

Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez

Martin Maier,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Para la teología de la liberación, la espiritualidad no es uno de tantos temas. La experiencia de lo espiritual y la dimensión espiritual de la *praxis* son, junto a su fundamental importancia para una vida cristiana, elementos igualmente sustanciales de la teología de la liberación, su metodología y sus contenidos. De ahí que toda la obra de Gustavo Gutiérrez esté atravesada vertebralmente por el tema de la espiritualidad y que el título de uno de sus libros remita al hondo pozo de que se nutre su teología. Las páginas espirituales de su obra, particularmente sus creativas reflexiones sobre textos bíblicos¹, pertenecen a lo más hermoso que ha producido la Iglesia latinoamericana en su irrupción y renacimiento, luego del concilio Vaticano II y de la asamblea de obispos de Medellín, en 1968.

Se tratará a continuación de las relaciones entre espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez.

1. La espiritualidad en la "teología de la liberación"

Desde una perspectiva teológico histórica señaló Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación*, publicado en 1971, que, en los primeros siglos de la Iglesia, la teología estuvo profundamente unida a la vida espiritual. En el siglo XIV vino la separación con efectos dañinos para ambas: para la teología y para la espiritualidad. Para Gutiérrez, la función espiritual de la teología es justamente en ella una dimensión permanente². La teología es "necesariamente espiritual y saber racional"³.

1. Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Compartir la palabra*, (San Salvador, 1998).

2. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Con una nueva introducción. "Mirar lejos", Lima, 6^{ta}. ed. (1988) p. 80.

3. *Ibid.*, p. 72.

A fines de los años sesenta, Gutiérrez diagnosticó en la Iglesia latinoamericana una crisis seria en la vida de oración personal y comunitaria de muchos cristianos comprometidos en el proceso de la liberación. Frente a eso subrayó la necesidad de la "vida contemplativa" para una auténtica vida cristiana. Se trataba, ciertamente, de una vía contemplativa totalmente nueva: "urge la elaboración de una espiritualidad de la liberación"⁴. Gutiérrez definió aquí de un modo formal y algo abstracto la espiritualidad como "una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida... La espiritualidad, en el sentido estricto y hondo del término, es el dominio del Espíritu"⁵.

El desarrollo de esta espiritualidad quedó reservado para posteriores trabajos de Gutiérrez. Sin embargo, en el texto de 1971, fundamental entonces como ahora para la teología en América Latina, se encuentran ya los rasgos sustanciales de la espiritualidad de la liberación. Característica central es la estrecha unión entre experiencia espiritual y una práctica comprometida con todo lo que es justicia. Gutiérrez se hace eco de los profetas del Antiguo Testamento, que entendieron que el conocimiento de Dios y la práctica de la justicia están íntimamente unidos: "oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los seres humanos"⁶.

Otra característica de la espiritualidad de la liberación consiste en que tiene por núcleo la conversión hacia el prójimo, ante todo hacia los pobres⁷. Gutiérrez coincide aquí con el axioma de la unidad del amor a Dios y al prójimo, formulado por Karl Rahner⁸ y fundamentado cristológicamente en la identificación de Jesús con los pobres y necesitados, como se muestra en el capítulo 25 del evangelio de Mateo sobre el juicio final⁹. Finalmente, en cuanto metodología, la teología es entendida como "el acto segundo" con respecto a la acción y al compromiso de servicio hacia los seres humanos. "Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo"¹⁰.

2. Nuestro método es "nuestra espiritualidad"

En su libro *Beber en su propio pozo*, de 1983 (cuyo subtítulo *En el itinerario espiritual de un pueblo*) que bien puede entenderse como "espiritualidad de la liberación", desarrolla Gutiérrez su concepción de las dimensiones de lo espiritual en la vida cristiana y en la teología. "La espiritualidad no se restringe a los

4. *Ibíd.*, p. 225.

