

A woman wearing a blue patterned dress and a matching headscarf walks towards the camera in a narrow, unpaved alleyway. She carries a white cloth over her shoulder. The background shows a shanty town with walls made of corrugated metal and various items hanging from lines. A young boy stands to the right, and another person is visible in the background. The scene is lit with natural light, and the overall atmosphere is one of poverty and daily life in a low-income neighborhood.

¿CÓMO
DECIRLES A
LOS POBRES
QUE DIOS LOS
AMA?

**Homenaje a
Gustavo Gutiérrez**

Jorge Costadoat

¿Cómo decirles a los pobres que
Dios los ama?

Homenaje a Gustavo Gutiérrez

Jorge Costadoat

Título: *¿Cómo decirles a los pobres que Dios los ama? Homenaje a Gustavo Gutiérrez*

© Jorge Costadoat
ISBN: 978-956-418-821-8
Santiago de Chile
2024



¿Cómo decirles a los pobres que Dios los ama? Homenaje a Gustavo Gutiérrez
© 2024 by Jorge Costadoat is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Al utilizar el contenido de la Obra, Ud. debe dar crédito al autor. Esta licencia, le permite distribuir, remezclar, adaptar y construir sobre la Obra en cualquier medio o formato, incluso con fines comerciales.

ÍNDICE

PRÓLOGO 1

PARTE I: LA TEOLOGÍA COMO "LENGUAJE SOBRE DIOS" 9

LA TEOLOGÍA COMO LENGUAJE POSIBLE SOBRE DIOS 12

Gustavo Gutiérrez: algo de su vida 13

Un "lenguaje sobre Dios" 13

Pensar el misterio 16

El problema del mal 21

¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente? El caso de Job 26

LA TEOLOGÍA COMO "HABLAR DE DIOS" 35

Presupuestos metodológicos 35

El lenguaje teológico en general 39

Dialéctica entre contemplación y práctica 44

Lenguaje contemplativo: primacía de la fe 44

Lenguaje profético: la exigencia de la práctica de la justicia 45

Inseparabilidad de contemplación y profecía 47

El amor de Dios vincula los lenguajes 49

En la cruz de Jesús se vinculan los lenguajes 51

Relevancia hermenéutica de la Escritura 53

Relevancia hermenéutica del contexto 56

Dialéctica entre espiritualidad y teología 58

DIOS COMO CONDICIÓN DE LA TEOLOGÍA 62

Dios es misterio 62

Dios se revela como amor gratuito 64

Dios es aparentemente "impotente" ante el mal 65

Dios es justo 70

Dios habla y hace hablar	71
Conclusión	73
PARTE II: EL DIOS DE LA VIDA	77
UNA OBRA COMPREHENSIVA	79
Una aproximación asertiva sobre Dios	80
Articulación del discurso sobre Dios	84
<i>"Dios es Padre"</i>	84
<i>"El Reino está en medio de ustedes"</i>	85
<i>"Bajo la inspiración del Espíritu"</i>	87
CARACTERIZACIÓN DE DIOS	88
Dios de la vida	88
<i>Procedencia del concepto "Dios de la vida"</i>	90
<i>Yahvé, el Dios vivo</i>	85
<i>La vida</i>	92
<i>La confesión del Dios de la vida</i>	94
La inmanencia del Dios trascendente	95
<i>Dios creador y liberador</i>	96
<i>Dios santo</i>	99
<i>Dios de los pobres</i>	104
<i>Dios trino</i>	110
EXCURSUS: DIOS DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA	
119	
Ruptura con la teología tradicional y progresista	121
La teología de "los ausentes de la historia"	124
<i>De la praxis a la teología</i>	125
<i>La perspectiva del pobre</i>	127
CONCLUSIÓN	135

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

PRÓLOGO

CAMINO A LA ADULTEZ DE LA IGLESIA
LATINOAMERICANA

Jorge Costadoat

El Concilio Vaticano II ha llegado a adquirir una importancia enorme, y decisiva, para la Iglesia latinoamericana. Uno de los frutos latinoamericanos del Concilio fue la adultez con que la Iglesia de esos años llevó a efecto, en su propio contexto histórico, el *aggiornamento* impulsado por Juan XXIII. Gustavo Gutiérrez Merino OP. es ícono en este proceso. Nadie se equivocará si le llama “Padre de la Teología de la liberación”, aunque hoy sabemos que esta teología tiene varios padres y madres, y teólogos y teólogas pobres que han sido los intelectuales primeros de su cristianismo.

La recepción de Vaticano II en América Latina fue adulta en varios aspectos. La jerarquía eclesiástica tuvo el coraje –gracias el método que tomó de *Gaudium et spes*– de abrirse a los signos de su tiempo, de dejarse cuestionar por la palabra de Dios expresada en las voces de multitudes de obreros, de campesinos y de hacinados en las grandes ciudades, y de adaptar su modo de ser a la praxis que asumió para responder a lo que se demandaba de ella.

Este formidable empeño de recepción local del Concilio fue concomitante al nacimiento de una nueva versión de la Teología latinoamericana. La Teología latinoamericana ha podido significar dos cosas antes y después del Concilio. En palabras de Juan Noemi, “con anterioridad al Vaticano II predomina un ejercicio teológico para el cual el contexto espacial y temporal constituye una exterioridad, un accidente que no es considerado en sí mismo como determinante del

teologizar”¹. La teología de la Iglesia del continente antes del Vaticano II fue, en realidad, meramente europea, destinada a la formación de los seminaristas.

En cambio, desde el momento que se dio entre nosotros una teología destinada a pensar los acontecimientos históricos en los cuales arraigaba la Iglesia, la Teología latinoamericana ha podido identificarse con la Teología de la liberación sin más.

Este acceso al “uso de razón” de la Iglesia en América latina –valga aquí la analogía de los niños cuando comienzan a pensar por sí mismos- se abrió espacio en tensión, y veces en conflicto, con una dependencia intelectual inveterada del continente y de la Iglesia latinoamericanos. En palabras de Gustavo Gutiérrez: “La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos”². Es así que la convergencia en Medellín de la jerarquía eclesiástica y los teólogos de la naciente Teología de la liberación debe considerarse un hito de una Iglesia en camino de su autoconciencia y de la autonomía que distingue a los mayores de edad obligados a responder ante nuevas circunstancias por sí mismos y ante sí mismos con creatividad. La recepción del Concilio en América Latina fue sin duda original.

Nos consta que la Teología de la liberación no fue

¹Juan Noemi, «Rasgos, imperativos y desafío», en *Teología latinoamericana* (Santiago: Centro Teológico Diego de Medellín, 1998)

1.

² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972. 31.

del todo creativa en cuanto a su método. Pero al aplicar la Iglesia un método inductivo para auscultar sus propios signos de los tiempos resultó una novedad mayor en la historia del cristianismo, a saber, haber concluido y haber proclamado que Dios opta por los pobres.

Esta convicción y formulación teológicas propias de la Iglesia en América Latina y el Caribe sobrepasa con creces el cuidado que la Iglesia siempre ha tenido de los pobres. Esta opción, en una Iglesia que ha practicado una reflexión sobre su propia experiencia histórica, confrontada con una miseria injusta y antigua entre los oprimidos, equivale a incorporar a los pobres en el Credo.

Para los católicos latinoamericanos –oficialmente representados- el valor teológico de los pobres ha llegado a constituir la prueba de fuego de la fidelidad al Evangelio. No se diga que la opción de Dios por los pobres constituya un nuevo dato de la fe. Lo novedoso es que la opción por los pobres explicita el misterio de la cruz de Cristo. Los pobres, para la Teología de la liberación, representan al crucificado en la historia y a través de ellos Cristo crucificado salva a los seres humanos sin exclusión. En este sentido, el aporte teológico de la Iglesia latinoamericana ha llegado a ser duradero e imprescindible también para otras iglesias.

Los años sucesivos a Medellín, no sin el apoyo de los pontífices, pero también con la oposición de obispos, de conferencias episcopales y de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Teología latinoamericana de la liberación se desarrolló de un modo inédito. En ella es posible distinguir diversas corrientes: unas admitieron un influjo mayor del marxismo y otras, como la Teología argentina del pueblo, ninguno; se desarrolló una Teología feminista y una Teología indígena. Todas estas tienen en

común la opción por los pobres y una praxis de liberación. Si en sus comienzos la Teología latinoamericana fue identificada por su pretensión liberadora, progresivamente ha sido reconocida, además, por hacer suya la cultura, la religiosidad y la condición de pueblos y sujetos emergentes.

Los teólogos de la liberación creyeron hacer teología de otro modo. Gutiérrez lo entiende de esta manera:

“Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella —reunida en *Ecclesia*— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal— al don del reino de Dios”³.

Esta teología, este movimiento teológico de la Iglesia del post Concilio latinoamericana, produjo mártires. Sería largo mencionarlos a todos y todas. Monseñor Romero los representa.

³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 72.

Este libro consta de la primera parte de mi tesis doctoral terminada en la P. Universidad Gregoriana en 1993. Al publicarla no le he hecho ninguna corrección salvo ralea algunas referencias dispensables. Por entonces quise hacer una tesis solo en Gustavo Gutiérrez. Las oficinas vaticanas no me lo permitieron. A través de las autoridades de la Facultad de teología me dijeron que se trataba de un autor vivo. *Ergo*, no hice la tesis por autor, sino por tema⁴.

Esos mismos años tuve la oportunidad de conversar tres horas con Gustavo en Villa Cavaletti. Me hizo el contacto Rossano Zas Fritz, jesuita peruano, muy amigo, que lo conocía. No sé de dónde sacó fuerzas para una conversación tan larga, siendo que había estado dando conferencias todo el día y con fiebre.

Este libro es homenaje a un cristiano formidable que nos abrió el camino a muchos y muchas que nos hemos esforzado en reconocer que el Reino de Dios pertenece a los pobres y, en consecuencia, son ellos quienes más saben del cristianismo.

⁴ Jorge Costadoat, *El Dios de la vida. El “discurso sobre Dios” en América latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo*, PUG, Roma, 1993.

Jorge Costadoat

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

PARTE I

LA TEOLOGÍA COMO "LENGUAJE SOBRE DIOS"

Jorge Costadoat

Durante la década que es objeto de nuestro estudio, Gustavo Gutiérrez ha hecho del discurso sobre Dios el tema al cual ha dedicado probablemente más tinta. A continuación, consagramos un primer capítulo al estudio de la metodología teológica en la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986)⁵, teniendo especialmente en cuenta el carácter dramático de la pregunta por Dios en América latina, evocada en la clamorosa experiencia del inocente Job. En un segundo capítulo, en cambio, nuestra intención es centrar la atención en el *El Dios de la vida* (1989), obra cuyo título refleja de modo certero el concepto de Dios que comparten los teólogos latinoamericanos estos años y que constituye, por otra parte, la respuesta a la pregunta por Dios. Al final de este segundo capítulo incluimos un *excursus* sobre la Teología de la liberación en relación a la teología de los países desarrollados, que nos permitirá situar mejor el discurso sobre de Dios de Gutiérrez en su novedad histórica.

En la década de los años ochenta, G. Gutiérrez llamó a su teología un "lenguaje sobre Dios". En su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente*, Gutiérrez se abocó de lleno al problema de encontrar un lenguaje adecuado para hablar de Dios desde la perspectiva del sufrimiento injusto de los pobres latinoamericanos. La presente investigación se dedica al estudio del tema del lenguaje teológico en esta obra, haciendo notar las dificultades propias del hablar de

⁵ G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 1986. Señalamos que el tema "Cómo hablar de Dios" lo desarrolló Gutiérrez de modo incipiente como tercera parte del escrito titulado *El Dios de la vida* (1982). Lo mismo hizo a modo de resumen de la obra que analizamos en *El Dios de la vida* (1989), donde también ocupa la tercera parte de la obra.

Dios, la metodología que es precisa y la imagen de ese Dios que es condición de posibilidad última de cualquier lenguaje sobre El.

LA TEOLOGÍA COMO LENGUAJE POSIBLE SOBRE DIOS

En busca de un lenguaje que haga posible confesar el amor de Dios desde la situación de sufrimiento extremo de los pobres latinoamericanos, G. Gutiérrez encuentra en el libro de Job una ruta sugerente. Antes de dedicarnos al estudio del comentario a este libro bíblico, presentamos brevemente a su autor.

Gustavo Gutiérrez: algo de su vida

Gustavo Gutiérrez M. nació en Lima, Perú, en 1928⁶. Después de una incursión en la medicina, estudió filosofía y teología en Lima y en Santiago de Chile, como preparación al sacerdocio. Entre los años 1951-1955 obtuvo un bachillerato en filosofía y una licenciatura en psicología

⁶ Cf., R. McAfee B. *Gustavo Gutiérrez: an Introduction to Liberation Theology*, New York, 1990, 22-23 y 46-49; A. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990, 237; I. Ellacuría y J. Sobrino (Ed.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol II, Madrid, 1990, p. 679; R. Marlé *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988, p. 12; J.J. Tamayo A. "Creadores e inspiradores de la Teología de la liberación", *Misión Abierta* 4,77 (1984) 48-49 (432-433).

en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Entre los años 1955-1959 se graduó de licenciado en teología por la Facultad Teológica de Lyon (Francia). Profundizó luego sus estudios teológicos en la Universidad Gregoriana de Roma y en el Instituto Católico de París. De vuelta al Perú, fue consejero de la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) y profesor de teología y ciencias sociales en la Pontificia Universidad Católica de Lima. El año 1975 fundó el Centro de Reflexión "Bartolomé de las Casas", del cual es su director y donde desarrolla parte importante de su actividad. Aun cuando confiesa ser más un "pastor" que un teólogo, es conocido por muchos como el "Padre de la Teología de la liberación", y, en razón de su contribución a ella, ha recibido doctorados *honoris causa* por las Universidades de Nimega, Lyon y Tübingen. Sus obras principales vienen indicadas en nuestra bibliografía.

Un "lenguaje sobre Dios"

G. Gutiérrez inicia la obra que analizamos con la siguiente expresión: "La teología es un lenguaje sobre Dios"⁷. Tal afirmación es programática para el resto de la obra. Pero, además, constituye una declaración metodológica fundamental acerca de cómo concibe Gutiérrez toda su teología.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (1986) es una obra que trata directamente el problema del método de la teología⁸. La novedad de esta obra reside en hacer del

⁷ HD, 13.

⁸ Compartimos la opinión de Robert McAfee B. cuando sostiene: "We can take for granted that the question of methodology is central. Gustavo argues, in fact, that his book *On Job* centers on the

discurso sobre Dios la cuestión central del método teológico. Dios es el problema teológico por excelencia, acceder a El y hablar de El. No será ésta la primera ni la última vez que se defina a la teología como "lenguaje sobre Dios"⁹. No se trata por tanto de una forma más de nombrar lo que por teología se entiende. Si además se tiene en cuenta que, aun tratándose de una obra metodológica, en ninguna parte de ella Gutiérrez insiste en su definición primera de la Teología de la liberación, esto es, "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra..."¹⁰, resulta de enorme importancia considerar la posibilidad de una ampliación en el pensamiento de este autor.

El hecho de no mencionar en una obra que se tiene por metodológica aquella primera, y hoy clásica, definición de la Teología de la liberación pudiera hacernos dudar precisamente del carácter metodológico del presente libro. No es nuestro propósito el estudio del método en la entera teología de G. Gutiérrez, sino sólo en esta obra, por lo cual

relationship of methodology and spirituality, and that the book as a whole «raises the question of theological method» [McAfee envía a E. Tamez *Against Machismo*]", en *Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology*, New York, 1990, p. 75.

⁹ Lo mismo ocurre en *El Dios de la vida* (1981 y 1989) cuya tercera parte es dedicada a "Cómo hablar de Dios"; *Beber en su propio pozo*, 177-178; "Lyon: debate de la tesis de G. Gutiérrez" (1985), en *La verdad os hará libres* (1990), los contenidos están divididos en las tres partes siguientes: I. Un lenguaje sobre Dios (15), II. Desde el reverso de la historia, III. Dar testimonio de la resurrección. En esta misma obra se incluye "Teología y ciencias sociales" (1984) que había ya organizado la materia de modo semejante (69-101), y "La verdad os hará libres" (1986), que insiste en que "la teología es un hablar sobre Dios" (III); en "Mirar lejos" (Introducción a *Teología de la liberación. Perspectivas* (1989), 30-31, 36-40; Últimamente, "Ogni teologia è un discorso su Dio" (*Avvenire*, 21, IV, 1992, 3).

¹⁰ *Teología de la liberación*, o.c., 70.

nos sentimos dispensados de analizar con más detalle este problema. Con todo, es preciso sostener que, aun cuando el énfasis metodológico de los inicios y el actual son diversos en Gutiérrez -por ejemplo, si ahora la reflexión teológica se ejerce sobre Dios, cuando otrora recaía sobre la praxis-, no se trata sino de un mismo método. Un mismo método, una misma circularidad hermenéutica cuyos tópicos principales han sido estudiados alternativamente -nos parece-, debido al proceso mismo de una teología que se sabe itinerante. La urgencia que el cristianismo pueda incidir en la historia actual de América latina goza hoy con antes de todo su vigor. Pero desde el punto de vista de la reflexión, y aun cuando Gutiérrez no se preocupe de sistematizar con meticulosidad su propio método, es posible advertir que con los años fue necesario invertir la reflexión misma de uno de sus polos a su contrario. Este movimiento puede ser descrito de la siguiente forma: en un comienzo importó decir una palabra sobre la realidad histórica a partir de una noción de Dios tenida gracias a la Palabra revelada; con los años, y especialmente durante la última década, se hizo necesario profundizar sobre la propia noción de Dios desde la experiencia histórica y espiritual acumulada en este caminar.

Aún más, es preciso sostener que en esta oportunidad G. Gutiérrez no olvida su preocupación por la praxis¹¹, así

¹¹ En la presente obra el descubrimiento de un "lenguaje profético" sobre Dios tiene relación directa con la reflexión sobre la praxis cristiana de liberación. G. Gutiérrez no se olvida de la necesidad de atender a la realidad con solicitud: "Esa comunión en el dolor implica vigilancia y solidaridad... El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús... Ello supone tener una auténtica compasión humana, así como una cierta inteligencia de la historia humana y sus condicionamientos (cf. el esfuerzo de los documentos de

como el discurso sobre Dios no surge ahora como un agregado tardío a su metodología¹², sino que el mismo Dios entonces y en la actualidad es la condición de posibilidad misma de esta teología, y su meta.

