a Dios

N.B. Abreviamos de la manera siguiente:

G.G.: Gustavo Gutiérrez. *Sagrada Congregación Instr.: Instrucción de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación.*

T.L.: G.G. *Teología de la Liberación. Perspectivas.* Salamanca: Sígueme, 1972.

F.H.: G.G. *La fuerza histórica de los pobres.* Salamanca: Sígueme, 1982.

que salva por amor. En esta perspectiva, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia, no de la simple afirmación —y casi recitación— de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida (T.L. 27).

Una nota a este pasaje lo apoya con referencia a autores bien clásicos, como J. Mouroux, B. Häring, J. Ratzinger y C. Spicq.

Una relectura del evangelio se impone. Y en ella se redescubrirá algo tradicional, auténticamente tradicional (y tal vez por esto olvidado por "tradiciones más recientes"): la verdad evangélica se hace. Hay que obrar la verdad, nos dice S. Juan: y es que esa verdad es amor. Vivir el amor es afirmar a Dios. Creer en Dios no es limitarse a sostener su existencia; creer en Dios es comprometer su vida con El y con todos los hombres. Tener fe es salir de uno mismo y darse a Dios y a los otros. La fe opera por la caridad, nos precisa S. Pablo (F.H. 79).

Sólo desde el nivel de la práctica, desde el gesto, se comprende el anuncio por la palabra. En el gesto nuestra fe se hace verdad, no sólo para los demás, sino también para nosotros mismos. Actuando como cristianos nos hacemos cristianos... Sin el gesto, el anuncio de la palabra es algo vacío, sin sustento... Sin la palabra el gesto es susceptible de interpretaciones variadas... La relación gesto-palabra es, sin embargo, asimétrica; lo que cuenta fundamentalmente es el gesto. Además esta distinción no debe ser enduccionada: ella sirve solamente para

decir mejor la complejidad de una realidad (F.H. 28).

2. El pecado es una ruptura de la comunión con el Señor y con los demás hombres, que tiene consecuencias sociopolíticas: explotación, marginación, violencia. La salvación es un don de Dios que nos perdona y nos interpela a la conversión y a la liberación del mismo pecado y de sus consecuencias. La acogida eficaz de la salvación ha de generar una praxis de restablecimiento de comunión efectiva entre los hombres y de liberación tanto del pecado mismo como de sus consecuencias sociopolíticas (explotación, etc.).

Cristo nos ha liberado para que gocemos de la libertad (Gal. 5,1)... el pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres... La libertad a la que somos llamados supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él; se basa en la abertura a los otros. La plenitud de la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y con los demás hombres (T.L. 66-67).

Una situación de injusticia no es una casualidad, no es algo marcado por un sino fatal: hay detrás de ella una responsabilidad humana... Estamos lejos del optimismo ingenuo que no da al pecado el lugar que le corresponde... Pero no se trata, en la perspectiva liberadora, del pecado individual, privado e intimista, afirmado justo lo necesario para necesitar una

redención "espiritualista" que no cuestiona el orden en que vivimos. Se trata del pecado como hecho social e histórico, ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior, personal (T.L. 236-7).

3. La teología, como inteligencia de la fe en el sentido más pleno posible, además de sus funciones tradicionales como "sabiduría" que extrae de la fe principios de vida concreta, y como "saber racional" que articula los contenidos de la misma fe (cf. T.L. 22 sigs.), ha de tener hoy particularmente una "función de reflexión crítica" de la praxis liberadora a la luz de la palabra de Dios, que garantice la eficacia de esta praxis según las posibilidades concretas que se dan en cada época y situación, pero también la autenticidad de la misma según las exigencias de la fe: Esta es particularmente la función que debiera desempeñar una teología de la liberación.