5. *Ibíd.*, p. 312.

6. *Ibíd.*, p. 420.

7. *Ibíd.*, pp. 312s.

8. Ver K. Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo", en *Escritos de teología VI* (Madrid, 1967), pp. 271-292.

9. Ver G. Gutiérrez, "Juan de la Cruz desde América Latina", en *Densidad del presente. Selección de artículos* (Lima, 1996), p. 249.

10. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 81.

aspectos, así llamados, religiosos: la oración, el culto. No es algo sectorial, sino total. Se trata de toda la existencia humana, personal y comunitaria, que se pone en marcha. Es un estilo de vida que da unidad profunda a nuestro orar, pensar y actuar"¹¹. De acuerdo a esta rica concepción de la espiritualidad, una auténtica teología es también teología espiritual: "La firmeza y el aliento de una reflexión teológica está precisamente en la experiencia espiritual que la respalda. Esa vivencia es ante todo un encuentro profundo con el Señor y su voluntad"¹².

2.1. Dios como misterio

Para Gustavo Gutiérrez, la teología comienza no con la palabra, sino con el silencio: "La teología será un hablar constantemente enriquecido por un callar"¹³. El silencio de la meditación y de la oración conduce a un encuentro con Dios, que se experimenta como misterio. Continuamente subraya Gutiérrez el carácter misterioso de Dios, tal como está expresado en la conocida frase de Tomás de Aquino: "de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es"¹⁴. Por eso, "todo discurso sobre la fe debe ser respetuoso del misterio que aborda"¹⁵.

La experiencia de un Dios misterioso es un obsequio libre e inmerecido de su gracia. En sentido estricto, no se puede "lograr" una experiencia de Dios, sino únicamente "recibirla": "El misterio de Dios debe ser acogido en la oración y en la solidaridad humana; es el momento del silencio y de la práctica"¹⁶. La gratuidad es así un concepto central en la teología espiritual de Gutiérrez con el cual se comunica el carácter de donación, el absoluto inmerecimiento nuestro a una entrega divina. La acusación de tendencias "pelagianas", hecha de diversos modos a la teología de la liberación, no afecta en lo más mínimo al pensamiento de Gutiérrez.

2.2. El Dios de la vida

El Dios que se revela es un Dios de la vida. La fe en el Dios de la vida adquiere una relevancia concreta y práctica para la mayoría de los latinoamericanos, cuya vida está permanentemente amenazada por "una muerte antes de tiempo". La voluntad de Dios es que los pobres tengan vida. *Gloria Dei pauper vivens* (la gloria de Dios, el pobre que vive) dijo admirablemente Monseñor Oscar Romero, reformulando la expresión de Ireneo de Lyon *gloria Dei homo vivens* (la gloria

11. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, (Lima, 3ra. ed., 1998), pp. 124s.

12. *Ibid.*, p. 61.

13. *Ibid.*, p. 203.

14. *Ibid.*, p. 203.

15. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Lima, 1986), p. 11.

16. G. Gutiérrez, "Una teología de la Liberación en el contexto del tercer milenio". en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina* (Bogotá, 1966), p. 105.

de Dios, el hombre que vive). La espiritualidad cristiana está, entonces, ante una alternativa fundamental: tiene que optar entre trabajar en el espíritu de Dios por la vida de los pobres o responsabilizarse de la muerte de los pobres. La tensión en que se encuentra la espiritualidad de la liberación no es, entonces, entre la materia y el espíritu o entre el cuerpo y el alma, sino entre la vida y la muerte. Aquí están implícitos los fundamentos teocéntricos de la opción por los pobres, basados en la fe en el Dios de la vida.