Pensar el misterio

El modo de ser de Dios determina el método teológico. Esta convicción es tan profunda en G. Gutiérrez que, al ser Dios un misterio, de El no se puede hablar sino como si de El fuera imposible hablar y, a la vez, hablar de El sólo en la medida y conforme a la modalidad de revelación del mismo misterio.

Que Dios sea un misterio, significa que la teología debe interrogarse por su propia posibilidad¹³. La pregunta "¿cómo hablar de Dios?"¹⁴ queda validada desde un comienzo en toda su honestidad y hondura. Aun cuando parezca imposible "pensar el misterio", G. Gutiérrez afirma que es posible hacerlo, pero con una actitud adecuada, con respeto¹⁵. A lo largo del análisis del libro de

Medellín y Puebla por comprender las causas de la presente situación de injusticia que se vive en América latina)" (HD, 183).

¹² Cf. "Encuentro con Dios en la historia", en *Teología de la liberación*, o.c., 227-249.

¹³ "Ahora bien, en la Biblia Dios nos es presentado como un misterio. Al inicio de su *Suma teológica*, Tomás de Aquino sienta un principio fundamental para toda reflexión teológica: «de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es» [S.T.I, 9.3 introd.]. En ese caso ¿no cabe pensar que la teología se propone una tarea imposible?" (HD, 13).

¹⁴ Pregunta clave a lo largo de toda esta obra de G. Gutiérrez (HD, 18-19, 49, 50, 107, 184-185; cf. 20-21, 23, 54, 57, 81, 184).

¹⁵ "No, no es imposible [la teología]. Pero es importante tener en cuenta desde el comienzo que se trata de un esfuerzo por pensar el misterio.

Job es posible advertir cuán enemigo es Gutiérrez de las reflexiones teológicas que pretenden dar razón exhaustiva del ser de Dios¹⁶.

Si la teología es posible, sin embargo, lo es porque Dios mismo se revela, porque el misterio que El es, y que hemos conocido en la Biblia, "necesita ser dicho y no callado, comunicado y no guardado para sí"¹⁷. La teología es posible porque Dios es como es, porque es esencial a su voluntad el querer ser anunciado a todos. Aún más, no sólo es posible, es indispensable, porque hablar de Dios es un imperativo para los creyentes, sobre todo cuando se trata de anunciarlo a los que sufren inocentemente¹⁸.

Pero la teología sólo puede decir algo de Dios a partir, y según, la auto-comunicación que Dios hace de sí. Sobre todo, ha de tenerse en cuenta que la revelación bíblica de Dios tiene unas notas distintivas que debieran incidir decisivamente en la comprensión teológica. Gutiérrez asume el pasaje evangélico de Mt 11,25-26 como texto clave para entender la revelación de Dios¹⁹. En aquella ocasión,

Conviene recordarlo porque ello dicta una actitud en el intento de hablar de Dios. Actitud de respeto que no se compagina con ciertos discursos que pretenden con seguridad y, a veces con arrogancia, saber todo a propósito de Dios. La pregunta de J.M. Arguedas «¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?» [cf. Obras completas V], tiene para el creyente una clara y humilde respuesta positiva" (HD, 13).

¹⁶ G. Gutiérrez pone al descubierto el carácter idolátrico de estas reflexiones teológicas (cf. HD, 146-147).

¹⁷ HD, 13-14. Continúa: "Como dice muy bien E. Jünger, en perspectiva cristiana «el hecho de tener que ser revelado pertenece a la esencia del misterio»" [*Dios como misterio del mundo*].

¹⁸ Cf., HD, 187.

¹⁹ La traducción de la cita que utiliza G. Gutiérrez es la siguiente: "En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e

Jesús desafiaba a las autoridades de su época al afirmar que "la revelación del Padre es ocultada a los doctores" (a los «sabios e inteligentes»), a quienes son tenidos por "gente importante y religiosa", para ser revelada a los *nepioi*, los ignorantes, la «gente sencilla», los «pobres del país»²⁰. Sin embargo, ni ser ignorante constituye una virtud meritoria de una preferencia ni la sabiduría es digna del rechazo de Dios:

"...ser destinatario privilegiado de la revelación no viene -en primer lugar- de disposiciones morales o espirituales, sino de una situación humana en la que Dios se revela actuando y trastornando valores y criterios. El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga a base de méritos y deméritos"²¹.

Cristo revela a Dios como un Padre que ama gratuitamente a todos los hombres, especialmente a los más pobres y despreciados²². Cristo es la voluntad de Dios

inteligentes, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (HD, 14).

²⁰ Literalmente -explica G. Gutiérrez- *nepioi* son "los niños pequeños", pero aquí la expresión es usada "con una clara connotación de ignorancia", opuesta a «sabios e inteligentes», no como una disposición espiritual o moral. Es importante notar que "la expresión «gente sencilla» está emparentada con los pobres, hambrientos y afligidos (Lc 6,21-23); los pecadores y enfermos (y por ello despreciados) (Mt 9,12-13); las ovejas sin pastor (Mt 9, 36); los niños (Mt 10, 42; 18, 1-4); los no invitados a la cena (Lc 14, 16-24). Es todo un bloque, un sector del pueblo, los «pobres del país»" (HD, 15).

²¹ HD, 15-16.

²² "Cristo revela al Padre, que lo envía en misión universal, como un

hecha hombre en la que se encuentran, por una parte, el querer libre y amoroso de Dios hacia los pequeños y, por otra, el querer comprometido y desinteresado por la liberación de estos mismos pequeños de parte de los que se empeñan en seguir a Cristo²³. A la universalidad del amor de Dios se llega a través la identificación con los marginados de la historia. Lejos del Cristo que alaba a su Padre por haberse revelado a los pequeños, y no a los sabios de este mundo, sin contemplar en ellos la presencia de Dios y sin solidarizar gratuitamente con su causa, no hay experiencia del verdadero Dios ni teología tampoco. "Sólo desde el seguimiento de Jesús es posible hablar de Dios"²⁴.

Este nexo entre Dios y los pobres tiene en el pensamiento teológico de G. Gutiérrez una importancia capital. Para Gutiérrez, la gratuidad del amor de Dios manifestado de un modo particular en su amor por los pobres en cuanto pobres, y no en cuanto buenos, creemos constituye el principio fundamental de su espiritualidad y de su teología. Esta gratuidad del amor de Dios revelada a los ignorantes impide cualquiera idealización de los pobres, cualquiera ideologización de su causa²⁵, y funda,

Dios amor. Revelación que privilegia a los simples y despreciados" (HD, 14).

²³ G. Gutiérrez no sistematiza este punto, pero de hecho Cristo representa en su teología la voluntad de su Padre tanto como don de vida cuanto como exigencia ética de solidaridad. Esto se verá más claro en *El Dios de la vida* (1989), donde Gutiérrez asocia a Cristo con el Reino que representa la voluntad de vida de Dios para los hombres.

²⁴ HD, 182.

²⁵ G. Gutiérrez, en la exégesis del pasaje bíblico señalado, hace notar que la contraposición «gente sencilla»-«sabios e inteligentes» no debe inducir a pensar que Jesús agradece que la revelación haya sido ocultada a estos últimos, sino que se trata de una contraposición semántica que indica: "el amor libre y gratuito de Dios por todo ser humano

por otra parte, relaciones humanas y religiosas de libertad y justicia²⁶. La exigencia de un amor preferencial por los pobres no deriva su validez del análisis social, ni de la injusticia que los pobres padecen, ni siquiera de su sufrimiento inocente que clama misericordia, sino de la pura bondad de Dios²⁷. A través de un larga y sufrida experiencia Job descubre que la gratuidad es el quicio del mundo. Gutiérrez reacciona contra todo intento de reducir la religión a relaciones meramente éticas con Dios. Porque Dios está más allá de toda negociación ética-religiosa - porque ama precisamente a quienes no tienen ni bienes ni virtudes que mostrar-, es posible relacionarse con El de un modo libre y comprometido a la vez.

Hablar de Dios es posible porque Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo, pero tanto cuanto quien pretenda hablar de Dios contemple y practique el amor que el Padre ha manifestado en Cristo por los pobres.

y en especial por los más pobres y olvidados. Esta manera de ver es subrayada por el hecho evidente de que los evangelios nos dan ese punto nodal en el mensaje de Cristo" (HD, 16).

²⁶ Cf., HD, 149, 161.

²⁷ "El fundamento último de la preferencia por el pobre está en la bondad de Dios; y no en el análisis social o en la compasión humana, por relevantes que estas razones puedan ser" (HD, 16-17; cf. 171). G. Gutiérrez radica su pensamiento en una feliz reflexión del documento de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla: «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama» [1142] (o.c., 16).

El problema del mal

Si el hecho de ser Dios un misterio limita y regula la intención de hablar sobre El, el hecho del sufrimiento humano, el mal en general dificulta aún más las posibilidades de una reflexión teológica y en América latina constituye específicamente el punto de partida de la Teología de la liberación. Así como J.B. Metz se pregunta "cómo hacer teología después de Auschwitz", G. Gutiérrez hace notar que, en América latina, encontrar un lenguaje sobre Dios es un problema actual, una dificultad que atañe al presente:

"...se trata, para nosotros, de encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la discriminación de la mujer en especial aquella de los sectores pobres, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta mortalidad infantil, los desaparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida, los exilados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es -desgraciadamente- un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida"²⁸.

No obstante la importancia que tiene en la obra, G. Gutiérrez no trata teológicamente el problema del sufrimiento²⁹, incluso podría decirse que elude hurgar en

²⁸ HD, 184.

²⁹ "Es importante dejar en claro que el tema del libro no es exactamente el sufrimiento, insondable enigma humano, sino cómo hablar de Dios

su origen, siguiendo la horma de los autores bíblicos. Con todo, distingue entre el mal causado por la libertad humana de aquel que excede las posibilidades del hombre, y que denomina "mal inocente"³⁰. Desde esta situación se interroga por el camino que hay que hacer para llegar a hablar bien de Dios. La tensión es extrema, la tarea casi imposible: como hablar bien de Dios (y a Dios) desde el mal, desde la negación de Dios³¹.

G. Gutiérrez no cuestiona la bondad de Dios, pero señala que la experiencia del mal suele poner un interrogante sobre Dios mismo³². En realidad, lo que está en juego es la idea de Dios que una determinada teología pueda avanzar sobre El³³. Por el contrario, es el

desde él" (HD, 50; cf., 169).

³⁰ "En efecto, el sufrimiento humano, el compromiso con él, las preguntas que de ahí surgen sobre Dios son un punto de partida y un tema central para la teología de la liberación. Pero no se trata en primer lugar -para utilizar una distinción de A. Gesché- del «mal-culpable», sino más bien del «mal-desgracia», del mal inocente" (HD, 19). G. Gutiérrez señala que A. Gesché celebra de la Teología de la liberación el «tener en cuenta este mal general, mal objetivo, mal inocente» (cf. *Le problème du mal, problème de société*, en *Théologie de la Libération*, Louvain-la-Neuve, 1985, 33). En la misma oportunidad y a pie de página, se cita a Gesché: «en nuestra teología cristiana hay dos tradiciones sobre el mal. Una que yo llamaría "paulina" (o "agustiniana") y la otra que calificaría como "lucaniana" (*ibid* 30)». Gutiérrez explica: "La primera se refiere al mal responsable, personal, moral, de intención, la segunda al mal inocente, que va más allá del individuo, mal físico, mal desgracia" (o.c., 20). También para Isaías hubo un mal no reducible al pecado del pueblo de Israel (o.c., 100).

³¹ "Estamos ante una experiencia humana [la de Job] que parece negar la justicia y el amor de Dios" (HD nota a pie de pag. 53).

³² Parafraseando a Job, recuerda su reclamo: "¿Dónde está Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres?" (HD, 81; cf. 36, 51).

³³ "El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un

conocimiento de la bondad de Dios lo que desencadena la pregunta. La cuestión del libro de Job -como ya se ha indicado- es cómo hablar de ese Dios bueno y amoroso desde el sufrimiento del inocente. Es decir, no sólo el sufrimiento gatilla la pregunta por un correcto hablar sobre Dios, sino sobre todo la fe³⁴. Esta es al menos la situación de Job, la de los pobres latinoamericanos y la personal de Gutiérrez. Especialmente arduo resulta para los creyentes no verificar la bondad de su Dios. Si no fueran creyentes, quedaría al descubierto el mal en su crueldad y nada más. Pero es la fe la que desencadena la búsqueda de un camino para hablar bien de Dios desde una situación que niega precisamente lo que la fe sostiene³⁵.

G. Gutiérrez no se plantea la cuestión de la existencia de Dios. Por el contrario, cuenta con Dios para interrogarse por Dios ("Job se siente acosado por el Dios

cuestionamiento capital para la teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A este reto intenta responder la teología de la liberación" (HD, 20).

³⁴ "«Dios mío, ¿dónde estás?», es una pregunta que nace del sufrimiento inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan «su fe es precisamente la razón de su perplejidad...Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no habría problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel» [G. Gutiérrez ha citado a Desmond Tutu, *The Theology of Liberation in Africa en African Theology en route*]. El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista, que «tienen boca pero no hablan» (Sal 115,5)" (HD, 20-21; cf., 169).

³⁵ "El libro de Job no pretende encontrar una explicación racional y definitiva al problema del sufrimiento; el poeta tiene clara conciencia de la complejidad del asunto. Pero su fe le hace preguntarse acerca de la posibilidad de encontrar desde allí un lenguaje apropiado sobre Dios" (HD, 169).

de su fe³⁶). Su interlocutor inmediato no es el ateo, sino el pueblo latinoamericano, pobre y creyente³⁷; su interlocutor último es Dios mismo³⁸. Para el creyente -como para Job-, la tentación que genera el sufrimiento inocente consiste en maldecir a Dios³⁹, pero no negarlo; y el peligro, en todo caso, está en hablar mal de El, al modo de los amigos de Job y de todos los teólogos que por salvar su noción de Dios racionalizan el mal neutralizando el clamor de los pobres⁴⁰. Pero la fe en Dios es en Gutiérrez punto de partida y de llegada de su metodología teológica⁴¹.

La interrogación, sin embargo, procede desde un lugar teológico aún más preciso, desde la cruz de Cristo. Job es figura de Cristo⁴². Sólo desde el "Crucificado" es posible encontrar un camino para anunciar a los que sufren inocentemente la alegría de su resurrección⁴³. En Cristo es posible compadecerse del sufrimiento de los pobres y en éstos contemplar al Señor crucificado⁴⁴. Desde la cruz de

³⁶ HD, 121.

³⁷ Cf., HD, 26.

³⁸ El hablar de Job se dirige, en última instancia, a Dios; su deseo es que El le responda (cf. HD, 50, 112, 119, 121, 129).

³⁹ Cf., HD, 32.

⁴⁰ Los amigos de Job, los que con su teología "pretendían ser los defensores de Dios" al final se descubre que bordeaban la blasfemia (HD, 48-49). Job, en cambio, "en lugar de hablar mal del Dios de su fe, cuestiona los fundamentos de la teología predominante" (o.c., 75).

⁴¹ Cf., HD, 30.

⁴² Cf., HD, 23.

⁴³ "El centro del mundo [el Cuzco], porque allí habita el Crucificado - y con él todos los que sufren injustamente, todos los pobres y despreciados de la tierra- es el lugar desde el que debemos anunciar al Resucitado" (HD, 23).

⁴⁴ G. Gutiérrez cita a José María Arguedas [*Los ríos profundos*] para hacer ver cómo en el «Señor de los Temblores», la talla de Cristo en la catedral del Cuzco, Ernesto -el personaje del libro con el cual su autor

Cristo es posible iniciar la búsqueda de una manera de hablar de Dios que tome en serio la experiencia humana en su totalidad⁴⁵.

Cualquiera teología que no tenga en cuenta esta perspectiva equivoca el camino. La prueba de veracidad de cualquier discurso teológico está en hablar de Dios a partir de la experiencia de la cruz, mediada por la contemplación del Señor en los pobres reales y por el seguimiento del Señor que se actúa como lucha contra el mal que los oprime⁴⁶. Creer en Dios, a pesar de la irracionalidad del mal que padecen los pobres y combatiendo el mal, esto es, creer gratuitamente en Dios, es la única matriz desde la cual se puede gestar un correcto hablar de Dios. La teología -según G. Gutiérrez- no se verifica por sus propios discursos, sino por la fe en Cristo muerto y resucitado, fe

se identifica- contempla los sufrimientos del indio (el pongo) que en esa ocasión también se halla presente en la catedral: «El rostro de Cristo era casi negro, desencajado, como el del pongo...» (HD, 21-22). Inversamente, Gutiérrez recuerda cómo Bartolomé de Las Casas ve en los indios a Jesucristo: "Esa fue la certera intuición evangélica de Bartolomé de Las Casas al afirmar que había dejado en estas tierras, las Indias, «a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces» [*Historia de las Indias*]" (o.c., 22). Cristo se identifica con los pobres (Mt 25,31-46) (o.c., 91; cf. 57).

⁴⁵ Es interesante notar cómo G. Gutiérrez se abre a la universalidad de la experiencia humana, y a las exigencias de universalidad de la misma teología, desde la perspectiva del sufrimiento, y no de la razón. Job es figura de todos los que sufren (HD, 30, 129), él pregunta por todos los pobres (81); su inocencia es presentada como paradigma de expiación universal (34-35) y de la posibilidad de una relación gratuita y libre con Dios (35, 49-50). Aún más, Job no es un judío, proviene del país de Hus (31). Gutiérrez destaca que el autor bíblico mediante Job abre la posibilidad general de hablar gratuitamente de Dios (54).

⁴⁶ Cf., HD, 182.

que es seguimiento libre y exigente de Jesucristo.

¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente? El caso de Job

En su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986), G. Gutiérrez se aboca a reflexionar sobre el libro de Job, en vista a encontrar un camino para hablar de Dios desde América latina. Para tal efecto, retrotrae la teología a la experiencia primordial de "hablar de Dios" desde la situación límite del sufrimiento inocente y extremo de un hombre como Job. La elección de este libro de la Biblia obedece, por una parte, a la cercanía que se da entre Job y los pobres latinoamericanos y, por otra, a que esta obra en cuanto Palabra de Dios algo tiene que enseñar en el presente a sus lectores⁴⁷.

La historia de Job es conocida. Job era un hombre rico e íntegro⁴⁸, hasta que un día el satán desafía a Dios a probar la gratuidad de la conducta religiosa de Job. Según el satán, Job bendice a Dios porque ha sido favorecido por Dios de muchas maneras. Si Dios le quitara tantos beneficios, empero, el satán apuesta que Job maldeciría a su creador. G. Gutiérrez sostiene que el autor bíblico plantea en el caso de Job una cuestión teológica de valor universal:

⁴⁷ Cf., HD, 23-26.

⁴⁸ G. Gutiérrez hace ver que "íntegro" proviene de la palabra «tam» que quiere decir inocente en el sentido de "integridad personal, de algo bien logrado, completo, perfecto y por consiguiente ejemplar. De allí también «justo»...«honrado»... Job es alguien que practica la justicia en su vida social" (HD, 33). Dios mismo dice de él «es un hombre íntegro y honrado, religioso y apartado del mal» (1,8) (o.c., 32-33).

"¿Puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada, sin esperar recompensa y temer castigos? Y de manera más precisa: ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de El, gratuitamente?"⁴⁹.

G. Gutiérrez hace notar que la apuesta recae sobre el hablar correcto sobre Dios; pero, antes que esto, sobre la religiosidad misma de Job, sobre la gratuidad de su fe⁵⁰. Dios acepta la apuesta, apuesta por Job⁵¹, y le retira sus favores. El satán toca a Job primero en sus bienes y familia. Job bendice a Dios. Cuando es luego tocado en su propio cuerpo, Job se queja y se lamenta, maldice incluso el día de su nacimiento, pero no maldice a Dios. Además de la privación misma, a los ojos de sus contemporáneos Job aparece como un pecador⁵².

La primera palabra con que Job reacciona a su desgraciada situación es una confesión de fe al modo de la religiosidad popular: «Desnudo salí del vientre de mi

⁴⁹ HD, 30.

⁵⁰ "Desde el punto de partida se plantea pues la cuestión central del libro de Job: el sentido de la «retribución» y de la «gratuidad» en la fe en Dios, y el actuar consiguiente. Dios cree en la gratuidad de la rectitud de Job, por eso acepta el lance" (HD, 35).

⁵¹ G. Gutiérrez se esfuerza en destacar que Dios acepta la apuesta (HD, 35), y que la gana (39, 48).

⁵² Cf., HD, 37. Job enfermo y postrado sobre un basurero a las afueras de la ciudad simboliza la muerte en la carne y la muerte social, consecuencias propias del pecado. El hecho de aparecer Job como un pecador, por otra parte, siendo él inocente, tiñe su experiencia de dolor de una peculiar forma de injusticia. La injusticia de los que no comprenden el mal de los inocentes, justificándolo. Más adelante se nos dice: "Lo que motiva la rebelión creciente de Job no es tanto su sufrimiento como las justificaciones que de él dan sus interlocutores" (o.c., 67).

madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó: ¡bendito sea el nombre del Señor!» (Job 1, 21)⁵³. La fe de su respuesta primera será confirmada al final por la visión de Dios. Pero entre tanto Job tendrá que pagar el precio de creer por nada, esto es, tendrá que confesar a Dios con un lenguaje nuevo, con uno que brota de la experiencia del sufrimiento extremo e inocente. Job inicia un camino de búsqueda dolorosa de Dios seguro en su fe, convencido de su inocencia, haciendo suya la inocencia y la defensa de los pobres de la historia, combatiendo la doctrina de la retribución de sus amigos teólogos (doctrina de la que él mismo no logrará jamás librarse bien); Job realizará este inédito camino, sobre todo, en diálogo y lucha con Dios mismo. Hacia el final de la obra Dios revela a Job la gratuidad de su amor y suscita su bendición, declara la inocencia de Job y establece que sólo Job ha hablado bien de El (Job 42,7-8)⁵⁴.

El libro de G. Gutiérrez se divide en tres partes principales. La primera parte titulada "La apuesta" nos hace saber que, literariamente, el libro de Job está construido "sobre una apuesta acerca del hablar sobre Dios"⁵⁵, la apuesta recién descrita. La segunda parte es titulada "El lenguaje profético" y la tercera, "El lenguaje de la contemplación", títulos que aluden a dos caminos y a dos lenguajes que Job va haciendo y balbuceando en su nueva experiencia de Dios. La introducción y la conclusión sitúan la reflexión sobre Job en el cuadro del pensamiento

⁵³ HD, 108.

⁵⁴ "Al final, Dios ganará la apuesta. A través de su sufrimiento y su queja, su compromiso con los pobres y su reconocimiento del amor del Señor, el rebelde pero justo Job demostrará que su religión es desinteresada, gratuita" (HD, 30).

⁵⁵ HD, 29.

teológico del propio Gutiérrez.

La segunda parte describe cómo alega Job su inocencia ante sus amigos que, queriendo salvar la doctrina de la retribución temporal, lo acusan a él de pecador⁵⁶. En los marcos estrechos de esta doctrina teológica, la defensa que Job hace de su inocencia pone indirectamente en cuestión la justicia de Dios⁵⁷. Dos métodos teológicos entran en confrontación: el de los amigos de Job, método que procede de los principios a la vida⁵⁸; y el incipiente discurrir de Job que, enraizado en la experiencia de la inocencia y de la fe⁵⁹, y en solidaridad con otros inocentes que sufren como él⁶⁰, hace entrar en crisis una doctrina teológica que racionaliza el mal en perjuicio de los pobres⁶¹. El sufrimiento injusto

⁵⁶ Lo esencial de la doctrina de la retribución consiste en que "el malvado es castigado, [y] el justo es premiado por Dios". Es decir, "la relación causa-efecto rige estrictamente el universo de la moralidad" (HD, 63). Ante esta doctrina, Job, privado de sus bienes y enfermo, aparece como un pecador, como un castigado de Dios (o.c., 62, 63, 82, 84). Job, como todo hombre recto delante de Dios, reconoce ser un pecador. Pero juzga que no existe ninguna proporción entre el mal que ha hecho y el mal que sufre, "se trata más exactamente de la desgracia de un inocente, ... [del] sufrimiento injusto" (o.c., 67). Con todo, es interesante notar que a la inocencia del mal padecido, hay que añadir a Job la inocencia bíblica ante Dios que se expresa positivamente en la solidaridad con los pobres (o.c., 95).

⁵⁷ Cf., HD, 68.

⁵⁸ Cf., HD, 63, 70ss. El razonamiento de uno de sus amigos, Elifaz, es: "Job sufre, luego *ha debido* cometer esos pecados" (o.c., 84). "Los amigos creen más en su teología que en Dios mismo" (o.c., 74).

⁵⁹ Cf., HD, 62, 65.

⁶⁰ "En el curso de la discusión, Job -que en el fondo dialoga más con Dios mismo que con sus amigos- amplía su vivencia y ve su caso en relación con otros sufrimientos, en particular aquellos de los pobres" (HD, 61; cf., 77).

⁶¹ "Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral

que padecen los pobres, aún más, el bienestar de los malvados que se aprovechan de ellos, son hechos que confirman a Job en su experiencia y en su crítica de la doctrina de la retribución⁶². Dios ama a los pobres, éste es un dato bíblico fundamental; "...la causa de los pobres es la de Dios"⁶³. Como Dios, también Job supo amarlos (29,12-17)⁶⁴. Pero el mismo Job no logra zafarse de la doctrina de la retribución: su queja contra Dios persiste, Job quiere entender el porqué del sufrimiento. Un cuarto personaje que entra en escena, Elihú, reprocha a Job "su actitud de acusador de Dios"⁶⁵. Le exige reconocer que «Dios es más grande que el hombre» (33,12), sin abandonar la doctrina de la retribución hace ver el posible valor pedagógico del sufrimiento, a la vez que profundiza el nexo entre Dios y los pobres⁶⁶. Hacia el final de esta segunda parte, Job descubre una forma profética de hablar de Dios, que

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" (HD, 75).

⁶² Job cae en la cuenta de que "la pobreza y el abandono desbordan su propio caso; Job se percata además que no se trata de una fatalidad sino de algo causado por los malvados que pese a eso llevan una vida plácida y satisfecha. Son los mismos que decían al Señor «apártate de nosotros». Negadores de Dios y enemigos de los pobres, eso son los malvados" (HD, 79).

⁶³ HD, 81.

⁶⁴ Job habla de sí mismo como de uno que ha sido «padre de los pobres», título que corresponde al ser de Dios y a la exigencia de su voluntad (HD, 90-91).

⁶⁵ HD, 98.

⁶⁶ Elihú, "con toda la tradición de Israel afirmará que «Dios hace justicia al pobre» (36,6)"; que "para Dios todos los seres humanos son iguales"; que "si hay una diferencia esta será en favor de los más débiles, oprimidos por los poderosos" (HD, 101).

consiste en hacer propia la causa de los pobres⁶⁷. Hasta aquí Job sabe, al menos, que Dios "quiere la justicia"⁶⁸.

La tercera parte de esta obra trata del lenguaje contemplativo al que Job es conducido en su hablar de Dios, y horizonte último en el que G. Gutiérrez ubica la fe y la solidaridad con los pobres⁶⁹. Hasta ahora, aun cuando las preguntas de Job todavía no hallen respuesta adecuada, él ha descubierto que "el compromiso con los más olvidados es una exigencia del Dios de la Biblia"⁷⁰.

La primera reacción de Job a sus desgracias fue -como suele ser la del pueblo pobre y creyente-, la de la aceptación confiada de la voluntad de Dios («El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó»). Al justificar sus amigos los sufrimientos de Job, éste tendrá que avanzar en la comprensión de la gratuidad de Dios, rechazando de ella

⁶⁷ A través de sus propios gestos de justicia en favor de los pobres - obras exigidas por la alianza-, "Job supo hablar de Dios. Ahora que comparte en carne propia la suerte de los pobres, el discursar sobre Dios se hará más hondo y veraz. En efecto, el compromiso con el pobre proporciona un terreno firme para un lenguaje de carácter profético sobre Dios. Los profetas reiteran constantemente la importancia de la fidelidad a la alianza; severos con las faltas de su pueblo, ellos hablan *en lugar* de Dios (eso es lo que significa la palabra hebrea *nabí*, profeta). Al mismo tiempo su lenguaje es ante todo un hablar *sobre* Dios mismo" (HD, 103).

⁶⁸ Cf., HD, 104.

⁶⁹ "Con esta línea profética sobre Dios converge otra que nace modestamente pero que al final se presenta en forma casi explosiva: ella está constituida por el lenguaje místico. Su primera expresión se sitúa con sencillez y profundidad al nivel de la fe popular. El segundo momento revestirá el carácter de un combate con Dios, doloroso y atrevido, pero con la marca indeleble de la esperanza. La satisfacción de esa esperanza será el último paso en el proceso que lleva al hablar contemplativo. Se trata de la visión de Dios y de la aceptación confiada y gozosa de sus planes" (HD, 107).

⁷⁰ HD, 107.

las interpretaciones ideologizadoras del sufrimiento de los pobres. Pero no son sus amigos sus principales interlocutores, sino Dios⁷¹. El encuentro pleno con El, empero, "pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación"⁷². Un verdadero combate espiritual se desarrolla entre Job y Dios, en el cual Job pide sucesivamente la comparecencia de un árbitro, de un testigo, de un *go'el* (vengador) que, paradójicamente, parece ser el mismo Dios contra el cual está luchando. Las acusaciones de Job son graves, pues apuntan contra la justicia de Dios⁷³. Sus amigos lo acusan de blasfemo. Esta lucha de Job, sin embargo, expresa su deseo hondo de ver a Dios.

Hacia el término, Dios irrumpe exigiendo que sea Job ahora quien responda a sus preguntas⁷⁴. Dios no elude los reclamos de Job, pero responde a sus interrogantes por vías no previstas por Job. Dios hace ver a Job que su gratuidad es el quicio del mundo⁷⁵, el de su designio creador y el de

⁷¹ "Finalmente el autor del libro de Job presenta a los amigos teólogos hablando «de» Dios, pero nunca «a» Dios como lo hace Job" (HD, 110).

⁷² HD, III.

⁷³ "Job parece bordear el mal decir sobre Dios.... Job afirma y reafirma su integridad, su inocencia, al mismo tiempo que critica la aparente irracionalidad con la que Dios conduce las cosas: «es lo mismo -lo juro- : Dios acaba con inocentes y culpables». Censura también su injusticia: «él se burla de la desgracia del inocente; deja la tierra en poder de los malvados». Sin ambages, Job señala al que considera responsable de esa situación: «¿quién sino El lo hace?»" (HD, 113-114).

⁷⁴ Cf., HD, 132: Dice Dios: «¿Quién es ese que oscurece mis designios con palabras sin sentido?... Voy a interrogarte y tú responderás» (38,2-3).

⁷⁵ "La razón para creer «por nada» -el asunto planteado al inicio del libro- es 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

su justo gobierno sobre el mundo⁷⁶. Nada más que la gratuidad puede ser el fundamento del encuentro entre dos libertades, la del hombre y la de Dios. Yahvé acomete contra la pretensión de Job y de sus amigos de conocer por anticipado su acción en la historia, contra toda teología que aspire a encerrarlo en estrechos esquemas⁷⁷. Pero Dios no reprocha a Job sus pecados, confirma su inocencia y, por último, dirá que Job ha hablado bien de El⁷⁸.

Job hace una segunda réplica a Dios, esta vez con una actitud muy diversa, abandonando la queja⁷⁹. Habla como una criatura, se sabe inocente, pero se retracta de su lamentación. Feliz confiesa a Yahvé «te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42,5). Lo conocía

libertades" (HD, 134; cf., 135-136).

⁷⁶ "El primer discurso estaba centrado en la revelación del designio (*'esah*, 38,2) de Yahvé: la gratuidad está en el quicio del mundo y lo sella definitivamente. Esa es la realidad englobante y que da sentido a todo. Sólo así se puede comprender correctamente el alcance del asunto tratado en el segundo discurso: la voluntad de Dios respecto al establecimiento de su justicia y derecho (*su mishpat*, 40,7)" (HD, 148).

⁷⁷ "Dios ataca un pretendido saber de Job y, más aún, de los amigos que todo lo tenían previsto y conocían a ciencia cierta cuándo y cómo Dios castigaba a los pecadores. Lo criticado es toda presunta teología que encasille la acción de Dios en la historia y produzca la ilusión de conocerla por anticipado. La perspectiva rechazada por Dios es claramente aquella que fue defendida por los amigos teólogos y que, a pesar suyo, Job comparte en el fondo. Dios le hará percibir que nada, ni siquiera el mundo de la justicia es capaz de aprisionarlo" (HD, 136; cf 133, 140, 143). Pretender conocer de tal modo la acción de Dios es propio de la idolatría (o.c., 146).

⁷⁸ Cf., HD, 130, 131 y 157.

⁷⁹ "Hay tres tiempos en esta respuesta de Job: un reconocimiento de que Dios tiene planes y que ellos se realizan, el descubrimiento de aspectos insospechados, y un gozoso encuentro con el Señor. Una conclusión se impone: el abandono de su actitud de queja y tristeza" (HD, 152).

indirectamente, por terceros; ahora lo conoce por sí mismo, de modo inmediato. Job cree gratuitamente, "nunca antes lo hizo tan desinteresadamente"⁸⁰. Job ha comprendido que la justicia por sí misma no basta, ella es comprensible en el horizonte de la fe en la gratuidad del amor de Dios por toda su creación. Dios es justo. La restitución final que Dios hace a Job de su familia y bienes expresa la confirmación de la justicia de Job y la alegría de su encuentro con Dios. Pero "la justicia de Dios está por encima de la formalidad de la justicia humana"⁸¹. Por lo mismo, la predilección por los pobres como opción ética depende en última instancia del amor que Dios tiene por ellos. En resumen:

"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"⁸².

En la conclusión de esta obra, G. Gutiérrez reconduce la temática del hablar de Dios al seguimiento de Cristo en América latina. En Cristo, el lenguaje profético y el lenguaje contemplativo encuentran su mayor integración y expresión, en el único lenguaje de la cruz⁸³. Sólo siguiéndolo a él -entre la gratuidad y la exigencia-, será posible hablar de Dios en el continente latinoamericano⁸⁴.

⁸⁰ HD, 160.

⁸¹ HD, 165.

⁸² HD, 167.

⁸³ La fuerza de Dios "anima el lenguaje de la cruz -síntesis del decir profético y del decir contemplativo- que constituye el único apropiado para hablar del Dios de Jesucristo" (HD, 181).

⁸⁴ Cf., HD, 182.

LA TEOLOGÍA COMO "HABLAR DE DIOS"

Establecida la posibilidad de "hablar de Dios", analizamos a continuación cuáles son las exigencias metodológicas de un lenguaje sobre Dios desde el sufrimiento inocente.

Presupuestos metodológicos

El caso de Job es para G. Gutiérrez un ejemplo de cómo es posible hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. En Job tiene lugar un hablar de Dios que surge de una experiencia de fe desde el sufrimiento inocente, que se funda en última instancia en el amor gratuito de Dios y en su inabarcable justicia. Desde el punto de vista del método teológico, el hablar de Job procede de la experiencia, distanciándose dialécticamente de la noción de Dios que él mismo tiene y de la que no logra liberarse completamente, a saber, la doctrina de la retribución temporal ya mencionada, la cual sostiene que Dios, tarde o temprano en esta vida, premia a los justos y castiga a los pecadores⁸⁵. Sus amigos, en cambio, aplican su noción de

⁸⁵ La doctrina de la retribución supone y proyecta una imagen estrecha de Dios que Job comparte y contra la cual se rebela, pues no se adecúa con su fe más profunda en Dios: "Job no es el hombre de la paciencia, por lo menos no en el sentido frecuente del término. Se trata más bien de un creyente rebelde. Rebeldía contra el sufrimiento inocente, contra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta. Si no se puede condenar al hombre para defender a Dios, tampoco se puede condenar a Dios para defender a aquél" (HD, 53).