La teología se presenta como una hermenéutica de la esperanza en el Señor, que los pobres viven en el corazón de la lucha histórica. La teología no es un saber que se cierra sobre sí mismo; su coherencia no está al nivel del discurso. No es un discurso acabado, se abre a la práctica que interpreta y desde allí a la historia en la que tendrán lugar nuevas e inesperadas prácticas de una fe que opera por la caridad (Gal, 5,6). Estas prácticas afirman la esperanza de que otro mundo es posible, que el reino de Dios, reino de amor y

justicia, está ya en obra. Cristo es la clave de toda interpretación de la fe (F.H. 128).

Por su predicación del mensaje evangélico, por sus sacramentos, por la caridad de sus miembros, la Iglesia acoge y anuncia el don del reino de Dios en el corazón de la historia humana. La comunidad cristiana profesa una "fe que opera por la caridad." Ella es —debe ser— caridad eficaz, acción compromiso al servicio de los hombres. La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo (T.L. 35).

4. La T.L., bajo la palabra de Dios, ha de pedir a los cristianos que tomen parte en el proceso de liberación del pecado y de sus consecuencias sociopolíticas, aun a niveles estructurales, en la forma que en cada época y situación sea realmente más eficaz. Ello llevará a tomar opciones sociales y políticas realizadas según la autonomía propia de estos campos, aunque sometidas al juicio crítico de la teología y de la palabra de Dios en lo que toca a la autenticidad de la liberación que ofrecen. Bajo este aspecto, la T.L. ni ha de constituirse como "ideología justificadora" de una opción concreta, ni tampoco puede pretender un apoliticismo o neutralidad que diera a entender que todas las opciones políticas son igualmente aceptables. La T.L. juzga todas las opciones políticas de acuerdo con su posible contribución a la liberación total querida por Dios: sabiendo que dicha liberación total ya no es algo meramente político, sino que se alcanza, por don de Dios en la transformación del corazón del hombre por

la gracia.

La liberación de Cristo no se reduce a la liberación política, pero se da en hechos históricos liberadores. No es posible saltar esas mediaciones. De otro lado, la liberación política no es un mesianismo religioso: tiene su autonomía y sus leyes... No se trata, pues, de fáciles y empobrecedoras ecuaciones o de reducciones simplistas y distorsionadoras, de lo uno a lo otro, sino de una iluminación y de exigencias recíprocas y fecundas (F.H. 85).

El trabajo teológico supone examinar críticamente las formas como se ha traducido a lo largo de la historia, y como no se traduce hoy, la vivencia de la fe en la práctica política de los cristianos. De otro modo permaneceremos a un nivel abstracto e histórico (F.H. 87).

¿Reduccionismo político?

¿Estamos ante un reduccionismo político del evangelio?... Sí en quienes quieren neutralizar la liberación de Cristo, reduciéndola a un plano religioso tangencial al mundo concreto de los hombres; no es en aquellos para los que la salvación de Cristo es tan total y radical que nada escapa a ella. Pero sólo se comprende en toda su profundidad cuando se sabe que esta liberación conduce esta misma historia más allá de ella misma, a una plenitud que está fuera del alcance de toda previsión y de todo quehacer humano (F.H. 91).

Afirmar una relación directa e indirecta entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle

a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusionsismos, que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica (T.L. 316).

De otro lado, afirmar que la fe y la acción política no tienen nada que decirse, es sostener que se mueven en planos yuxtapuestos sin relación entre ellos. Partiendo de esta aseveración, o habrá que hacer acrobacias verbales para mostrar ¡sin poder lograrlo! cómo la fe debe concretarse en el compromiso por una sociedad más justa, o la fe termina coexistiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política (T.L. 316).