Dios se revela no sólo en la adoración callada, sino también en el encuentro con los pobres. Ellos son el lugar privilegiado de la vida espiritual, porque en ellos se ha hecho presente en la historia el Dios de Jesucristo. Las Escrituras dicen claramente que Yaveh es de manera especial el defensor de las viudas y de los huérfanos. Y el mismo Jesús se identificó con los pequeños y con los pobres. Ellos son, por eso, los que hacen posible experimentar la cercanía de Dios y el encuentro con Jesucristo. La "irrupción de los pobres" es para Gutiérrez la mediación para el encuentro con el Señor. Por eso hace de la solidaridad que se vive con los pobres, contemplación y experiencia de Dios.

La espiritualidad de la liberación tiene para Gutiérrez mucho que ver también con la fe y la religiosidad del pueblo. En este sentido, escribe: "Quizá no hay hoy en América Latina nada más impresionante y original que la forma de orar de los cristianos que pertenecen al pueblo pobre y oprimido. Lo más importante es que su espiritualidad no está separada de su práctica liberadora sino que, por el contrario, se nutre de ella"¹⁷. También de ella vive la teología de la liberación: "de escuchar al pueblo"¹⁸, y de su espiritualidad.

2.3. Teología como "acto segundo"

Sólo ahora le toca el turno a la teología: "Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios"¹⁹. De esto se sigue que "el camino para ser cristiano es el fundamento de la ruta para hacer teología. Nuestra metodología es nuestra espiritualidad (es decir, una manera de ser cristiano). La reflexión sobre el misterio de Dios sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús. Únicamente desde el caminar según el espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre hacia cada persona humana"²⁰. Hablar de Dios es para Gutiérrez solamente posible desde el terreno de la mística y de la práctica.

17. Gutiérrez, "Densidad del presente", p. 350.

18. G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* (München, 1984), p. 78.

19. Ver M. Maier, "Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?" (Diferenciación de los discursos teológicos: ¿crítica de la ideología o escuchar al pueblo?), en *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven*, R. Fornet-Betancourt (ed.) II: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen (Mainz, 1997), pp. 11-24.

20. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 16.

Con ocasión de su doctorado, en la Facultad de Teología de Lyon, en 1985, Gutiérrez destacó la importancia fundamental de la espiritualidad para su teología. Los libros y artículos publicados hasta entonces fueron presentados en lugar de una tesis. El examen doctoral de Lyon consideraba, además, una conferencia pública. En esta conferencia, Gutiérrez abordó el tema "Teología y espiritualidad", en el que resumió los objetivos centrales de su producción teológica. La idea principal es que sólo desde el terreno de la práctica y de la experiencia puede ser posible elaborar un discurso digno y auténtico sobre Dios. "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"²¹. La dimensión de la práctica incluye, para él, tanto la contemplación como el compromiso. Lugar preeminente de esta experiencia de Dios es el mundo de los pobres. Remitiéndose a Mateo 25, Gutiérrez traza una especie de círculo cristológico y hermenéutico: cuando nos volvemos hacia los pobres, encontramos a Cristo presente y escondido en ellos, y este encuentro profundiza nuestra solidaridad con ellos y la hace más auténtica. Compara también aquí el primer acto de la contemplación y de la práctica con el callar que debe preceder al discurso sobre Dios. En su espiritualidad de la liberación, Gutiérrez evita dos tendencias reduccionistas: la de una espiritualidad desconectada de la realidad y la de un modo de ser cristiano restringido al compromiso político²².

Sobre la relación entre la oración y el trabajo por la justicia se expresó así Gutiérrez en un coloquio con Raúl Fonet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, en 1986: "La perspectiva de la justicia es de hecho sustancial para la teología de la liberación, pero esto no quiere decir que eso es todo. Tan sustancial como el compromiso por la justicia es para la teología de la liberación latinoamericana la dimensión de la contemplación y la oración". Y remarca que la teología de la liberación se caracteriza precisamente por el esfuerzo de unir contemplación y acción. Más aún: "sin la perspectiva de la justicia, la perspectiva del amor gratuito de Dios corre el peligro de ser inoperante en la historia. Pero, por otra parte, sin el clima de la gracia de Dios, la dimensión de la justicia está en peligro de ofrecerle al cristiano muy estrechos horizontes". Sólo en el marco de la gracia obtiene la justicia su pleno sentido humano²³.