Dios a la realidad (pues "creen más en su teología que en Dios mismo"⁸⁶), forzando la realidad, negando la originalidad de la experiencia de Dios en la que Job se halla involucrado:

"Se trata de teólogos competentes, aunque equivocados; convencidos de su doctrina pero inconscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano. Para ellos la tarea de Job es conocer esa teología, aceptarla y aplicarla a su situación, sólo de este modo podrá encontrar paz interior"⁸⁷.

Con lo dicho nos parece que es posible adivinar la importancia primordial que G. Gutiérrez adjudica a la espiritualidad como lugar teológico para hablar de Dios⁸⁸. Cuando en la introducción a la obra que analizamos Gutiérrez sistematiza este aspecto lo hace en los siguientes términos:

"A Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero*; hacer teología es *acto segundo*. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo

⁸⁶ HD, 74; 76.

⁸⁷ HD, 71; cf., 63, 84.

⁸⁸ G. Gutiérrez cita a G. Múgica: «la espiritualidad constituye la clave principal para comprender y establecer la particularidad del método en la teología de la liberación» [*El método teológico: una cuestión de espiritualidad*, en *Vida y reflexión*] (HD, 25).

posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente. En efecto, la teología es -tomando el doble significado del término griego *logos*: razón y palabra-palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es el *hablar*⁸⁹.

En el método teológico de G. Gutiérrez así planteado es posible advertir -y aunque él no lo formule en estos términos- una doble circularidad hermenéutica. En primer lugar, al nivel de la espiritualidad, tiene lugar una dialéctica entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios. En segundo lugar, al nivel de la teología propiamente tal, ocurre una segunda dialéctica entre espiritualidad (contemplación y práctica) y teología. Ambas dialécticas, sin embargo, son indisociables. En la primera, Dios revela su misterio y el hombre resta en el silencio propio de la oración y de la puesta en práctica del designio de Dios; en la segunda, el hombre habla sobre Dios. Pero si no se puede

⁸⁹ HD, 17. Recordamos que esta manera de sistematizar su pensamiento la formuló G. Gutiérrez anteriormente en la obra *El Dios de la vida* (Lima, 1982), prácticamente en los mismos términos. En aquella ocasión, resulta interesante observar que Gutiérrez escribió: "A Dios se le contempla y se le practica" (*Christus* 47 [1982] 30). En todo caso la expresión "se le practica" -como en nota lo indica- refiere al poner en práctica su voluntad.

hablar de Dios sin pasar primero por el silencio de la espiritualidad, ésta se nutre de la reflexión que sobre la espiritualidad ejerce la teología:

"La mediación del silencio, de la contemplación y de la práctica, es necesaria para pensar a Dios, para hacer teología. Esta será un hablar enriquecido por un callar. A su vez ese hablar reflexionado alimentará y dará nuevas dimensiones al silencio de la contemplación y la práctica"⁹⁰.

De este modo se opera una necesaria circularidad entre ambas. Si se trata de hablar de Dios, en consecuencia, esto es posible a partir de un preconcepto de Dios (la noción teológica de Dios) pero, en primer lugar, a partir de la experiencia histórica de Dios (experiencia que tiene lugar como mediación del preconcepto de Dios con la experiencia personal del Dios que se revela en la contemplación y la práctica de su voluntad). En G. Gutiérrez el preconcepto de Dios proviene de la Escritura, se trata del "Dios de la Biblia"⁹¹. De aquí que la Escritura Santa tenga para él una importancia hermenéutica de primer orden. Esta noción de Dios que proviene de la revelación objetivada en la Biblia, sin embargo, se opone a la noción de Dios que emerge de la experiencia espiritual tenida en un contexto histórico determinado, en el sentido que la noción del Dios de la Biblia gesta noéticamente esta experiencia, la regula en su ortodoxia y, a la vez, se deja cuestionar y profundizar por ella⁹². La expresión "el Dios

⁹⁰ HD, 18.

⁹¹ Cf., HD, 17, 52, 90, 107.

⁹² A propósito de la identidad del *Go'el* se nos dice: "Nos parece que Job se refiere a Dios mismo y no a un intermediario distinto de El. Su grito

de nuestra fe" alude felizmente al mismo y único Dios de la Escritura y al de la experiencia histórica de su gratuidad y de sus exigencias. Si la teología es un lenguaje sobre Dios, ésta consiste en hablar del "Dios de nuestra fe"⁹³.

Aun cuando G. Gutiérrez encuentra en Job un lenguaje para hablar a Dios y de Dios, nada suprime, sin embargo, el carácter agónico, conjetural e itinerante que para él tiene el hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento inocente. Antes de analizar la doble circularidad hermenéutica que tiene lugar en el método de Gutiérrez, es preciso decir una palabra sobre su lenguaje teológico en general.

El lenguaje teológico en general

A raíz del análisis de la experiencia de Job, G. Gutiérrez deduce la existencia de, fundamentalmente, dos lenguajes teológicos, el profético y el contemplativo⁹⁴.

manifiesta una penosa pero convencida esperanza; ella le viene de una intuición profunda: Dios no se deja encasillar en las categorías teológicas de sus amigos. Casi podría decirse que Job opera una suerte de desdoblamiento en Dios: un Dios juez y al mismo tiempo un Dios que lo defenderá en el momento supremo. Un Dios que Job experimenta casi como enemigo pero que a la vez lo sabe en verdad amigo. Job acaba de acusar a Dios de perseguirlo, pero sabe al mismo tiempo que Dios es justo y que no quiere el sufrimiento. Dos rostros de un mismo Dios. Esta aproximación dialéctica -y dolorosa- a Dios es uno de los mensajes más hondos del libro de Job" (HD, 124).

⁹³ Cf., HD, 24.

⁹⁴ "De este modo dos lenguajes sobre Dios se perfilan como las mejores aproximaciones: el lenguaje profético y el lenguaje de la contemplación. No pretendemos con esto «racionalizar» indebidamente una obra profundamente poética y rica en matices. Esos lenguajes recogen y se oponen -en el libro de Job- a otros modos de

Antes de referirnos a ellos, sin embargo, es preciso señalar algunas características generales del lenguaje que Gutiérrez asume como lenguaje apropiado para hablar de Dios.

Ante todo, es necesario notar que G. Gutiérrez emplea la expresión "hablar de Dios" tanto en su sentido espiritual como teológico propiamente tal. Si con esta expresión se designa el hablar sobre Dios como objetivo último de la obra, ella empero proviene de la experiencia de balbucear a Dios desde el sufrimiento⁹⁵. Por el contrario, si la expresión "camino hacia Dios" refiere preferentemente a la espiritualidad, también es usada en su denotación metodológica, esto es, como caracterización de la misma teología⁹⁶. "Hablar de Dios" en todo caso, aun cuando sea equivalente a "pensar a Dios", a "reflexión teológica", a "discurso sobre Dios", a "inteligencia de la fe"⁹⁷, incorpora un matiz a la vez de humildad y reverencia.

Un lenguaje sobre Dios es cosa difícil, más aún si se trata de hacerlo desde una experiencia de sufrimiento inocente⁹⁸. En semejante circunstancia la tentación será, por el contrario, maldecir a Dios. Hablar de Dios será siempre una ardua tarea; no se lo podrá hacer jamás con arrogancia. Depende de la experiencia, y cuando la experiencia es tortuosa el hablar no puede ser sino complejo. Por esto mismo, el lenguaje que procede a través

hablar de Dios, se alejan y se entrecruzan, se adelantan y por momentos vuelven atrás" (HD, 57).

⁹⁵ Cf., HD, 36, 107, 175.

⁹⁶ Cf., HD, 103 y 17; cf., 71.

⁹⁷ Cf., HD, 13, 175, 57 y 25.

⁹⁸ "Era un difícil, e incluso tortuoso, camino para hablar de Dios" (HD, 151).

de la interrogación⁹⁹, el diálogo¹⁰⁰, la discusión¹⁰¹, convienen sobremanera al hablar de Dios. Aún más si la interrogación, el diálogo y la discusión¹⁰² son establecidos con Dios mismo. En tal caso incluso la queja, el atrevimiento, la lamentación y el llanto¹⁰³ pueden ser formas adecuadas en el proceso de hablar correctamente de Dios, porque se está en ruta, en búsqueda del lenguaje adecuado, y tal exigencia quedará siempre abierta a la novedad de la revelación del amor de Dios¹⁰⁴. La teología de Gutiérrez es itinerante, una verdadera teología del "camino", el método queda abierto constantemente al

⁹⁹ La pregunta bajo la forma de una apuesta pone en movimiento la historia de Job: "Esa es la apuesta: a partir del sufrimiento ¿el ser humano es capaz o no de relacionarse auténticamente con Dios y de encontrar un lenguaje correcto sobre El?" (HD, 54). Pero la interrogación continuará a través de toda la obra sea como recurso literario sea como método teológico. Las interrogaciones se sucederán entre los personajes de la obra, incluso entre Job y Yahvé (o.c., 77, 132). A partir de la pregunta acerca de cómo hablar de Dios en América latina, G. Gutiérrez pretende encontrar una respuesta en la experiencia de Job (o.c., 20, 30, 49, 50, 169).

¹⁰⁰ Los discursos que se suceden entre Job y sus amigos tienen la forma de un diálogo teológico. Aun cuando parezca un diálogo de sordos, el proceso de cuestionamiento mutuo tiene valor en sí mismo toda vez que de aquella confrontación Job va descubriendo el lenguaje profético y el contemplativo. (HD, 56).

¹⁰¹ Del diálogo iniciado con los amigos que vienen a consolar a Job - diálogo comenzado con un callar respetuoso de éstos por la situación que Job padece-, se pasa a menudo a la discusión áspera, incluso a las acusaciones mutuas (cf. HD, 61, 77, 171-172). Todo esto forma parte de la experiencia espiritual de Job y merece, por tanto, ser valorado positivamente en orden a la elucidación del lenguaje teológico.

¹⁰² Cf., HD, 132 (cf. 134 y 135), 118 y 112ss.

¹⁰³ Cf., HD, 111 (cf. 119, 121), 114, 153 (cf. 176ss) y 120.

¹⁰⁴ Cf., HD, 175; cf. 57, 128.

designio de Dios¹⁰⁵.

La expresión "camino" designa principalmente el ámbito de la espiritualidad, aquel proceso dominado por la contemplación y la práctica de la voluntad de Dios¹⁰⁶; "el camino de la cruz"¹⁰⁷. En su acepción bíblica *derek*, camino, se distingue de "la ruta de los perversos y significa la conducta, el caminar hacia Dios cumpliendo su voluntad"¹⁰⁸. G. Gutiérrez utiliza el término innumerables veces. Job debe encontrar un camino para hablar de Dios, pues es importante no equivocar el camino de la reflexión teológica¹⁰⁹. Job es figura de Cristo, ya que ha sabido balbucear lo que en Cristo será "un hablar firme" sobre Dios desde la experiencia del sufrimiento inocente¹¹⁰. Jesucristo, "crucificado públicamente en el cruce de los caminos"¹¹¹, es el camino al Padre¹¹².

¹⁰⁵ "Quisiéramos subrayar esta maduración paulatina, a lo largo de la obra, conscientes sin embargo de que, desde ciertos ángulos, la cuestión inicial sobre el hablar de Dios permanece abierta; es demasiado honda para que no sea así. «Mis planes no son sus planes, sus caminos no son mis caminos», dice el Señor (Is 55, 8). Estamos llamados constantemente a lo inesperado" (HD, 57).

¹⁰⁶ "El andar profético y el andar contemplativo son eso, un camino" (HD, 175).

¹⁰⁷ Cf., HD, 182.

¹⁰⁸ HD, 85.

¹⁰⁹ Cf., HD, 23, 30, 104, 128. "Leyendo los discursos de Job y sus amigos se puede percibir que estamos ante dos caminos diferentes del razonar teológico". A Job, "los argumentos de sus amigos le parecen deleznable" (o.c., 71).

¹¹⁰ El lenguaje contemplativo y profético a la vez es el "lenguaje de Jesús, prefigurado ya en Job, para hablar del amor del Padre. El autor del libro de Job balbucea lo que en Cristo será un hablar firme" (HD, 175).

¹¹¹ HD, 181.

¹¹² "El autor del libro de Job busca una ruta, el Señor se presenta él mismo como «el camino» (Jn 14, 6)" (HD, 176).

Volviendo una vez más a lo anterior, es necesario distinguir analíticamente en el "hablar de Dios" dos aspectos: un camino hacia Dios y un lenguaje sobre Dios. A G. Gutiérrez resulta odiosa tal separación, pues para él no es posible la teología sin la espiritualidad (y viceversa)¹¹³. Pero su crítica se dirige precisamente contra las teologías que se fundan en sus propias palabras, lejos de la experiencia de Dios:

"Habría que decir igualmente que ella [la cuestión inicial de hablar de Dios] exige respuesta en otros niveles; porque la verdad es que no todo se juega en el terreno del lenguaje. El discurso sobre Dios supone, y al mismo tiempo conduce a un encuentro vital con El dentro de condiciones históricas determinadas"¹¹⁴.

La cuestión del hablar de Dios no se agota en la cuestión del lenguaje. De nada está más lejos G. Gutiérrez que del racionalismo teológico. A Gutiérrez interesa un lenguaje para llegar al Dios que salva, al Dios liberador; la teología en sí misma no le interesa. El caso de Job le mostrará que el Dios que está al origen del lenguaje - porque sólo El conoce el camino de la sabiduría, «sólo El conoce su yacimiento» (28,23)¹¹⁵-, es el Dios justo, el liberador de los pobres.

El lenguaje poético, por último, expresa mejor que cualquier otro a Dios mismo¹¹⁶. Así como la lamentación

¹¹³ Cf., HD, 25.

¹¹⁴ HD, 57; cf., 75.

¹¹⁵ Cf., HD, 88.

¹¹⁶ El autor bíblico reserva su mejor poesía a los discursos de Job y de Yahvé (HD, 131, 139).

es también una forma de oración¹¹⁷, la poesía permea con la gratuidad de la fe del autor sagrado todo el libro de Job, aun en los momentos en que abunda el sufrimiento.

Dialéctica entre contemplación y práctica

Hemos señalado más arriba que en el método teológico de G. Gutiérrez tiene lugar un círculo hermenéutico entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios¹¹⁸. Este es el plano de la experiencia de Dios, de la espiritualidad, que en todo caso no tendría lugar sin la representación teológica de Dios proveniente de la revelación bíblica.

Lenguaje contemplativo: primacía de la fe

Hechas estas distinciones, es preciso sostener que es la fe en el Dios de la Biblia la que pone en movimiento ambos círculos, el de la espiritualidad y el de la teología. La fe de Job en que Dios es bueno y justo, su esperanza en que Dios hará justicia a su inocencia, es la condición de posibilidad de todo lo que sigue, tanto del lenguaje profético como del contemplativo. Esta misma fe -que es gracia¹¹⁹- permite a

¹¹⁷ "Job con su lamentación (que es una forma de oración) estaba, como Jeremías, próximo a Dios" (HD, 153). Según G. Gutiérrez, la lamentación implica la esperanza (o.c., 177).

¹¹⁸ Virgilio Ojoy señala: "Thus, for Gutiérrez, in the dialectics of contemplation and practice that springs forth into a spiritual community and a spiritual world, consists the essence of spirituality. It is this kind of spirituality on which theology of liberation stands" ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 335).

¹¹⁹ "La fe que salva es una gracia del Señor" (HD, 163).

Job no desesperar en la desgracia, porque a la luz de ella incluso el sufrimiento se padece esperanzadamente; sin fe, la pregunta misma por Dios hecha desde la experiencia del mal inocente no sería posible, pues sólo se es inocente ante un Dios que se cree justo.

Si el lenguaje contemplativo emerge a partir de una larga experiencia de Dios, no extraña que G. Gutiérrez a menudo asimile la contemplación a la fe primera de Job. Job, tanto al principio como al final, creyó en Dios "por nada"¹²⁰. Prueba de ello es que, no obstante sufrir el mal en toda su irracionalidad, incluso cuando su propia noción de Dios parecía hacer crisis, supo Job ser solidario de los pobres desinteresadamente:

"Salir de su propio mundo e ingresar en el de los pobres implica ya tomar el camino de la gratuidad y no sólo el de la preocupación por la justicia. De otro lado toda profecía tiene como punto de partida un encuentro con el Señor y la gratuidad de su amor"¹²¹.

En otras palabras, la solidaridad que Job muestra hacia los pobres es expresión de una experiencia contemplativa y de fe en Dios.

Lenguaje profético: la exigencia de la práctica de la justicia

Job no sólo creyó libremente en Dios. También se nos dice que fue un hombre íntegro. Su pregunta por Dios nace en primer lugar de su sufrimiento inocente, del sufrimiento que agobia al creyente en el Dios del amor. No

¹²⁰ Cf., HD, 160.

¹²¹ HD, 171.

se puede sostener que Job haya llegado a la justicia por medio de la contemplación, sin afirmar al mismo tiempo que llegó a la visión de Dios por medio de su inocencia, de su solidaridad con los pobres y de su clamor de justicia¹²². Según G. Gutiérrez, la práctica de la solidaridad con los pobres habida en un contexto histórico determinado, cuando tiene lugar como experiencia de fe, especifica cualitativamente la concepción de Dios¹²³. La experiencia de Job de compartir la perspectiva del sufrimiento injusto de los pobres -y asumir su defensa-, le permitió reconocer la falsía de la doctrina de la retribución que racionalizaba el mal que los inocentes padecen, y entrever otras formas de hablar de Dios.