5. La fe nunca puede inducir de por sí a la violencia. Sin embargo, en un mundo estructurado, como consecuencia del pecado, sobre la violencia institucionalizada y sobre la agresión injusta de los poderosos contra los débiles en su esfuerzo de justa defensa contra la agresión injusta. Permanecer neutral en esta situación sería faltar a la caridad con el débil y mostrarse cómplice (al menos por omisión) con la injusticia del poderoso. En este sentido puede decirse que el cristiano no puede permanecer neutral ante la lucha de clases, que él ni induce ni promueve, pero que encuentra en el mundo como un **hecho** que es consecuencia, en primer lugar, del pecado de agresión injusta de los poderosos. De ninguna

manera atañe a G.G. lo que se dice en la Instrucción IX, 2-3 acerca de la lucha de clases. G.G. no defiende la **teoría** de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia, sino que habla de que la lucha de clases es un hecho, debido al pecado y en sí indeseable —que por esto ha de ser superado por una auténtica liberación—, ante la cual el cristiano no puede permanecer neutral sin hacerse cómplice del mismo pecado que la provoca. Un supuesto respeto a la persona del agresor injusto implicaría una falta de respeto al derecho prevalente de la persona injustamente agredida.

El que habla de lucha de clases no la "propugna" —como se oye decir— en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad; lo que hace es comprobar un hecho, y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él. Y no hay nada más macizo que un hecho. 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. Paradójicamente, lo que los grupos dominantes llaman "propugnar" la lucha de clases es, en realidad, la expresión de la voluntad de abolir, las causas que la desencadenan... construir una sociedad socialista más justa, libre y humana, y no una sociedad de conciliación y de igualdad aparente y falaz (T.L. 355).

En la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios comparar la **violencia Injusta** de los opresores ...con la **Justa violencia** de los oprimidos que se ven obligados

a recurrir a ella para lograr su liberación. Teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como una situación de pecado, pues, como se dijo en Medellín (Paz. 71), allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún un rechazo del Señor mismo (T.L. 150).

6. Por todo esto hay que decir que la salvación, aunque don de Dios, interpela al hombre en su historia humana y se traduce en la incoación de su liberación ya en su condición humana. En este sentido puede decirse que **no hay dos historias**, una de salvación y otra profana, como si Dios operara la salvación del hombre en un ámbito distinto del de la historia humana. Dios quiere salvar al hombre, liberándolo de su pecado y de las consecuencias del mismo, ya en su historia humana. Pero esto no es afirmar el inmanentismo historicista por el que se reduciría la salvación al mismo movimiento de la historia. La salvación cristiana no se reduce al proceso inmanente de la historia, pero tampoco se da fuera de este proceso. Porque, no se da de hecho una **natura pura** distinta de la **natura elevada**, ni una vocación natural adecuadamente distinta de la vocación sobrenatural a la filiación, ni liberación auténticamente humana que no sea salvífica. En este sentido se rechazan los dualismos antropológicos e históricos, como se explica en T.L. 102 y siguientes.

La teología de la liberación es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy ...No hay dos

historias, una de filiación y otra de la fraternidad, una en la que nos hacemos hijos de Dios y otra en la que nos hacemos hermanos entre nosotros. Esto es lo que el término liberación quiere hacer presente (F.H. 85).

La expresión "no hay más que una sola historia," puede ser entendida como consecuencia de un reduccionismo marxista que niega toda dimensión sobrenatural de la realidad, o puede ser entendida como resultado de la encarnación. Una tal ambigüedad es intrínseca y necesaria al lenguaje teológico cristiano. La expresión "salvación de la carne" pudo ser entendida en los primeros tiempos como una eliminación del espíritu. Pero la Iglesia nunca rechazó por eso aquella expresión porque esto habría sido caer en un dualismo gnóstico. Se limitó a explicar que la "salvación de la carne" consistía en su "posesión por el Espíritu de Dios" —San Ireneo.