También en su libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, de 1986, Gutiérrez destaca el primado de la mística y de la práctica frente a la reflexión teológica. El libro de Job permite al teólogo peruano reflexionar y preguntarse cómo puede ser posible hablar de la bondad de Dios de cara al sufrimiento de los inocentes. Surgen así las preguntas claves de la teología de la liberación: "¿de qué manera hablar de un Dios que se revela

21. G. Gutiérrez. "Un lenguaje sobre Dios", *Concilium* 191 (1984) 56.

22. G. Gutiérrez. *La verdad los hará libres* (Lima, 1986), p. 16.

23. *Ibid.*, p. 16.

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?"²⁴.

Asimismo, en la nueva introducción a su *Teología de la liberación* del año 1988, Gutiérrez hace resaltar explícitamente la importancia fundamental de la espiritualidad para esta teología: "la creciente producción teológica latinoamericana sobre espiritualidad de estos últimos años no es un apéndice a otros temas ni una digresión evasiva, sino una profundización de la fuente misma de esta línea teológica"²⁵.

En publicaciones más recientes, Gustavo Gutiérrez subraya la complementaridad entre lenguaje *místico* y lenguaje *profético*: "el lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre. El lenguaje de la profecía denuncia la situación —y sus causas estructurales— de injusticia y despojo en que viven los pobres de Latinoamérica". Cada lenguaje requiere del otro: "sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no tener mordiente sobre una historia en la que Dios actúa y lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de aquel que todo lo hace nuevo"²⁶. Se evitan así las tendencias de una evasión espiritualista o de un fanatismo revolucionario.

En el coloquio mencionado más arriba, Gutiérrez hace una síntesis muy viva de las intuiciones básicas de la teología de la liberación, donde deja en claro, una vez más, la importancia medular de la espiritualidad: "en la teología de la liberación veo yo dos grandes intuiciones que, cronológicamente hablando, fueron de las primeras y que, antes como ahora, conservan total vigencia. En ellas se expresa lo fundamental de la teología de la liberación. La primera tiene que ver de hecho con una pregunta metodológica, a saber, la diferencia que encontramos entre el primer acto (compromiso y contemplación) y el acto segundo (reflexión), así como también la unión que descubrimos nosotros entre una metodología teológica y la manera de vivir como cristianos. Esta última es la perspectiva de los pobres. La pobreza no es para nosotros únicamente un cuestionamiento social o económico. Más bien, nos pone ella delante de un problema humano global. Si adoptamos la perspectiva de los pobres entenderemos muchas cosas que no se advierten desde otras perspectivas. [...] Estas dos instancias —metodología y perspectiva del pobre— constituyen tal vez el corazón mismo de la

24. Gutiérrez y otros, *Positionen Lateinamerikas* [Posiciones en Latinoamérica], (Frankfurt, 1989), p. 83.

25. *Hablar de Dios*, p. 19.

26. *Teología de la liberación*, p. 36.

teología de la liberación, donde, obviamente, la meta principal de la predicación del evangelio no puede ser olvidada. Como hemos repetido tantas veces, se trata de una teología que está al servicio del encargo que hace la Iglesia, la predicación del reino de Dios²⁷.

3. Los signos de los tiempos

Por lo dicho hasta ahora podemos constatar que la teología de la liberación tiene como punto de partida la experiencia de Dios y su acción en la historia. Esto presupone que Dios está presente también hoy entre los seres humanos y en la historia. En este contexto, la categoría bíblica de signos de los tiempos adquiere una importancia reveladora²⁸.