En consecuencia, entre la fe y el compromiso ético de solidaridad con los pobres, entre el lenguaje de la contemplación y el lenguaje profético, acaece una interacción de potenciación mutua:

"Dos experiencias, dos aproximaciones, dos lenguajes

¹²² Virgilio Ojoy hace notar que, según Gutiérrez, la práctica no deriva simplemente de la contemplación: "On the contrary, while Gutiérrez acknowledges the indebtedness of practice from the fruits of contemplation, he likewise recognizes the circularity or the dialectics of the relationship. Indeed, while contemplation can bring about a renewed practice, the latter is the groundwork on which the former is made. As Gutiérrez himself writes: «Contemplation and practice feed each other; the two together make up the stage of silence before God» (Cf. HD, 17). In other words, the contemplation of the privileged position of the poor in the understanding of God's revelation is arrived at only by one who has assumed the world, and lived the life of the poor" (o.c., 330).

¹²³ "Ahora que comparte en carne propia la suerte de los pobres, el discurrir sobre Dios se hará más hondo y veraz. En efecto, el compromiso con el pobre proporciona un terreno firme para un lenguaje de carácter profético sobre Dios" (HD, 103).

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

acerca de Dios; pero estrechamente vinculados, enriqueciéndose mutuamente y ayudando cada uno a comprender mejor al otro. Además ambos, y no sólo el segundo, manifiestan el desinterés de la religión materia de la apuesta que puso todo el proceso en movimiento"¹²⁴.

Y lo que vale para Job, vale también para los seguidores de Jesús:

"El lenguaje místico es expresión de la gratuidad, el lenguaje profético es el de la exigencia. Entre la gracia y la exigencia viven los seguidores de Jesús y la asamblea que ellos constituyen, la Iglesia. Ambos lenguajes son necesarios y por tanto inseparables; es más, se alimentan y se corrigen mutuamente"¹²⁵.

Inseparabilidad de contemplación y profecía

Por el contrario, la separación de la contemplación y de la profecía, de la gracia y de la exigencia ética, de la fe y de la práctica de la justicia, distorsionan los discursos respectivos:

"La gratuidad no es el Reino de lo arbitrario o de lo superfluo. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre peligro de no morder sobre la 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 aquél

¹²⁴ HD, 107. "Contemplación y práctica se alimentan mutuamente, ambas constituyen el momento del silencio ante Dios" (o.c., 17).

¹²⁵ HD, 172.

que todo lo hace nuevo (Ap 21, 5). Uno y otro sufrirían una distorsión que los haría inauténticos por desarticulados¹²⁶.

La dialéctica entre contemplación y exigencia ética ocurre en la experiencia de Job como una experiencia de fe, cuyo sentido y alcance es mediado por el compromiso con la justicia. Es interesante notar que Job pasa de la fe primera a la fe propia de la contemplación más alta por medio de un proceso de identificación con la suerte de los inocentes¹²⁷. A través del lenguaje profético -en cuanto hablar de Dios-, se establece la continuidad entre la confesión de Dios propia de la religiosidad popular («El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó») y la confesión mística de Dios («Ahora te han visto mis ojos»). Entre ambas confesiones, gracias a la experiencia de sufrimiento y de solidarización con todos los que sufren sin motivo razonable, emerge un nuevo lenguaje sobre Dios que no se prestará más a la manipulación de la fe de los sencillos. Pero es la fe popular, la fe simple, la que está a la base del hablar contemplativo, dándole su vigor y universalidad:

"Al comienzo del libro de Job se había encontrado, al nivel de la fe popular, el tono debido para discurrir sobre las acciones del Señor. Pero eso resultó lábil ante la prolongación de la injusticia y las críticas de los doctos. El hablar místico [reforzado por el lenguaje profético] robustece los valores de la fe

¹²⁶ HD, 174.

¹²⁷ Experiencia semejante a la de Ernesto, el personaje de *Los ríos profundos*, de Arguedas: "Anunciar la alegría pascual de la victoria de la vida sobre la muerte implica, sin embargo, pasar por la experiencia de Ernesto y compartir el sufrimiento de los últimos" (HD, 23).

popular dándoles firmeza y capacidad de respuesta frente a todo intento de manipulación. Se evita así una distorsión que convierta esos valores en resignación infecunda, en pasividad ante la injusticia. Pero a su vez el lenguaje de la contemplación se hace más vigoroso y colectivo en la medida en que se nutre de la fe popular"¹²⁸.

Habría, tal vez, que decir que en su experiencia de fe Job pasa de una representación de Dios simple a otra más profunda. Conforme a la primera, Dios es justo e interviene en la historia no obstante los hombres. De ello resulta que, al no intervenir en la historia de Job, se concluya que Job es culpable o que Dios no es Dios (potente y justo). La segunda imagen de Dios, producto de una experiencia de una fe probada en el sufrimiento y la solidaridad, da cuenta de un Dios que cuenta con los hombres para ser justo y que, en todo caso, su justicia excede la concepción que los hombres puedan formarse de ella.

El amor de Dios vincula los lenguajes

La clave hermenéutica de la vinculación de ambos lenguajes es la siguiente: el compromiso de liberación de los pobres pertenece a la órbita de la fe, se hace comprensible en la perspectiva de la gracia, a partir de la experiencia del amor gratuito y libre de Dios por los pobres¹²⁹. Dios no ama a los hombres ni a los pobres porque

¹²⁸ HD, 172.

¹²⁹ "El lenguaje profético permite aproximarse a un Dios que ama con predilección al pobre, precisamente porque su amor no se deja encerrar en las categorías de la justicia humana. El pobre es amado de

sean buenos. La pobreza, en consecuencia, no es un castigo divino. Dios ama a los pobres porque El ama libre y gratuitamente. Sólo en una fe que excede los marcos de la racionalidad calculadora de la acción de Dios en la historia puede ser fundada una religiosidad gratuita como la de Job¹³⁰. La solidaridad con los pobres deriva su autenticidad de la fe en que Dios es justo y bueno. La opción ética por los pobres no puede constituir ante Dios un derecho a la gracia, sino que sólo es comprensible a partir de un verdadero desinterés o, lo que es lo mismo, un puro amor:

"Por eso mismo la insistencia en la práctica de la justicia y la solidaridad con el pobre no debe nunca desembocar en una actitud obsesiva que impida ver que la riqueza y el significado último de aquélla se encuentran sólo en el horizonte grandioso y misterioso del amor gratuito de Dios"¹³¹.

preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por ser 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 de su *agape*. Amor que nada puede contener o limitar, como Yahvé hizo ver a Job al revelarle lo que había colocado en el quicio del mundo. Creer en Dios y en la gratuidad de su amor lleva a la opción preferencial por el pobre, a la solidaridad con los que sufren miseria, desprecio y opresión, con aquellos que el orden social desconsidera y despoja. El Dios libre y gratuito que se ha manifestado a Job es el único que puede explicar el privilegio de aquellos que los poderosos y bien pensantes de la sociedad mantienen en la injusticia y la marginalidad. En el Dios de la revelación cristiana gratuidad y preferencia por el pobre van de la mano, por eso mismo son indisolubles para nosotros contemplación de Dios y solicitud por los desposeídos de este mundo" (HD, 171; cf., 160).

¹³⁰ Cf., HD, 35.

¹³¹ HD, 174. G. Gutiérrez incluye una nota de suma importancia: "Esta

Contemplación y práctica de la justicia constituyen, por tanto, una sola cosa inseparable, un solo don y un solo camino hacia Dios¹³².

En la cruz de Jesús se vinculan los lenguajes

En la conclusión de su obra, G. Gutiérrez sostiene que Jesús es el camino al Padre, que desde la cruz del Hijo el lenguaje sobre Dios alcanza su máxima expresión:

"Jesús nos habla del Padre, el lenguaje acerca de Dios alcanza en él su máxima expresión. El Hijo de Dios nos enseñó que el hablar sobre Dios debe pasar por la experiencia de la cruz"¹³³.

Su muerte ocurre como consecuencia de un hablar sobre Dios que otros no aceptan, como negativa a aceptar el mensaje de un Reino donde no se dan por separado el amor universal y la preferencia por el pobre:

afirmación, pese a ciertas interpretaciones reduccionistas que quieren desconocerla, está presente desde los orígenes de la espiritualidad que la anima. El tema de la gratuidad del amor de Dios constituye por ello el eje sobre el cual gira el significado último del acento puesto en la práctica de la justicia" [cf. *Teología de la liberación*, passim; *Beber*, 154-163]. (o.c., 174).

¹³² "Visión de Dios (etapa final de su proceso) y defensa del pobre (descubierta a partir de su propia inocencia) se ligan de este modo en la experiencia del justo Job. Dos aspectos de un solo don del Señor y de un solo camino hacia El" (HD, 173-174). También dirá: "En consecuencia ambos lenguajes, el profético y el contemplativo, son requeridos; pero lo son en la medida en que se anudan y se van haciendo uno solo" (o.c., 171; cf., 170).

¹³³ HD, 176.

"Jesús encuentra el desamparo y la muerte justamente porque revela a Dios como amor. Amor universal y preferencia por el pobre caracterizan el anuncio del Reino que apura y trasciende la historia humana. La negativa a aceptar ese mensaje, *el pecado*, lleva a Jesús a la muerte; la cruz es el resultado de la resistencia de quienes se niegan a acoger el don gratuito y exigente del amor de Dios"¹³⁴.

Jesús muere en "el cruce de los caminos"¹³⁵. Hablar del Dios de Jesucristo implica hacer propio el "camino de la cruz", que unifica el hablar profético y el hablar contemplativo:

"Comunión en el dolor y la esperanza, en el desamparo de la soledad y en la entrega confiada en la muerte y en la vida, ese es el mensaje de la cruz, «necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan -para nosotros- es fuerza de Dios» (1 Cor 1,18) y por lo tanto susceptible de pasar desapercibida para quienes sólo tienen ojos para prodigios y expresiones de poder. Esa fuerza es al mismo tiempo, y paradójicamente, «debilidad divina» (1 Cor 1,25). Ella anima el lenguaje de la cruz -síntesis del decir profético y del decir contemplativo- que constituye el único apropiado para hablar del Dios de Jesucristo"¹³⁶.

En conclusión, "desde la cruz del Señor", "sólo desde

¹³⁴ HD, 176.

¹³⁵ Cf., HD, 181.

¹³⁶ HD, 181.

el seguimiento de Jesús es posible hablar de Dios¹³⁷. Pero la cruz en G. Gutiérrez no es pura desolación. Nada diluye su atrocidad, pero precisamente porque se cree que Dios es amor gratuito también en la cruz es posible la esperanza. La esperanza es central en la perspectiva de Gutiérrez. La confianza en Dios predomina en toda la experiencia de Job y también en la de Jesús. La lamentación de Job incluye la esperanza. El grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46 y Mc 15,34) expresa "el dolor y la soledad de quien se siente dejado de la mano de Dios"¹³⁸, pero también la esperanza en el único que puede salvarlo. Al decir Jesús «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46; cf. Sal 31,6), "el «abandonado» se abandona a su vez en las manos del Padre"¹³⁹.

Relevancia hermenéutica de la Escritura

Hemos señalado que la noción de Dios de G. Gutiérrez proviene fundamentalmente de la Biblia¹⁴⁰. Hemos dicho también que la dialéctica entre espiritualidad y teología se establece precisamente a partir de esta noción (teológica) del "Dios de la Biblia".

Conviene notar que en el caso de Job, sin embargo, no

¹³⁷ HD, 182.

¹³⁸ HD, 176.

¹³⁹ HD, 180.

¹⁴⁰ Hemos indicado que si Dios es un misterio, la Escritura determina de qué misterio se trata (cf. HD, 13-14). Esto sin perjuicio del recurso que G. Gutiérrez hace a diversos autores para ilustrar su idea de Dios, como por ejemplo Vallejo (45), Santo Tomás (13), Arguedas (13, 21-23), Dudu (19-21), Bartolomé de Las Casas (22), Miguel de Unamuno (155), etc.

se trata de una noción unívoca de Dios. Job se ve enfrentado a una noción de la justicia de Dios correspondiente a la doctrina de la retribución (de la que se concluye que la pobreza es un castigo de Dios) que parece ser tan ortodoxa como aquella otra noción que, por el contrario, reza el amor de Dios por los pobres (que a ellos hace justicia contra los que los oprimen)¹⁴¹, y que él redescubre en la medida que progresa en su camino hacia Dios. En cierto sentido, concurren en la experiencia de Job diversos aspectos del mismo Dios (o teologías), pero no todavía reconciliados. Por lo mismo, lo que se sabrá de Dios al final de la experiencia no es mera repetición de lo que sabía de El al comienzo. Job siempre supo que Dios era justo, pero aprendió que su justicia se organiza paradójicamente a partir de su amor preferencial de Dios por los pobres.

En esta oportunidad G. Gutiérrez no desarrolla, pero presupone la configuración histórica de la imagen del Dios bíblico¹⁴². El caso de Job es paradigmático. A la doctrina de la retribución temporal corresponde una imagen de Dios (fruto de la experiencia religiosa de Israel) que será dialécticamente profundizada por la experiencia religiosa de Job¹⁴³. A su vez el hablar sobre Dios de Job alcanza su plenitud en el hablar de Cristo acerca de su Padre. La imagen de Dios de Job, captada en la óptica del Padre de Jesús que ama y se revela particularmente a los pequeños,

¹⁴¹ Cf., HD, 64, 90-91 (cf., 96) y 101-102.

¹⁴² Cf. "Encuentro con Dios en la historia", en *Teología de la liberación*, o.c., 227ss.

¹⁴³ La doctrina de la retribución temporal representaba al menos una forma de concebir la relación de justicia entre Dios y su pueblo. Toda la discusión entre Job y sus amigos habría sido imposible sin la noción que Dios es justo (HD, 171-172).

constituye para América latina el principio fundamental en orden a articular un lenguaje teológico que tenga cuenta de la historia concreta de los pobres latinoamericanos y genere, una vez más, una historia diferente. La importancia hermenéutica de la Escritura tiene para Gutiérrez dos aspectos principales.

En primer lugar, la Biblia se "lee a partir de nuestras preocupaciones más hondas y urgentes"¹⁴⁴. La lectura de la Biblia no es neutra, sino situada e intencionada. A la Biblia se va con los interrogantes que surgen de la vida. Esta es por los demás "la práctica de la comunidad cristiana a lo largo de los siglos"¹⁴⁵. En este sentido, la experiencia espiritual personal y colectiva busca en la Biblia la Palabra de Dios que haga eco precisamente de esta experiencia. Job es figura de Cristo, pero también representa la inocencia de tantos seres humanos que sufren y mueren injustamente.

Pero, por otra parte, la Biblia "nos lee, nos interpela"¹⁴⁶. La Escritura exige a la experiencia creyente una respuesta de acuerdo al Dios de la Biblia. En todo caso se busca en ella inspiración para seguir caminando. La lectura de la Biblia no se reduce a encontrar en ella eco de la propia experiencia, como si se tratara de utilizar su autoridad para justificar los propios prejuicios. Más aún, la elección del libro de Job representa en G. Gutiérrez su disponibilidad a acoger todos los libros de la Biblia como Palabra de Dios¹⁴⁷.

¹⁴⁴ HD, 24.

¹⁴⁵ HD, 24.

¹⁴⁶ Cf., HD, 24.

¹⁴⁷ "En la disponibilidad a esa interpelación está la necesaria abertura no sólo a algunos textos, sino al conjunto de la Biblia. De otro modo nos privaríamos, además, de la riqueza de libros como el de Job que inciden en puntos medulares de la revelación sobre el Dios de nuestra

En este sentido, la Palabra de Dios establece la circularidad entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios¹⁴⁸, y rompe cualquier circularidad viciosa entre espiritualidad y teología.

En el caso particular de este libro, como protagonista de la historia de sufrimiento inocente de su pueblo, Job (y Cristo) representa las "preocupaciones más hondas y urgentes" de América latina, por una parte, y, por otra, revela algo nuevo acerca de Dios, a todos los que se acercan a la Biblia en busca de vida.

Relevancia hermenéutica del contexto

De lo anterior es posible concluir que -según G. Gutiérrez- el uso teológico de la Escritura no consiste en aplicar ésta a la vida de los creyentes unilateralmente, como si la experiencia espiritual tuviera que ajustarse por fuerza a los principios teóricos. La noción de Dios que la doctrina de la retribución suponía era en parte cierta y en parte falsa. La experiencia de la propia inocencia y su solidaridad con el sufrimiento inocente de los pobres, permitió a Job intuir un concepto aún más profundo del mismo Dios:

"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.

fe" (HD, 24).

¹⁴⁸ "Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia" (HD, 17).

La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios¹⁴⁹.

La experiencia espiritual en general, y particularmente ésta que se articula como solidaridad activa y pasiva con la causa de los que sufren el mal, especifica cualitativamente la concepción de Dios. Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente goza en la misma perspectiva bíblica de un privilegio epistemológico que pone en cuestión todo otro hablar de Dios¹⁵⁰. Este es un asunto central en la obra que analizamos, y en especial en la Teología de la liberación¹⁵¹. Como ya se ha indicado, el misterio de Dios se ha comunicado a los pequeños e ignorantes, a todos los que a ellos se asimilan, a los "pobres del pueblo", y a los que en éstos contemplan el amor gratuito del Padre. Esto no suprime el hecho que el amor de Dios sea universal, pero el amor de Dios se hace históricamente universal cuando se manifiesta a los que padecen el mal más allá de toda teología. Es interesante notar que Gutiérrez pretende alcanzar la universalidad que se exige a todo hablar de Dios, no a partir de la idea del amor universal de Dios, sino

¹⁴⁹ HD, 75.

¹⁵⁰ Delwin Brown critica la insuficiente fundamentación teológica que G. Gutiérrez hace del "privilegio epistemológico" de los pobres (cf. "Thinking about the God of the Poor. Questions for Liberation Theology from Process Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, LVII/2 (1989) 267-281). Brown, sin embargo, no toma en cuenta las dos obras más importantes de Gutiérrez sobre el tema de Dios, las dos que son objeto de la presente investigación.

¹⁵¹ "El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para la teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A este reto intenta responder la teología de la liberación" (HD, 20).

desde la experiencia de la universalidad del dolor, de la cual Job es paradigma¹⁵².

Si el contexto de sufrimiento inocente goza de un valor epistemológico particular, es preciso reiterar, sin embargo, que goza de tal privilegio sólo cuando tal contexto es experimentado en la clave de la fe. El contexto por sí mismo no lleva a hablar de Dios, ni siquiera a callar respecto a El. El lugar desde el cual se habla finalmente de Dios es, para G. Gutiérrez, "el crucificado"¹⁵³.