Hay quienes acusan a G.G. de interpretar la expresión "una sola historia" en el sentido marxista y reduccionista. Sin embargo, cuando el propio G.G. enmarca el tema (T.L. 102-109) no se encuentra en sus páginas ni una sola nota o referencia a autores marxistas. Los únicos citados son Alfaro (inmanencia y trascendencia de lo sobrenatural), Tomás y Cayetano (deseo natural de la visión sobrenatural), Maréchal, Blondel, Malevez, K. Rahner (existencial sobrenatural), etc. Esta es una evidencia hermenéutica de que G.G. se sitúa en la corriente teológica anterior a él, que afirmaba que, como consecuencia del hecho de la encarnación y de la potencialidad universal de este hecho (citada en GS 22: *Ipse enim Fillus Dei, incarnatione sua, cum omni homine quodammodo*

Se univit, toda la historia está puesta en relación con Dios. El tema de la "única historia" es parafraseado como "vocación única a la salvación para todos los hombres" (T.L. 102). Por las dimensiones universales de la encarnación, el Espíritu no ha sido derramado sólo sobre una porción de lo creado, sino "sobre toda carne", y esto lleva a G.G. a escribir que "el redescubrimiento de esta convocación única a la salvación... reafirma la posibilidad de la presencia de la gracia —es decir de la aceptación de una relación personal con el Señor— en todos los hombres, sean o no conscientes de ello" (T.L. 106).

Entendida así, como él mismo la expone, G.G. afirma expresamente que la tesis de la única historia "significa reencontrar el señorío universal de Cristo en quien todo subsiste y todo ha sido salvado" (T.L. 107-108). Recharla equivaldría, por tanto, a negar ese señorío universal de Cristo.

Pero la afirmación de la única historia no significa para G.G. que la historia y la construcción de una sociedad justa en ella equivalgan al reino de Dios. Aquí G.G. mantiene el esquema calcedónico, según el cual, la afirmación de la única **hyposthesis** en Jesús no significa una confusión de las naturalezas. La "única historia" no deja de ser por ello historia de "salvación y de liberación." Lo que G.G. afirma de forma bien matizada es que la construcción de la sociedad justa "tiene valor de aceptación del reino" o que "participar en el proceso de liberación del hombre es ya en cierto modo obra salvadora" (T.L. 108).

Las palabras subrayadas son decisivas: lo que se afirma "en cierto modo" no se identifica formalmente.

G.G. se muestra aquí fiel al esquema de la teología clásica, cuando afirmaba que la fe era una **inchoatio visionis**. Esta frase nunca pretendió afirmar que la fe era lo mismo que la visión beatífica y que no había más que un solo conocimiento de Dios. Sería calumnioso acusarla de ello. Lo único que afirma ese **theologumenon** de la Schola es que hay una relación intrínseca, que la fe tiene "valor de aceptación" de la **visio** concedida por Dios. G.G. no hace más que ampliar este esquema **del campo del conocimiento al de la acción** del hombre. Ampliación que es legítima puesto que el don de Dios se dirige a la **totalidad** del hombre y no sólo a su inteligencia.

Pero hay todavía más: el propio G.G. reconoce que esta valoración cristiana de toda la historia humana "no está exenta de reinterpretaciones abusivas y que no siempre se exponen con suficiente rigor" (T.L. 108). Y al hacer esta matización cita un largo párrafo de Urs von Balthasar al que califica como escrito "con ironía pero no sin perspicacia" (ibid.).

7. **Conclusión.** Tomada en su conjunto, la teología de G.G. no sólo es fiel a la revelación cristiana, sino que tiene el mérito de haber puesto de relieve la exigencia de compromiso liberador eficaz que brota de la esencia misma de la fe —y no de fuentes extrañas— como compromiso con Dios y con los demás hombres. Inevitablemente pueden encontrarse acá o allá expresiones menos matizadas o ambiguas, susceptibles de interpretaciones discutibles. Pero tales expresiones han de entenderse en la orientación general —plenamente cristiana— del pensamiento de su autor, y no —como se ha hecho a veces— separándolas de

su contexto y endureciéndolas para poder condenarlas.