3.1. Los signos de los tiempos según Juan XXIII y el Concilio

Desde el comienzo de su pontificado, Juan XXIII colocó decididamente a la Iglesia de cara a los signos de los tiempos como condición para el cumplimiento de su misión en el mundo de hoy. En su encíclica *Pacem in terris* menciona como los principales signos de los tiempos el avance de las clases trabajadoras, tanto en el campo económico como en el social, el ingreso de la mujer a la vida pública y la nueva configuración social y política que presenta la familia humana²⁹. Se advierte con claridad que para el papa del concilio, la comprensión y la interpretación de los signos de los tiempos se concretan en la urgente transformación de las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno, es decir, el *aggiornamento*, como él lo llamó.

En un pasaje central de su discurso de inauguración del concilio, Juan XXIII aludió indirectamente a los signos de los tiempos. Hablando de la transmisión de la herencia de la fe que hemos recibido, dice el papa que es propósito del concilio no sólo "custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupáramos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad inteligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo"³⁰. En este sentido espera del concilio *un balzo innanzi*³¹, un paso adelante, hacia una profunda inteligencia. Con optimismo creyente, Juan XXIII confía que también hoy Dios está presente en la historia, nos

27. G. Gutiérrez, "Un lenguaje sobre Dios", p. 60; ver también *La verdad los hará libres*, p. 30, y "Densidad del presente...", p. 334.

28. G. Gutiérrez y otros. *Positiones Lateinamerikas*, p. 70.

29. Ver J. Sobrino, "Los signos de los tiempos en la teología de la liberación", en J. M. Lera (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro S.J. en sus 75 años* (Bilbao, 1989), pp. 249-269.

30. Ver *Pacem in terris* (Lima), pp. 17-18.

31. L. Kaufmann, N. Klein, Johannes XXIII. *Prophetie im Vernächtnis [La profecía como herencia]* (Fribourg/Brig, 1990), p. 134. (Ver BAC., *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, Madrid, 1966, p. 949.)

habla de nuevo a través de ella y obra en ella su salvación. Así se distancia explícitamente “de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos”³². En la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) se formaliza esta manera de entender los signos de los tiempos: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los que participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”³³.

Con los signos de los tiempos, la historia es comprendida casi en un sentido sacramental: en ella y por ella Dios manifiesta su presencia y su voluntad. Pero no cualquier signo histórico es signo de los tiempos. Se requiere de una diferenciación y de una interpretación. La Constitución Pastoral del Concilio señala cuál es el criterio de discernimiento más importante: interpretar los signos de los tiempos “a la luz del evangelio”³⁴. Esto quiere decir que la Sagrada Escritura y, definitivamente, el Jesús histórico son el criterio para verificar si una señal histórica es un auténtico signo de los tiempos. A su vez, podemos ciertamente pensar que los signos de los tiempos auspician nuevas dimensiones y perspectivas en las Escrituras. Entre los signos de los tiempos y la Biblia se establece un “diálogo hermenéutico”, en el sentido de Hans-Georg Gadamer.

En su propio lecho de muerte y en presencia de colaboradores suyos, Juan XXIII reiteró en un “acto de fe” su profunda visión: “Las circunstancias presentes, las exigencias de los últimos cincuenta años, la profundización doctrinal nos han conducido a realidades nuevas, como dije en el discurso de apertura del Concilio. No es el evangelio el que cambia; somos nosotros los que comenzamos a comprenderlo mejor. Quien ha vivido largamente y se ha encontrado al inicio de este siglo frente a nuevas tareas de una actividad social que abarca a todo el hombre, quien ha vivido, como es mi caso, veinte años en oriente, ocho en Francia y ha podido confrontar culturas y tradiciones diversas, sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de coger la oportunidad y de *mirar lejos*”³⁵. Gutiérrez cita este texto al final de la introducción de la nueva edición de su *Teología de la Liberación*³⁶. La importancia que este texto tiene para Gutiérrez se manifiesta en que el título de la introducción, “Mirar de lejos”, ha sido tomado del texto de Juan XXIII.