Dialéctica entre espiritualidad y teología

Con lo dicho hasta aquí es posible comprender mejor la segunda circularidad hermenéutica (acto segundo) que tiene lugar en el método de G. Gutiérrez. Hablar de Dios (la teología) es posible, desde la contemplación de Dios juntamente con la puesta en práctica de su voluntad (acto primero), experiencia espiritual ésta que se gesta gracias a la fe en Dios (el Dios de la Biblia) tenida en un contexto determinado (que en el caso de América latina está constituido por la pobreza injusta e inocente que sufre la inmensa mayoría de la población. A la concepción de Dios (noción de Dios) se llega por la confrontación de esta noción bíblica de Dios con la que emerge de la experiencia situada y subjetiva del creyente.

El libro analizado ha sido presentado como un "ensayo de reflexión teológica sobre Job"¹⁵⁴. Pero toda su potencia

¹⁵² "El dolor humano es el terreno duro y exigente en el que se hace la apuesta sobre el hablar acerca de Dios y es también el que asegura el alcance universal de ella" (HD, 54). Cf., arriba nota 47.

¹⁵³ Cf., HD, 23, 181.

¹⁵⁴ HD, 24.

deriva del camino espiritual que Job ha debido recorrer para responder a la pregunta inicial acerca del correcto hablar sobre Dios. Aunque la distinción no sea suficientemente explícita, el hablar teológico de Dios cabalga sobre el hablar espiritual sobre Dios¹⁵⁵. Tanta es la importancia que G. Gutiérrez concede a la espiritualidad para la teología que, en cierto sentido, las identifica. Al señalar el método de la reflexión a seguir sostiene:

"Lo haremos, en particular, desde una óptica que nos es cara: el lazo -la identidad incluso- entre metodología teológica y espiritualidad"¹⁵⁶.

A partir de la analogía silencio-hablar que G. Gutiérrez utiliza para referirse a la espiritualidad y a la teología respectivamente, y dado que ambas tratan esencialmente de lo mismo, es posible decir que la espiritualidad es teología "no dicha" y, complementariamente, la teología es espiritualidad "explicada"¹⁵⁷. Esta aclaración, sin embargo, aunque válida,

¹⁵⁵ Concordamos con Ojoy cuando afirma: "It has already been pointed out that spirituality, for Gutiérrez, is the well-spring of God-talk or theology. Now, since spirituality consists in the twin elements of prophecy (practice of solidarity with the poor) and contemplation (prayerful openness to God's gratuitous love), theology as speech would also involve the twofold languages of prophecy and contemplation" (o.c., 347).

¹⁵⁶ HD, 25.

¹⁵⁷ "The silence-speech analogy which Gutiérrez uses to refer to theology and spirituality shows this essential identity. For silence and speech may, indeed, point to the same essence (content) although their modes of being are different. In this case, one can say that spirituality is «unspoken» theology. Conversely, theology would be «spoken» spirituality". En nota a pie de página: "It must be noted that «unspoken» theology is, in Gutiérrez'view, a *contradictio in terminis*

es insuficiente si se trata de dirimir el delicado asunto de una eventual identificación de teología y espiritualidad, con la consiguiente perversión de ambas. Aunque en esta oportunidad Gutiérrez no explica de modo satisfactorio la debida distinción entre ellas, en su metodología teológica tiene lugar una doble circularidad hermenéutica (a saber, las dialécticas entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios, y entre ésta y teología propiamente tal), que evita en su raíz los vicios propios de la confusión de teología y espiritualidad (los cuales suelen conducir a un racionalismo teológico, como el de la doctrina de la retribución¹⁵⁸, o a una especie de "pietismo de izquierda", como pudiera ser la ideologización de la causa de los pobres¹⁵⁹).

Prueba que G. Gutiérrez, aun cuando hace depender estrechamente la teología de la espiritualidad, no las confunde, es lo que él destaca de la misma experiencia de Job: "Job se siente acosado por el Dios de su fe"¹⁶⁰. Job comparte la teología de sus amigos y, sin embargo, se distancia de ella porque su experiencia no cabe en los

since theology is speech. Likewise, «spoken» spirituality is an impossibility since spirituality is always a silence before God. Nevertheless, spirituality as «unspoken» theology and theology as «spoken» spirituality best describe the essential identity of theology and spirituality" (Virgilio Ojoy, o.c., 335).

¹⁵⁸ La doctrina de la retribución, cerrándose a los datos de la experiencia, adjudica racional (y, por tanto, ideológicamente) el mal que padecen los pobres a sus propios pecados.

¹⁵⁹ Hay ideologización de la causa de los pobres donde el mero sentimiento de piedad y el compromiso solidario por los pobres justifican cualquier proyecto que se levante en su beneficio, en perjuicio de las exigencias de una racionalidad que hunde sus raíces en el amor de Dios por todos los hombres.

¹⁶⁰ HD, 121.

marcos de dicha teología: "Dar razón a los amigos sería mentir, ni su fe en Dios ni su ánimo se lo permiten"¹⁶¹. La idea primera que de Dios tenían Job y sus amigos -como ya lo hemos indicado-, era en parte verdadera y en parte falsa. "En lugar de hablar mal del Dios de su fe, [Job] cuestiona los fundamentos de la teología predominante"¹⁶². Sólo al cabo de un proceso de revelación del misterio de Dios en la contemplación y en la solidaridad con los inocentes, una vez que Dios mismo habla a Job, es posible concebir a Dios de un modo nuevo¹⁶³.

Aún más, precisamente en la relación sin confusión de espiritualidad y teología estriba la diferencia de método teológico que G. Gutiérrez insiste en hacer notar respecto de todas las teologías que proceden de los principios a la vida, sin aceptar la irreductibilidad de la experiencia a los conceptos, procurando domeñar el misterio de Dios y de sus planes, forzando la realidad a una idea cerrada y fija de un Dios que, en realidad, está más allá de todo lenguaje humano:

"A decir verdad lo que Job recusaba era el orden moral que le presentaban esos teólogos y, por consiguiente, el Dios en que ellos se apoyaban"¹⁶⁴.

¹⁶¹ HD, 86. Es decir, la fe de Job apunta finalmente a Dios, más allá de los marcos de su propia teología.

¹⁶² HD, 75.

¹⁶³ "No obstante, el camino por recorrer es todavía muy grande; anteriormente -en el marco de la doctrina de la retribución- no había ruta por hacer, en el fondo todo era (pretendidamente) conocido, ya se había alcanzado la meta. En este momento no, las cosas aparecen distintas. Dios surge como una novedad permanente" (HD, 155).

¹⁶⁴ HD, 153; cf. 57.

DIOS COMO CONDICIÓN DE LA TEOLOGÍA

Dios se encuentra al cabo de la larga y dolorosa experiencia de Job, pero se hallaba también al principio y durante. Lo mismo vale para la teología de G. Gutiérrez. Dios es la condición de posibilidad última del hablar sobre Dios¹⁶⁵.

Dios es misterio

Dios es misterio. Aun sabiendo que se trata de un misterio que se auto-comunica, que revela su modo de ser, nada suprime su carácter misterioso¹⁶⁶. La sabiduría viene de Dios, pero aun cuando el hombre acceda a ella por gracia, el hombre no la abarca, no puede dar razón de ella ni con su inteligencia ni con su voluntad, porque «Dios es más grande que el hombre»¹⁶⁷, y "el misterio de Dios no se agota en la historia"¹⁶⁸. La práctica misma de la justicia no se comprende sino en el "en el horizonte grandioso y misterioso del amor gratuito de Dios"¹⁶⁹. También el

¹⁶⁵ "El lenguaje sobre Dios y su mensaje viene, en última instancia de Dios mismo" (DV, 274).

¹⁶⁶ "El andar profético y el andar contemplativo son eso, un camino. Este deberá ser recorrido en libertad sin esquivar sus escollos y desentenderse de sus avatares porque el dolor humano injusto sigue allí desgarrador e insaciable; plantea siempre nuevas cuestiones y perplejidades. Ellas no han terminado, la queja -al estilo de Job- tampoco. Aunque la ruta para hablar de Dios se ha despejado, su misterio sigue allí, tremendo y más fascinante que nunca" (HD, 175).

¹⁶⁷ HD, 99.

¹⁶⁸ HD, 57.

¹⁶⁹ HD, 174.

sufrimiento es un misterio¹⁷⁰.

Contra toda racionalización teológica del obrar de Dios en la historia, el misterio de la libertad divina es condición y causa de la libertad humana¹⁷¹. G. Gutiérrez reacciona contra toda teología que pretenda encerrar el misterio de Dios en palabras y discursos, contra los teólogos que como los amigos de Job "creen más en su teología que en Dios mismo"¹⁷². El ser misterioso de Dios ha de determinar el método teológico. El hablar de Dios, amén de respetuoso, ha de ser itinerante, abierto siempre a una nueva auto-comunicación histórica de Dios en la contemplación y en la práctica de su voluntad. Cuando se está en búsqueda de Dios "la aparente falta de lógica" puede ser signo de "un acercamiento complejo a su misterio"¹⁷³. En América latina:

"Sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los pobres, se podrá hablar de su esperanza. Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un «discurso vacío» (16,3)"¹⁷⁴.

Este misterio "hace vivir"¹⁷⁵. Este misterio, no otro, es el que Jesús anuncia:

¹⁷⁰ HD, 100.

¹⁷¹ "El misterio de la libertad divina lleva al misterio y respeto de la libertad humana" (HD, 144).

¹⁷² HD, 74.

¹⁷³ HD, 125.

¹⁷⁴ HD, 186.

¹⁷⁵ Cf., HD, 187.

"Ese misterio es el que proclama el Hijo de Dios, muerto y resucitado, y que nosotros reconocemos cuando su Espíritu nos hace decir «Abba, Padre» (Gál 4,6)¹⁷⁶.

Dios se revela como amor gratuito

Dios es amor gratuito y libre que se revela en la creación y en la historia¹⁷⁷. Este es el sentido de su misterio. Esto es lo que Job descubrió al cabo de su larga y dolorosa experiencia de identificación con los últimos de la historia: que Dios tiene un designio de amor gratuito sobre el mundo natural y que, con la misma gratuidad, gobierna también en la historia humana, aunque ninguna teología pueda dar razón de sus proyectos. Dios es el origen de todo. Todo puede revelar que la gratuidad del amor de Dios es el verdadero quicio del mundo. Si las maravillas de la creación revelan a un Dios todopoderoso, también la historia humana revela a un Dios que se hace "débil" para que el hombre sea libre. Más aún, si Dios es irreductible a cualquier discurso teológico, especialmente yerra el camino del hablar sobre El un discurso teológico que se haga desde la exclusiva perspectiva del esplendor de la creación o desde la mera experiencia ética. Este es el núcleo de la dialéctica entre lenguaje contemplativo y lenguaje profético que hemos analizado anteriormente. La práctica de la voluntad de Dios, la ineludible solidaridad con los

¹⁷⁶ HD, 187.

¹⁷⁷ En nota a pie de página, se afirma: "En la interpretación que proponemos de los discursos de Dios..., diríamos que Yahvé ha revelado su englobante designio de gratuidad sobre la historia humana al afirmar que ella es el basamento de toda la obra creadora" (HD, 154).

débiles, actualiza y revela el amor de Dios por ellos, sólo cuando tal empeño se ubica en el horizonte más amplio de los planes que Dios tiene para toda la creación. Dios ama a los pobres porque son pobres, no porque sean buenos. Esta es para Gutiérrez la clave hermenéutica de la gratuidad de Dios¹⁷⁸. Por el contrario, a la contemplación del amor universal de Dios por toda su creación, por todos los hombres, sólo es posible llegar a través de la contemplación de la presencia de Dios en sus "pequeños", los pobres, los inocentes de la historia, contemplación ésta que no acaece sin solidarizarse de ellos. Esta fue la experiencia de Job, su caso revela a los inocentes de todos los tiempos el amor que Dios tiene por ellos¹⁷⁹.

Dios es aparentemente "impotente" ante el mal

Dios es aparentemente "impotente" ante el mal¹⁸⁰. En

¹⁷⁸ "Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de justicia, sino en situar ésta en el marco del amor gratuito de Dios. Sólo así desde perspectiva de la gratuidad, es posible comprender la predilección por el pobre. Ella no tiene por motivo último las virtudes y merecimientos de los pobres, sino la bondad y libertad de Dios, de un Dios que no es simplemente el guardián de un estrecho orden moral. Ahora bien esa preferencia, Job lo sabe, es un elemento central de la verdadera justicia divina" (HD, 161).

¹⁷⁹ Job es figura de todos los inocentes; su experiencia revela a los inocentes el amor de Dios. "En Job, solo ante Dios, están presentes todos los inocentes de este mundo que sufren injustamente y que preguntan el porqué de ese hecho al Dios en quien creen" (HD, 129). "En Job se trata de decirle al inocente, transido por el dolor injusto, que Dios lo ama y que su legítimo reclamo de justicia para él y para otros alcanza su plenitud y urgencia en el universo de la gratuidad" (o.c., 55).

¹⁸⁰ La pregunta por el mal apunta contra Dios mismo: "¿Dónde está

el horizonte del pensamiento bíblico, como también en el de G. Gutiérrez, el mal no pone en cuestión la existencia de Dios, sino su potencia, su bondad o su justicia¹⁸¹. El interrogante sobre Dios -como hemos visto- surge precisamente para el creyente, para aquel que sabe que Dios es bueno y todopoderoso. En el imperativo de hablar de Dios desde la experiencia del mal, el concepto que Gutiérrez tiene del mal oscila entre dos consideraciones en tensión irreductible. Primero, el mal es una realidad opuesta a la voluntad de Dios y, segundo, el mal es una consecuencia posible del mundo creado gratuitamente por Dios.

Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres?" (HD, 81). Anteriormente, en una nota a pie de página, G. Gutiérrez explica que no se trata aquí de confesar a un Dios «tapahuecos» [como habría de denunciar D. Bonhoeffer el intento religioso por «tratar de reservar medrosamente un espacio para Dios»], que vendría a "compensar la impotencia humana". Este planteamiento vale para otra situación, para aquella donde Dios toma el lugar del hombre y no le deja vivir como adulto. "Aquí hablar del sufrimiento injusto en tanto situación límite se coloca en otro contexto; la cuestión no es impotencia sino inocencia, no se trata de dominio indebido de Dios sobre el ser humano, sino de un pretendido manejo de Dios. Estamos ante una experiencia humana que parece negar la justicia y el amor de Dios. ¿Es posible desde ella evitar una interpretación manipuladora de Dios, afirmar la presencia del Señor en nuestras vidas y abrirse al encuentro de la gratuidad y libertad de Dios?" (o.c., 52-53).

¹⁸¹ G. Gutiérrez compara la apuesta que estructura la experiencia religiosa de Job con aquella otra apuesta que formulara B. Pascal. Esta se dirigía al ateo incipiente, pues versaba sobre la existencia o no existencia de Dios. De existir Dios, los que por El apostasen lo ganarían todo. Lo único que no habría sido posible sería no apostar. En Job -señala Gutiérrez- lo que está en juego es "decirle al inocente... que Dios lo ama y que su legítimo reclamo de justicia para él y para otros alcanza su plenitud y urgencia en el universo de la gratuidad" (HD, 55), y no la existencia de Dios.

Como realidad meramente negativa, como irracionalidad y daño, abundante especialmente entre los pobres de la tierra, el mal para G. Gutiérrez es cosa imposible de pensar. De él sólo sabemos que se opone a la voluntad del Dios de la vida. Pero, el conocimiento de un Dios que ama a los pobres, sin embargo, permite al menos distinguir un mal que proviene de la libertad humana (el mal injusto propiamente tal) y un mal inocente (irracional), males ambos que toca compartir y combatir¹⁸². La experiencia de un Dios que es el Padre de Jesucristo, por otra parte, radicaliza el conocimiento anterior, permitiendo identificar a Jesús crucificado con los crucificados de la historia y a éstos con Jesús crucificado. Es decir, en la perspectiva de la fe el mal es cruz, un misterio, un dolor inexplicable que, sin embargo, encierra una esperanza.

Como consecuencia del orden creado por Dios, por otra parte, el mal tiene en G. Gutiérrez diversos significados. En primer lugar, el mal es la consecuencia inmediata de la gratuidad que Dios ha puesto como quicio del mundo, como condición de posibilidad de relaciones de libertad entre El y sus criaturas. El mal es pecado, es la obra de los malvados¹⁸³. Dios permite este mal porque respeta la

¹⁸² "Esa comunión en el dolor implica vigilancia y solidaridad... El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús..." (HD, 183; cf., 23, 55).

¹⁸³ La pobreza no es una mera fatalidad, es resultado de una opción libre del malvado: "Se trata de una pobreza que no es fruto del destino o de causas inexplicables, los responsables son más bien señalados despiadadamente. Es un estado de cosas provocado por la maldad de unos cuantos que explotan y despojan al pobre. Por consiguiente, en muchos casos el sufrimiento del inocente apunta a culpables" (HD, 80).

libertad humana y la posibilidad de la conversión; la posibilidad de elegir a Dios libremente¹⁸⁴. El mal, en este sentido, es la consecuencia posible de un orden de relaciones entre Dios y el hombre regido por la gratuidad, y no por un estrecho sistema de premios y castigos¹⁸⁵. Pero, además, en el designio de Dios sobre toda la creación el mal es también creatura suya¹⁸⁶. Las poderosas bestias Behemot y Leviatán -según Gutiérrez- representan a los malvados, comparten con Job su condición creatural, y evocan el caos original que no abandona la creación. Estas bestias magníficas, sin embargo, están sometidas a Dios¹⁸⁷. Por esto, es posible afirmar que: "Hay mal en el mundo, pero el mundo no es malo. Hay fuerzas caóticas en el cosmos,

¹⁸⁴ "El Señor explica, más bien con aire tímido y tierno, que El no puede destruir a los malvados con una mirada. El quiere la justicia, desea que su derecho (*mishpat*) reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia. Además, precisamente porque es libre todo ser humano tiene el poder de cambiar de camino, de convertirse. La destrucción de los malvados cerraría esta posibilidad" (HD, 143-44; cf. 145: lo que vale para los malvados también vale para los justos).