En particular, nos parece en principio correcta la proposición de que el compromiso liberador, para ser eficaz, no ha de rehuir bajar hasta el compromiso político concreto. Lo cual no implica que pueda ya decirse que determinada opción política concreta, y sólo ella, viene exigida por la fe y como avalada por ella. Este es un punto que G.G. no ha dejado de remarcar varias veces, y que debieran tener en cuenta los que temen que reduce el cristianismo a una ideología política. El mismo A. López Trujillo, cuando todavía no se había lanzado a una beligerancia a ultranza contra toda teología de la liberación, reconocía que no se podía acusar claramente a G.G. en este aspecto (Cf. López Trujillo, *Théologie Liberatrice*. Paris: Téqui, 1983, reproduciendo una conferencia tenida al CELAM en Bogotá en noviembre de 1973. En el mismo sentido J. van Nezuwenhove, "La Théologie de la liberation," *Lumen Vitae* 28 (1973).

El mérito de la T.L. consiste en destruir la imagen de una fe ligada a un orden social injusto, pero corre el peligro de pagar el alto precio de convertirse en una "ideología cristiana revolucionaria." Bien acogida en ciertos grupos de cristianos, que daban sus primeros pasos en su inserción en el proceso revolucionario, pronto surge su carácter restrictivo al intentar, a veces a pesar de ella y de sus iniciadores, "bautizar la revolución" (G.G. *Fe cristiana y cambio social*. Salamanca: Sigueme 1973, p. 233).

Sería ingenuo pretender que las urgencias revolucionarias que se

viven en América Latina no hagan correr el peligro de simplificar el mensaje evangélico, para hacer de él una "ideología revolucionaria" que en definitiva enmascararía la realidad... El problema existe, pero la solución no puede surgir sino de la raíz misma del asunto. De ahí donde el anuncio evangélico parezca bordear la sumersión en lo puramente histórico, debe nacer la reflexión, la espiritualidad y la nueva predicación de un mensaje cristiano encarnado —no perdido— en nuestro aquí y ahora (T.L. 350).

Particularmente ambiguo puede resultar a algunos el uso del término "socialismo" para designar la meta de la liberación total. Desgraciadamente los "socialismo reales," si han logrado alguna liberación en el terreno de las relaciones económicas de producción, lo han hecho a costa de gravísimas y nuevas opresiones en el campo de los más hondos derechos individuales y político-sociales de la persona. Es evidente que quien insiste tanto como lo hace G.G., en la liberación total, no puede proponer como meta, ni siquiera como camino, esos socialismos. Por eso hubiera sido de desear una manera de hablar que no permitiera confusiones.

Por último, es sabido cómo G.G. viene insistiendo últimamente en la necesidad de llegar, más allá de una teología de la liberación a una "espiritualidad de la liberación." Esta insistencia nos parece un claro signo de que el autor tiene el hondo convencimiento de que el compromiso liberador, aunque inevitablemente implicado en lo político, ni surge de un mero designio político, ni puede consumarse en él, sino que ha de nacer de una

espiritualidad arraigada en la fe, y ha de consumarse en una renovación total del hombre que, como realidad de gracia, ha de ser a la vez toda don de Dios y toda tarea humana.

Afirmar que toda realidad humana tiene una dimensión política, no significa de ninguna manera, como el término lo indica ya, **reducir** toda a esa dimensión (T.L. 77).

Digámoslo con claridad: la razón última de la opción preferencial por el pobre está en el Dios en quien creemos. Decimos funda-

mento último para el discípulo de Cristo: porque puede haber, y hay, otros motivos válidos: la situación del pobre de hoy, lo que el análisis de este estado de cosas puede enseñarnos, la potencialidad histórica y evangelizadora del pobre, etc. Pero finalmente la razón de la solidaridad con los pobres —con su vida y con su muerte— está anclada en nuestra fe en Dios, en el Dios de la vida. Se trata para el creyente de una opción **teocéntrica**, basada en Dios (G.G. *El Dios de la vida*. Lima, 1981, p. 87).