32. BAC., *ibid.*

33. *Ibid.*, p. 947.

34. *Gaudium et spes*, *ibid.*, p. 273.

35. *Ibid.*, p. 262.

36. Cita según L. Kaufmann, “Johannes XXIII, oder der Glaube an das gute Heute Gottes [Juan XXIII o la fe en la bondad de Dios hoy]”, en Kaufmann, *Damit wir morgen Christ sein mögen. Vorläufer im Glauben. [Para que podamos ser cristianos mañana. Precursores en la fe.]*

3.2. Los signos de los tiempos en Medellín y en la teología de la liberación

Entender de esta manera los signos de los tiempos es de enorme importancia para entender el influjo del concilio en América Latina y en la teología de la liberación. En la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, en 1968, los obispos reconocieron como el más importante signo de los tiempos la pobreza que clama al cielo de la mayoría de los latinoamericanos y su anhelo de liberación. Medellín estableció la estrecha relación que había entre la realidad histórica social y los designios salvíficos de Dios. Se recogió, así, lo que era el tema central de la naciente teología de la liberación: la integración de la salvación cristiana y la liberación histórica.

Desde esta perspectiva, Gustavo Gutiérrez, que tuvo decisiva participación en la redacción de los textos de Medellín, escribe: "la teología de la liberación... es un intento de lectura de este signo de los tiempos —siguiendo la invitación de Juan XXIII y el Concilio— en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la palabra de Dios"³⁷. Asumiendo sistemáticamente los signos de los tiempos como una categoría central, la teología de la liberación invierte los paradigmas teológicos y pasa de un método "deductivo" a uno "inductivo", cambio similar al que se hizo en el documento de Medellín. A lo largo de sus dieciséis capítulos, este documento va cumpliendo con la propuesta de la *Gaudium et spes* y sus tres pasos de "descripción de la realidad, reflexión teológica, líneas concretas de acción pastoral". Esto significa que las normas para la acción no se "deducirán" de las Escrituras o de la tradición de la Iglesia. Se partirá, más bien, de la realidad de América Latina, analizada por las ciencias sociales, interpretada a la luz de la palabra de Dios y, en un tercer paso, sujeta a las transformaciones que se quieran hacer.

Los signos de los tiempos, en su dimensión espiritual como manifestación de la voluntad de Dios en la historia actual, constituyen un fuerte lazo entre espiritualidad y teología. Gutiérrez reitera constantemente esta interpretación de los signos de los tiempos. Su gran aspiración —de acuerdo a como el concilio Vaticano II redefinió las relaciones entre la trascendencia y la immanencia humana— es establecer mediaciones entre la historia del mundo y la historia de la salvación, la liberación humana y la salvación cristiana. En el mismo sentido los obispos latinoamericanos subrayaron en Medellín "la profunda unidad entre el plan divino de salvación realizado en Cristo y las aspiraciones humanas; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, el Pueblo de Dios y las comunidades humanas; entre la revelación de Dios y la experiencia humana; entre los carismas y dones sobrenaturales y méritos humanos"³⁸.

37. *Teología de la liberación*, p. 59.

38. *Ibid.* p. 16.

El documento de Medellín alude explícitamente cuatro veces a los signos de los tiempos³⁹. La declaración teológica más importante está en el documento sobre "Pastoral de las élites", donde se dice que la evangelización no debe ser a-temporal, ni a-histórica y destaca, con más claridad todavía que el Concilio, la importancia histórica y teológica de los signos de los tiempos: "Los signos de los tiempos, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un 'lugar teológico' e interpelaciones de Dios"⁴⁰. Medellín da por supuesto que el momento histórico de América Latina es el espacio donde, en el lenguaje de la *Gaudium et spes*, se manifiesta "la presencia y la voluntad de Dios".