¹⁸⁵ "Los amigos, y Job mismo, pensaban que el mundo había sido hecho en base a la utilidad inmediata para el ser humano y a la retribución: premio al justo y castigo al pecador. Ese era para ellos el fundamento de la obra de Dios, por ello su acción en la historia es previsible" (HD, 133).

¹⁸⁶ "Desde el inicio se subraya el aspecto creatural de estas poderosas bestias; «Mira a Behemot, que yo he creado igual que a ti» (40,15). Job tiene en común con esos animales haber salido de las manos de Dios. Ellas son como reliquias del caos del que salió el mundo, el cosmos" (HD, 147).

¹⁸⁷ "Con estos animales [Behemot y Leviatán] Yahvé quiere recordar que las enormes fuerzas del caos y el desorden, aunque El no las aniquile, le están sometidas como todo lo que existe" (HD, 147).

pero el cosmos no es un caos"¹⁸⁸.

De este modo, el pensamiento de G. Gutiérrez oscila entre una consideración del mal como perversión de la voluntad de vida que Dios tiene para sus creaturas y, otra, como necesidad del orden creado gratuitamente por Dios; en todo caso, se trata de un enigma que, asumido y vencido en el misterio de la cruz de Cristo, puede dar frutos de vida y ser vivido en la esperanza. El mal en Gutiérrez aparece como el reverso del misterio de la bondad Dios. En este espacio de misterio tiene lugar el encuentro de la libertad del hombre y la libertad de Dios como creación de una historia nueva y no como simple repetición de una idea acabada de Dios y del hombre mismo¹⁸⁹. La diferencia de método teológico entre Job y sus amigos desemboca finalmente en la posibilidad o imposibilidad de la historia en cuanto historia. Sólo una noción abierta de Dios -como la de Job- respeta el misterio de Dios, exige la lucha contra el mal y posibilita la originalidad histórica en cuanto tal.

En consecuencia, si la creación y la historia pueden revelarnos a Dios todopoderoso, *sub specie contrarii* pueden también revelarnos a un Dios que se hace "débil" con los débiles para que el hombre sea libre y libremente encuentre a Dios. En suma, el encuentro con Dios es posibilitado por el seguimiento de Jesús crucificado, entre el dolor y la esperanza, entre la contemplación del amor de Dios por los "pequeños" y la exigencia de luchar contra el mal que los aqueja.

¹⁸⁸ HD, 148.

¹⁸⁹ "El correlato de la libertad de Dios revelada a Job es la libertad humana. La primera llama y constituye la segunda. Los capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades" (HD, 149).

Dios es justo

Dios es justo¹⁹⁰. En la perspectiva de la doctrina de la retribución, el sufrimiento inocente no era posible (los amigos de Job) o ponía en duda la justicia de Dios (Job). Al final de su experiencia de dolor inocente Job descubre que Dios es justo a la manera de un Dios que es Dios de todo y de todos, buenos y malos. Job descubre que la gratuidad es el eje en torno al cual la justicia ha de erigirse¹⁹¹, que el hombre no es la única creatura de Dios¹⁹², que el problema de la justicia divina excede los límites de la justicia humana. Dios es justo, pero sobre todo es misericordioso¹⁹³. No es misericordioso sin ser justo, pero su amor gratuito por todos los hombres, especialmente por los pecadores o los que son tenidos por tales (los inocentes), es un misterio que excede la humana comprensión y, excediéndola, la funda como libertad¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cf., HD, 135-136, 164-165.

¹⁹¹ "La idea central está planteada: en el principio fue la gratuidad del amor de Dios, ella -y no la retribución- está en el quicio del mundo. El poeta coloca significativamente esta enfática afirmación de la gratuidad en boca de Yahvé, el Dios de la alianza, aquel que es justo y exige justicia" (HD, 135-136).

¹⁹² "Los discursos de Dios son un vigoroso rechazo de una concepción puramente antropocéntrica de la creación" (HD, 138).

¹⁹³ "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" (HD, 125).

¹⁹⁴ "Este [un correcto decir sobre Dios] deberá partir del reconocimiento del designio de Dios; según él la obra creadora toda entera lleva la marca de fábrica de la gratuidad. Yahvé se revela así a Job: no lo apabulla con su poder, le habla de su libertad creadora y le confía el respeto que tiene por la libertad humana. La exigencia de justicia de Job es legítima, Yahvé está comprometido con ella. Pero

Dios, "Padre de los pobres", movió a Job a identificarse con la causa de los pobres. Job, con su búsqueda de la justicia para los inocentes, reveló que Dios es justo. La declaración que Dios hace de su inocencia, la condena de los amigos, la restitución de Job a la vida, prueban simbólicamente la justicia divina. Dios responde a las exigencias de Job.

La doctrina de la retribución pecaba de estrecha y de idolátrica, porque pretendía manipular la justicia divina. De ella se concluía que la pobreza era un signo que acompaña al pecador en su existencia temporal (la única existencia posible). Sin embargo, aunque la doctrina de la retribución adolecía de un concepto desfigurado de la justicia divina, exigía al menos un contenido ético a la conducta religiosa del hombre. Esta exigencia, profundizada, no se perderá.

Dios habla y hace hablar

Dios habla y hace hablar. La pregunta "cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente" tiene una respuesta, la respuesta que Dios fue dando a Job a lo largo de toda su tortuosa experiencia¹⁹⁵. Dios está al principio y al final de

para comprenderla en todo su alcance debe ser colocada en el contexto del proyecto global sobre la historia humana, allí El se revela a sí mismo" (HD, 128).

¹⁹⁵ G. Gutiérrez hace notar que la aprobación que Dios hace del hablar de Job sobre El se refiere a todo el proceso de sus discursos. En ellos Dios no ve ni pecado ni blasfemia (cf. HD, 48). Más adelante señalará que los dos aspectos fundamentales de la experiencia espiritual de Job son gracia de Dios, un don: "Visión de Dios (etapa final de su proceso) y defensa del pobre (descubierta a partir de su propia inocencia) se ligan de este modo en la experiencia del justo Job. Dos aspectos de un solo don del Señor y de un solo camino hacia El" (o.c., 174).

la experiencia espiritual de la que la teología de G. Gutiérrez se nutre. La fe que es gracia del Señor hizo a Job interrogarse acerca de cómo hablar de Dios desde su sufrimiento extremo e inocente. Con esta fe Job inició la búsqueda de un lenguaje adecuado para confesar a Dios, resistió la prueba, solidarizó con los pobres, y combatió con su Señor. De acuerdo a esa fe pudo ver a Dios, escucharlo hablarle y ser restituido por El en su justicia e inocencia. Tanto el lenguaje profético como el contemplativo emergieron dialécticamente en Job como una experiencia de dolor y de fe. Dios apostó por Job y, de su mano, Job le hizo ganar la apuesta.

Más allá del lenguaje poético y de las representaciones propias de la religión, es una verdad teológica que Dios habla al hombre y suscita su respuesta¹⁹⁶. El núcleo de la obra que hemos analizado está en cómo es posible la teología, un lenguaje sobre Dios, a partir de una experiencia que parece negar todo lo que por Dios se entiende. En términos dialécticos es posible advertir que, en G. Gutiérrez, tanto la negación de Dios como la superación de esta negación, tienen que ver con Dios mismo (y con el mismo Dios), que no le son extrínsecas. De esta forma nos es posible comprender que la relación de amor y justicia entre Yahvé y Job -tal como la presenta Gutiérrez- se ubica en el horizonte de la gratuidad y

¹⁹⁶ "La esperanza de Job no será vana, su deseo de ver a Dios y que El le hable se cumplirá... Yahvé se revela así a Job: no lo apabulla con su poder, le habla de su libertad creadora y le confía el respeto que tiene por la libertad humana. La exigencia de justicia de Job es legítima, Yahvé está comprometido con ella. Pero para comprenderla en todo su alcance debe ser colocada en el contexto del proyecto global sobre la historia humana, allí El se revela a sí mismo. Dios espera ahora que su siervo Job, de cuya integridad El estaba orgulloso, responda" (HD, 128).

libertad infinitas de un Dios inagotable en su novedad. Job es tipo de Jesús¹⁹⁷. Gracias a Jesús el hablar contemplativo y profético de Job sobre Dios alcanza su máxima expresión. Jesús alaba a su Padre porque los pobres no son más los malditos de Dios, sino sus preferidos. En la cruz, Jesús, dolorido por el abandono de su Padre, a su Padre esperanzado se abandona. La cruz no es pura cruz. Desde la "experiencia redentora de la cruz"... "Jesús vive y anuncia la resurrección, la vida definitiva y se convierte en «causa de salvación eterna»"¹⁹⁸. En América latina la reflexión teológica de Gutiérrez encuentra en Job y Jesús eco a sus interrogantes y principio de respuesta¹⁹⁹. A la luz del misterio pascual, haciendo propio el sufrimiento del inocente y empeñándose por su superación, será posible a los seguidores de Jesús hablar correctamente de un Dios cuyo misterio consiste en hacer vivir.

CONCLUSIÓN

La obra de G. Gutiérrez *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986) representa un esfuerzo por

¹⁹⁷ "Enviando a su Hijo, el Padre «apostó» por la posibilidad de una fe y una conducta marcadas por la gratuidad y la exigencia de establecer la justicia" (HD, 187).

¹⁹⁸ HD, 180-181.

¹⁹⁹ "Ambos lenguajes nacen en el pueblo pobre de América latina, como en Job, desde el sufrimiento y la esperanza del inocente. Esa es en efecto la situación de la mayoría de la población: pobreza y sufrimiento. Por ello nuestra reflexión teológica parte de la experiencia de la cruz y de la muerte. Así como de la alegría de la resurrección y la vida" (HD, 175).

hacer remontar la teología a su fuente: el Dios misterio, condición de posibilidad última de cualquier "lenguaje sobre Dios". En esta oportunidad Gutiérrez presenta a Job como un caso paradigmático del hablar sobre Dios desde la experiencia del dolor sin culpa. En esta obra su autor retrotrae la teología a lo más simple y lo más esencial: a "hablar de Dios" cuando balbucear una palabra sobre Dios supone negar la tentación de "maldecirlo".

Las dificultades para hablar de Dios son superadas, sin embargo, desde el momento en que el mismo Dios se auto-comunica como amor gratuito que libera del sufrimiento y del mal. Dios actúa en Job el lenguaje de alabanza con el que éste lo bendice, pero en tanto se esclarece que ninguna teología puede dar razón completa de Dios (como lo hace la doctrina de la retribución temporal que para salvar su concepto de la justicia de Dios condena a los sufren) y en tanto Dios urge la supresión de la injusticia que oprime a los pobres. En su tormentosa experiencia de Dios Job descubre dos lenguajes para hablar adecuadamente de El, dos aproximaciones a su misterio igualmente gratuitas: el lenguaje profético (consistente en la solidaridad con los pobres y sufrientes) y el lenguaje de la contemplación (lenguaje de alabanza y de oración). Ambos lenguajes prefiguran el lenguaje de Jesús sobre su Padre, especialmente en el momento de la cruz.

En el método teológico de G. Gutiérrez es posible advertir una doble circularidad hermenéutica: a nivel de la espiritualidad tiene lugar la dialéctica entre la contemplación y la práctica de la voluntad de Dios (dimensiones que se requieren y potencian recíprocamente); y segundo, la dialéctica entre espiritualidad y teología propiamente tal. Si para Gutiérrez la espiritualidad se asimila a una experiencia de Dios

tenida en un contexto cada vez distinto, la teología se asocia en especial a una noción de Dios proveniente de la Sagrada Escritura. Pero la relación de ambas dialécticas se articula gracias a la fe en el Dios de la Biblia, en cuanto esta noción de Dios pone en movimiento una experiencia espiritual de contemplación y de práctica de la justicia que, sin embargo, no se agota en el concepto previo de Dios, pues ella depende en última instancia de Dios (y no de su noción "teológica") y Dios siempre puede revelarse de un modo nuevo. En consecuencia, siempre es posible una profundización en el conocimiento de Dios. Una espiritualidad que hace suyo el sufrimiento y la liberación de los pobres depende y gesta una nueva teología.

En cierto sentido, ésta ha sido según G. Gutiérrez la estructura de la experiencia que Job tuvo de Dios. Al cabo de ella, Dios mismo se reveló como el autor de todo lenguaje teológico, en tanto sólo El es capaz de suscitar la confesión de su bondad desde el sufrimiento injusto del inocente. En todo caso, lo que Dios ha revelado a Job es que la gratuidad de su amor es el quicio del mundo y que sólo en este horizonte se hace comprensible su preocupación por la justicia y por los pobres. Dios es justo (la pobreza no es un castigo divino). Dios no quiere el mal. El mal es un enigma cuyo reverso, de algún modo, lo constituye esa trascendencia de Dios que hace posible la libertad humana y comportamientos religiosos y éticos auténticamente gratuitos.

Jorge Costadoat

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

PARTE II

EL DIOS DE LA VIDA

Jorge Costadoat

A continuación nos ocupamos del estudio de la obra de Gustavo Gutiérrez *El Dios de la vida* (1989), denominación ésta bastante representativa del pensar de los demás teólogos latinoamericanos²⁰⁰. En un *excursus* postrero analizamos *Teología desde el reverso de la historia* (1979), obra en la cual Gutiérrez pretende fundar la originalidad histórica de la Teología de la liberación.

UNA OBRA COMPREHENSIVA

En *El Dios de la vida*, G. Gutiérrez tiene alguna pretensión de sistematizar su discurso sobre Dios.

²⁰⁰ En los capítulos siguiente será posible apreciar que la noción de Dios como "Dios de la vida" es la noción que mejor dice la realidad de Dios desde un contexto de opresión y de muerte, tanto para R. Muñoz (DC, 138, 152) como para J. Sobrino (JL, 239ss; cf. "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión abierta* 5-6 [1985] 134-149). El mismo Muñoz hace notar un cierto cambio en la denominación de Dios durante los últimos años. Hacia los últimos años 60 y los primeros 70, la renovada experiencia de Dios en la Iglesia latinoamericana fue motivada por "el Dios del Exodo, de los profetas y de algunos salmos, y por... un Jesús histórico inspirador de la urgente revolución social y cultural". Hacia los últimos años 70 y años 80, "el referente central para la experiencia renovada de Dios es el propio Jesucristo: el Mesías de los pobres y predicador del Reino, el crucificado por los poderosos y resucitado por el Dios de la vida, el Hijo del Padre". Continúa: "si en el primer período hablábamos de una diversidad de *imágenes* de Dios, ahora la tendencia es reconocer la vigencia de esa confrontación radical que hace la misma Biblia entre el único Dios vivo y verdadero... y los *ídolos* de mentira y de muerte" ("Dios Padre", en *Mysterium Liberationis*, I, Madrid, 1990, 531-532).

Una aproximación asertiva sobre Dios

Como se ha indicado en el capítulo anterior, la obra *El Dios de la vida* (1989) es una reedición de un escrito anterior de G. Gutiérrez publicado el año 1981 con el mismo nombre²⁰¹, no corregido en sus líneas fundamentales, pero aumentado de modo considerable, especialmente en su fundamentación bíblica. Recordamos también que el capítulo VIII de este libro, titulado "Te han visto mis ojos", consiste en un resumen del libro que hemos estudiado en el capítulo precedente, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986)²⁰². De este modo, G. Gutiérrez pareciera encerrar en una sola obra un discurso sobre Dios que bosquejó programáticamente a los inicios de la década de los ochenta.

Esto no obstante, es preciso señalar que la inclusión del comentario al libro de Job en *El Dios de la vida*, aun cuando pertenecía ya al primer escrito de 1981, no ocurre sin violencia, sin resistir a la voluntad sistematizadora del autor. En G. Gutiérrez tienen lugar dos aproximaciones a Dios muy diversas entre sí, aun cuando se refieran al mismo Dios. Si en el comentario al libro de Job se procede de modo interrogativo y agónico, en el *El Dios de la vida*

²⁰¹ Este escrito tuvo como origen una exposición inaugural de G. Gutiérrez a las XI Jornadas de Reflexión Teológica convocadas por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en febrero de 1981. El texto fue luego revisado, completado y publicado como libro por la misma universidad en 1982. También se encuentra en *Christus* 47 (1982) 28-57. Utilizamos en esta oportunidad: G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima, 1989.

²⁰² Correspondiente a su tercera parte junto al capítulo IX dedicado al hablar de María sobre Dios (Cf. nota a pie de página de DV, 279).

Gutiérrez habla de Dios asertiva y doxológicamente. Si al comentar el libro de Job Gutiérrez introduce el drama de "hablar de Dios" en el método mismo de la teología, en esta otra obra las explicaciones trascurren ordenada, pacífica, casi pedagógicamente. La gratuidad del amor de Dios, en tanto conclusión de la obra, se alcanza al cabo de la larga y sufrida experiencia de Job. La noción de Dios como "Dios de la vida", en cambio, es el punto de partida tranquilo y el contenido fundamental de lo que se explicita en los capítulos sucesivos de la obra que nos ocupa.

Las dos imágenes de Dios que vienen exaltadas respectivamente por estas dos aproximaciones diversas a su misterio representan, en realidad, dos aspectos del Dios de la Biblia. Si pudiéramos ordenar los conceptos, habría que decir que Dios es el "Dios de la vida" en cuanto es el "Dios amor" que crea y actúa en la historia libre y gratuitamente²⁰³. Este último es, a nuestro parecer, el concepto fundamental que G. Gutiérrez tiene de Dios. Sólo que, en un contexto de muerte temprana e injusta, ese amor de Dios es confesado como vida que Dios quiere para los suyos:

"Ese es el Dios en quien creemos, Aquel que da la vida a manos llenas. Ante ella se define nuestra existencia: «delante del hombre están muerte y vida: le darán lo que él escoja» (Ecco. 15,17). Esa vida es don de Dios que acogemos libremente. Ella es la fuente de la alegría que comunicamos al hablar de El. Por eso mismo la pregunta más honda y más difícil que se plantea al creyente es *¿cómo hablar del Dios de la vida y el amor*

²⁰³ "«Dios es amor» (1 Juan 4,8). Esta fórmula joánica resume la revelación bíblica sobre Dios. El amor da vida, por ello se llama también Padre a Dios" (DV, 29).

desde una situación de muerte e injusticia?"²⁰⁴.