3.3. Los pobres como el más importante signo de los tiempos

En su visión de la realidad latinoamericana, los obispos reconocieron en Medellín la "irrupción de los pobres" como el más importante signo de los tiempos. Entendieron que el sufrimiento injusto de tantos seres humanos era el desafío pastoral central para la pastoral de la Iglesia latinoamericana. Escuchando la voz de Dios en los signos de los tiempos, realizaron el *aggiornamento* que requería América Latina. La Iglesia, en su esfuerzo para responder en la práctica a esos signos de los tiempos, definió su opción por los pobres, que es también el núcleo de la teología de Gustavo Gutiérrez.

Ya hemos señalado que para Gutiérrez, la opción por los pobres no está impulsada primariamente por la política o la caridad, sino por una motivación teocéntrica. Por eso escribe así sobre los fundamentos del amor preferencial de Dios por los pobres: "el pobre es amado de preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por pobre, por vivir en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios. El fundamento último de ese privilegio no está en el pobre, está en Dios mismo, en la gratuidad y universalidad del *ágape*"⁴¹.

Quienes en la Iglesia de América Latina tomaron en serio la opción por los pobres fueron, sin embargo, considerados muy pronto como una amenaza para los intereses de los poderosos y los ricos. La persecución y el martirio, como consecuencias de la solidaridad con los pobres y la defensa de sus derechos, se convirtieron en casi todo el subcontinente en una penosa realidad: "Son numerosos los que han dado su vida, hasta la muerte, por testimoniar la presencia de los pobres en el mundo latinoamericano, y de la predilección de Dios por ellos"⁴². A

39. Medellín, Catequesis 4. Ver a este respecto K. Rahner, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte [Historia del mundo e historia de la salvación]" en *Schriften zur Theologie V [Ensayos sobre teología V]*, (Einsiedeln, 1962), pp. 115-135. Gutiérrez se remite varias veces a este texto de Medellín en su *Teología de la liberación*.

40. Medellín, Elites, 13; Catequesis, 12; Laicos, 13; Clero, 26.

41. Medellín, Elites, 13.

42. G. Gutiérrez. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 205.

la luz del evangelio, ellos muestran, los perseguidos, la verificación y la comprobación del auténtico evangelio, vivido en el espíritu de las bienaventuranzas: "Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia" (Mt 5, 10). Con respecto a esto, subraya Gutiérrez: "con razón se ha escrito que en toda espiritualidad hay siempre una dimensión martirial"⁴³. Esto marca también a la teología: "ese martirio sella el seguimiento de Jesús y la consiguiente reflexión teológica que se abren paso en este continente"⁴⁴.

Como algo inédito en las últimas épocas de la historia de la Iglesia latinoamericana, los teólogos han sido perseguidos por su posición a favor de la justicia y la liberación y han muerto como mártires. El caso más conocido es el de Ignacio Ellacuría, asesinado el 16 de noviembre de 1989, junto con otros cinco jesuitas y dos mujeres, por un comando especial del ejército de El Salvador. Gutiérrez se refiere repetidas veces a la relación entre martirio y teología en el caso de Ellacuría, haciendo, sin embargo, la importante diferenciación de que Ellacuría no murió por la teología de la liberación en cuanto "teología", sino por aquello que es la causa de la teología de la liberación: el compromiso por la liberación y la dignidad humana de los pobres⁴⁵.

Conclusión

Gustavo Gutiérrez, como cristiano y como teólogo, ha sido pionero en analizar rigurosamente los distintos aspectos de una toma de conciencia con respecto a la justicia y a la espiritualidad. Ha puesto en claro que la práctica de la liberación requiere de espiritualidad, precisamente, porque no está libre de errores y engaños. Gutiérrez ve el peligro de que la visión atrofiada de ciertos acontecimientos reales pueda convertirlos en "ídolos". Es decir, la misma justicia puede ser idolatría si no se presenta en el contexto del amor gratuito de Dios⁴⁶. Desde este mismo punto de vista, Gutiérrez menciona el posible peligro de una desproporcionada idealización de los pobres. La misma teología puede transformarse en "ídolo" si, en la práctica, termina por ser más importante que esa fe a la que ella quiere iluminar y servir. Por eso, Gutiérrez remarca siempre que sus roces como teólogo con la jerarquía eclesiástica no pueden ser, ni de lejos, comparados con los sufrimientos, el hambre, el maltrato y las enfermedades de los pobres⁴⁷.

43. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, pp. 39-40.

44. *Ibid.* p. 174.

45. *Ibid.* p. 174.

46. En B. Forcano, *El sueño de los pobres. Semblanzas y entrevistas* (Madrid, 1992,) p. 108. Ver también G. Gutiérrez, *Densidad del presente*, p. 256; J. Sobrino, "Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie" [La importancia de los mártires para la teología], en H. L-Ollig y O. J. Wiertz, *Reflektierter Glaube, Festschrift für Erhard Kunz [Reflexión sobre la fe. Homenaje a Erhard Kunz]*, (Egelsbach, 1999), pp. 199-215.

47. G. Gutiérrez. "Una teología de la liberación en el tercer milenio", p. 148.

El puesto central que ocupa la espiritualidad es también el mejor argumento contra la acusación de "horizontalismo" que se hace a la teología de la liberación. Ignacio Ellacuría caracterizó del siguiente modo a la espiritualidad, en el contexto de la Iglesia latinoamericana: "Es una espiritualidad que junta lo inmanente con lo trascendente, lo individual con lo comunitario, la liberación del pecado estructural con la liberación del pecado personal, la liberación de los poderes malignos y maléficos con la libertad de los hijos de Dios. Una espiritualidad que pretende ser cristiana e histórica y que para ello hace del seguimiento de Jesús histórico el criterio fundamental de la moralidad y también la fuente originante del espíritu. Una espiritualidad que es encarnatoria pero no en cualquier carne, sino en la carne de los oprimidos y de los más pobres, donde el Dios encarnado dijo iba a poner con mayor preferencia su tienda y su presencia. Esa espiritualidad está en la vida y en los cantos de los más pobres, en las celebraciones de las comunidades de base, en la poesía de Mons. Casaldáliga y de Ernesto Cardenal y de tantos otros poetas religiosos, o en las reflexiones más teóricas y teológicas de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino"⁴⁸.

La espiritualidad ignaciana es para Gutiérrez una de las más ricas, capaz de integrar las "tensas relaciones" —como las llamó Ellacuría— de la vida cristiana. La tensión fundamental —observa— se da en el esfuerzo por integrar la gratuidad del amor divino, por una parte, y, por otra, el esfuerzo humano por construir un mundo mejor. Y encuentra la clave en un texto de la espiritualidad ignaciana, donde uno de los primeros jesuitas dijo de Ignacio de Loyola: "En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usaba de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia como si de ellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto"⁴⁹.

Podemos traducir esto, adaptándolo a nuestra época, con las siguientes palabras. La práctica de la liberación necesita espiritualidad, porque sólo con el espíritu de una fe profunda la mirada se abre mucho más a la realidad y se expresa como esperanza y promesa, haciendo que las cosas no dependan únicamente de instrumentos humanos. Bien podríamos aprovechar aquí el sentido de una conocida frase de la filosofía del conocimiento de Kant, para resaltar el anhelo de Gustavo Gutiérrez por unir teología de la liberación y espiritualidad: la lucha por la justicia sin espiritualidad, es ciega; pero una espiritualidad que no lucha por la justicia, está vacía.

48. Ver, por ejemplo, Gutiérrez y otros, *Positionen Lateinamerikas [Posiciones en Latinoamérica]*, p. 77.

49. I. Ellacuría, "Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo", *Revista Latinoamericana de Teología* 4 (1987) 21.