En todo caso, el método asumido en *El Dios de la vida* -dejado aparte el estilo literario- es el mismo de la obra anterior. G. Gutiérrez pone en relación la revelación bíblica con la experiencia concreta de su pueblo pobre y creyente. De un modo asertivo y expositivo, el autor fundamenta su noción de Dios considerando casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Bajo este respecto, bien podría titularse esta obra "El Dios de la Biblia". En ello está su virtud, y posiblemente también su elementalidad. Aun cuando se trata también del Dios de la Tradición de la Iglesia -nada indica lo contrario, aún más, es posible advertir que la obra entronca con lo mejor de la Tradición-, al no explicitarse de modo suficiente la rica reflexión que la Iglesia ha hecho en siglos de interpretación de la Escritura, la obra pierde consistencia.

En estrecha conexión con lo anterior, la prescindencia que G. Gutiérrez hace de la filosofía no acaba de entenderse. Como Pascal, el autor reniega del Dios de los filósofos, especialmente de una filosofía a la que le resulta imposible concebir a Dios como amor. El quiere "pensar al Dios de la revelación bíblica"²⁰⁵, pero no explicita mayormente los presupuestos de este pensar.

Toda la fuerza de su argumentación proviene, sin embargo, de la confesión de fe de los pobres²⁰⁶. G. Gutiérrez recuerda que, con ocasión de la visita de Juan

²⁰⁴ DV, 276.

²⁰⁵ DV, 18.

²⁰⁶ "La experiencia de fe de los pobres y oprimidos que irrumpe en nuestra vida y en nuestra teología, es el contexto vital, el lugar histórico social, de estas páginas que quieren reflexionar sobre el Dios de la revelación bíblica" (DV, 17).

Pablo II al Perú, una pareja de pobladores hizo saber al Santo Padre que no obstante todos sus padecimientos, ellos creían "en el Dios de la vida"²⁰⁷. Afirmar esta fe, confesar al Dios de la vida, significaba entonces -y sigue significando-, luchar por la vida contra la muerte: "ésta es la opción fundamental"²⁰⁸.

En síntesis, el propósito de G. Gutiérrez en este libro es pensar al Dios de la Biblia, al Padre de Jesucristo; "reflexionar sobre el Padre común"²⁰⁹, y esto, desde un contexto humano específico ("se cree en Dios a partir de una situación histórica determinada"²¹⁰), pues el sentir de los pobres del continente no puede quedar al margen del conocimiento de Dios. Al contrario, se cuenta con él para aproximarse dialécticamente a la Biblia y establecer entre los creyentes de ayer y de hoy "un diálogo *de fe a fe*"²¹¹.

G. Gutiérrez delinea la perspectiva de la obra en los siguientes términos:

"En síntesis, partimos de nuestra fe, *creemos* en el Dios de la vida; intentamos *pensar* esa fe, ahondando en el contenido de la revelación bíblica; y lo hacemos teniendo en cuenta la forma como los pobres *sienten* a Dios. Fe y reflexión acerca de Dios se alimentan *recíprocamente*"²¹².

²⁰⁷ Cf., DV, 13-14.

²⁰⁸ DV, 14.

²⁰⁹ DV, 19.

²¹⁰ DV, 20.

²¹¹ Cf., DV, 22.

²¹² DV, 25.

Articulación del discurso sobre Dios

El plan de exposición de la obra es el mismo que otrora. Este se estructura según las cinco interrogaciones clásicas acerca de Dios. A la pregunta "¿qué es Dios?", corresponde la respuesta "un Dios que es Padre"; a la pregunta "¿dónde está Dios?", se responde que "en el Reino que anuncia Jesús"; y, por último, al interrogante acerca de "¿cómo hablar de Dios?", se dice: "bajo el impulso del Espíritu". G. Gutiérrez -siguiendo a R. Muñoz (*Dios de los cristianos*)- elude la cuestión de la existencia de Dios. Según él, poco se gana "con discurrir sobre la existencia de Dios, si no precisamos antes de qué Dios hablamos". La quinta interrogación *Cur sit?* (¿Por qué Dios?), Gutiérrez la considera inseparable de las otras tres.

"Dios es Padre"

En la primera parte, G. Gutiérrez sostiene que "Dios es Padre" porque es propio del amor dar vida, y "Dios es amor" (1 Jn 4,8). Pero con mayor razón se le llama así por ser El el Padre de Jesucristo y porque por medio del Espíritu Santo también otros pueden llamarlo *Abba* (cf., Gál 4,6). Este Dios de la vida se hace presente en la historia, no obstante su trascendencia, mostrando su amor de diversas formas.

En cuanto vida propiamente tal, Dios es un Dios que libera de la opresión que en todo caso es sinónimo de muerte. Esta es la experiencia del Éxodo, éste es el anuncio central de Jesús; aún más, éste es el contenido fundamental de la fe en su resurrección. En cuanto santo, por otra parte, Dios hace justicia. Dios ha supeditado el cumplimiento de su promesa a la justicia y el derecho; ellas constituyen la

identidad que Dios ha dado a su pueblo, pues Dios es el *Go'el* de su pueblo y de los pobres, el Dios que protege y reivindica a los débiles. A su pueblo -y a los creyentes en general- toca manifestar la santidad de Dios entre las demás gentes con las mismas obras que Dios hace en su favor²¹³. Por último, Dios en cuanto fiel pacta. El pacto, la Alianza de Dios con su pueblo²¹⁴, además de expresar la cercanía de Dios, evoca la memoria de Dios y de los creyentes para poner en práctica sus obligaciones. La fidelidad de Dios se expresa misericordiosamente como un perdón incesante y exige, por otra parte, la fidelidad del pueblo.

En capítulo aparte, G. Gutiérrez advierte que la idolatría no sólo fue una realidad en los tiempos antiguos, sino que continúa siendo una desviación de la fe, y que hoy en América latina trae consigo la muerte, especialmente de los pobres. Contra la idolatría y su consecuencia de muerte, Gutiérrez sostiene que Dios es vida que vence la muerte.

"El Reino está en medio de ustedes"

La segunda parte titulada "El Reino está en medio de ustedes" responde a la pregunta "*¿dónde está Dios?*"²¹⁵. La respuesta en síntesis es: Dios está allí donde se cumple su voluntad, allí donde tiene lugar el Reino esperado por Israel y anunciado por Jesús, allí donde se hace presente Jesús "centro de la obra creadora y redentora de Dios"²¹⁶. A Dios se lo encuentra, por ende, acogiendo a Jesucristo,

²¹³ Cf., DV, 75-76.

²¹⁴ G. Gutiérrez acentúa el hecho que el pacto es con una colectividad humana, el pueblo de Israel, no con sujetos individuales (DV, 85).

²¹⁵ Cf., DV, 140; 26.

²¹⁶ DV, 143.

cumpliendo sus mandamientos. A Dios no se lo puede separar del Reino sin convertirlo a El en un fetiche.

Dios se hace presente en la historia de Israel y en todo el cosmos. El ha venido a liberar a su pueblo, El ha enviado su Verbo a hacer morada en nuestra historia, y continúa a venir donde su proyecto de vida se hace carne entre nosotros; así mismo, Dios se ausenta de donde no se cumple su voluntad. La Encarnación del Hijo expresa la máxima cercanía de Dios a su pueblo y a todos los hombres, si bien hay que notar que esa Encarnación ocurre en un lugar y entre gentes bien concretas: el Israel sometido a la dominación extranjera, en Belén y entre los pobres²¹⁷. De este modo la presencia de Dios significa una "inversión mesiánica", por cuanto a Dios se lo encuentra, no en el dominio sobre los demás, sino en el servicio a los pobres.

El momento esperado por Israel se cumple con el anuncio que Jesús hace del Reino de Dios. El Reino de Dios, en cuanto Reino de amor y de justicia, constituye el proyecto de Dios para toda la humanidad e interpela, en consecuencia, a todos los hombres. El Reino es un don gratuito de Dios, pero su acogida desencadena la exigencia; se ha hecho ya presente en la historia, pero todavía no en plenitud; tiene un carácter absoluto sobre todo lo demás, juzga incluso a la Iglesia; se ofrece a todos, pero a partir de los últimos, los pobres, sus primeros destinatarios.

El don del Reino, el don de la filiación recibida en Cristo, exige una ética que se verifica como fraternidad: a Dios se lo encuentra presente en el hermano. Aún más, el don del Reino exige la conversión. Las bienaventuranzas expresan precisamente la gratuidad y la exigencia que

²¹⁷ Cf., DV, 163-172.

deben caracterizar la vida de los seguidores de Cristo. Las actitudes éticas exigidas por las bienaventuranzas de Mateo se comprenden en el horizonte de la gratuidad del amor de Dios por los pobres que originalmente subraya Lucas. No existe disyuntiva entre amor a Dios y amor al prójimo. Sobre todo hay que decir que Dios ha querido que lo que se haga al pobre valga como encuentro con Dios mismo.

“Bajo la inspiración del Espíritu”

En la tercera parte de esta obra, ante la pregunta "cómo hablar de Dios"²¹⁸, se afirma que el Espíritu suscita entre los seguidores de Jesús la respuesta adecuada, una respuesta alegre, por la acogida del don gratuito del amor de Dios que se verifica en el cumplimiento de sus exigencias, con gestos que testimonian la resurrección de Jesús y con palabras que proclaman que la vida y no la muerte es el sentido último de la historia. Job y María son tomados como casos paradigmáticos del correcto hablar de Dios.

Resumiendo su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente*, G. Gutiérrez recuerda que a partir de la dramática experiencia de Job es posible concluir la necesidad de un lenguaje contemplativo y de un lenguaje profético para hablar de Dios, pues el amor de Dios es el origen de todo y, especialmente, el horizonte en el cual la exigencia de la justicia encuentra su centro.

De modo semejante, María proclama alegremente en el *Magnificat* que Dios es Santo, que se ha hecho cercano gratuitamente a nosotros los hombres, sin por ello perder

²¹⁸ Cf., DV, 273.

su trascendencia. Ella anuncia que Dios cumple sus promesas, y es justo, en el marco más amplio de la gratuidad de su amor.

En conclusión, Jesús ha venido a traer la vida y en abundancia, y la vida fructifica entre los pobres de la Iglesia de América latina, especialmente a partir de una respuesta de fe inédita que se traduce en solidaridad fraternal y en una nueva evangelización cargada de esperanza.

CARACTERIZACIÓN DE DIOS

A continuación presentamos lo que G. Gutiérrez afirma de Dios, primero, precisando qué se entiende por "Dios de la vida" y, segundo, bajo qué aspectos se verifica su acción trascendente en el mundo.

Dios de la vida

Aun cuando el concepto de "Dios de la vida", título de la obra, es válido para toda ella, precisamos qué entiende G. Gutiérrez por él en cuanto tal.

Procedencia del concepto "Dios de la vida"

La noción de "Dios de la vida" proviene de la confesión actual de Dios en América latina y, a la vez, hunde sus raíces en la Sagrada Escritura. Confiesa al Dios de la vida el pueblo pobre y creyente que experimenta a diario la

muerte temprana e injusta:

"Desde la experiencia de muerte de los pobres se afirma, en cambio, un Dios que libera y da vida"²¹⁹.

Si la muerte es el contrario de la vida, la idolatría es la otra cara de la confesión del Dios vivo: si "la idolatría es muerte, Dios es vida"²²⁰. He aquí la polaridad que articula el concepto de un Dios que, empero, vence la muerte:

"El amor de Dios puede más que la muerte y mantiene viva la esperanza de un pueblo. Dios es vida"²²¹.

Esta noción de Dios, si bien de un modo inmediato procede de un contexto de muerte, deriva ulteriormente de la Sagrada Escritura²²². Pero la noción de Dios como vida ni entonces ni hoy se sigue del contexto en cuanto tal, sino que proviene del ser mismo de un Dios que es amor. Lo

²¹⁹ DV, 21; cf., 13-14. A propósito de la elaboración de la noción "Dios de la vida", Virgilio Ojoy hace ver que ésta no procede sólo de la Biblia, sino también de la situación histórica y cultural del Perú, desde la cual G. Gutiérrez hace teología: "The focus on the God of Life in Gutiérrez's talk about God is, therefore, not purely of biblical origin. As has been said, it is likewise rooted in Peruvian soul's thirst for life in a death-drenched situation of despoliation which characterize the latifundia and Peru's present-day favela" ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 341). Más concretamente, Ojoy recuerda que la idea de un Dios de la vida deriva también su fuerza de la creencia indígena inca de la *Pachamama*, la Madre Tierra.

²²⁰ DV, 121.

²²¹ DV, 136; cf., 121.

²²² "La Biblia es el libro de la vida. De toda la vida. Ella tiene su fuente en el amor de Dios, los creyentes en El deben por eso ser amigos de la vida" (DV, 45).

hemos señalado anteriormente: G. Gutiérrez concluye que el Dios de la Biblia es amor gratuito, éste es su concepto más genuino, todo lo demás es manifestación graciosa de su ser amor libre y exigente a la vez; Dios es "Padre" en cuanto comunica su vida por amor:

"«Dios es amor» (1 Juan 4,8). Esta fórmula joánica resume la revelación bíblica sobre Dios. El amor da vida, por ello se llama también Padre a Dios"²²³.

Que la vida -y la justicia y la liberación- no proviene de Dios necesaria ni automáticamente, sino de su ser amor gratuito y trascendente, es un dato fundamental para comprender toda la obra de G. Gutiérrez. Hecha esta precisión decisiva, es posible señalar que la noción "Dios de la vida" refiere a Dios en sí mismo y a su creación (al cosmos y a la historia); pues Dios es el Dios vivo y todo lo demás deriva de El la vida.

Yahvé, el Dios vivo

La Biblia nos enseña que Dios no sólo hace vivir, sino que El mismo "vive", que El es "el Dios vivo"²²⁴. Aún más, habría que decir que Dios realizó la liberación de Israel y continúa su actuación en la historia porque El es el "Dios vivo", y no viceversa. El nombre que Dios dio de sí a Moisés, el tetragrama YHWH, ha sido muy discutido en sus acepciones. G. Gutiérrez se esfuerza en probar que éste pueda significar "Yo soy el que está con Uds., yo soy la

²²³ DV, 29; cf., 30, 50-51, 60-61, 139, 341. En ser "amor" consiste el misterio de Dios: "Para la Biblia, Dios es un misterio; es decir amor que todo lo envuelve" (o.c., 17).

²²⁴ Cf., DV, 46; 45.

vida"²²⁵. Es decir, que la revelación del nombre de Dios se ordena a verificarse en la historia de un modo creativo y liberador. Pero, a la vez, Yahvé sigue siendo el "Dios de sus padres"²²⁶. De este modo, el nombre de Dios conjuga la novedad y la continuidad: "el Dios que trasciende, pero que está presente en la historia, es al mismo tiempo el Dios de la tradición"²²⁷.

El reconocimiento que en el Nuevo Testamento se hace de Jesús como "el Señor" -denominación adecuada a Yahvé-, permite concluir que "Jesús es Dios"²²⁸. La revelación de Jesús como "la vida" (cf. Jn 14,6) o la "luz del mundo" (Jn 8,12) confirman lo anterior²²⁹. El sentido de la encarnación del Hijo es que Dios, por medio de su Palabra, se hace máximamente presente en la historia humana como vida. En la Palabra que se hace carne y que existía

²²⁵ El nombre de una persona en la mentalidad semítica designa lo que tal persona «es». Esto mismo vale para el nombre de Dios. El nombre «Yahvé» revela quién es Dios. Que este nombre haya sido traducido por "Yo soy el que soy", no excluye otras significaciones más dinámicas. También ha sido traducido como "Yo soy el que seré", "Yo seré el que seré", "Yo seré el que soy". Dado que la vida en la perspectiva de la Biblia implica la comunión, y la muerte quiere decir soledad absoluta, vida es siempre "vivir con", "vivir para", "estar presente ante los otros". Esto puede explicar que Jesús al sanar a los leprosos (considerados muertos), los reintegra a la comunidad (Mc 1,44). G. Gutiérrez -siguiendo a J. Linskens- afirma: "es muy probable que el discutido término de Yahvé se halle en esa línea y que signifique: «yo soy el que está con Uds., yo soy la vida». Se trata de una presencia a la vez creadora y liberadora". (DV, 48-51).

²²⁶ Cf., DV, 51.

²²⁷ DV, 51.

²²⁸ "Cuando en el Nuevo Testamento se llama a Jesús «el Señor», se le reconocen todas las implicancias que hemos indicado. Si Señor traduce lo que quiere decir Yahvé [Gutiérrez señala que *La Nueva Biblia Española* traduce bien «Yahvé» por «Señor»], entonces confesar que Jesús es el Señor es afirmar que Jesús es Dios" (DV, 51-52).

²²⁹ Cf., DV, 52.

desde un principio, «estaba la vida» (Jn 1,4), por ello:

"El Dios que se revela en la Palabra es fundamentalmente vida. Esa es la característica central de Dios en la Biblia y un tema fecundo en este evangelio"²³⁰.

El Nuevo Testamento señala también que el Reino anunciado por Jesús es equivalente a "la Vida" (Mc 9,43-47); y que la resurrección, con mayor razón, es "la muerte de la muerte", "la confirmación por el Padre del don de la vida hecho en el Hijo"²³¹; que si Jesús obtiene la vida del Padre, nosotros la obtenemos de Jesús²³².

La vida

Pero, ¿de qué vida se trata?, ¿qué quiere decir que Jesús sea "la vida"?

La vida que los hombres participan de Dios es la vida en su integridad. "Cuando hablamos de vida nos referimos a toda la vida"²³³. G. Gutiérrez hace suyas las palabras de Juan Pablo II que exhortan a que permanezca el hambre de Dios y desaparezca el hambre de pan. Tanto la vida que es creación de Dios como aquella que se origina por su intervención salvífica en la historia forman parte de la vida

²³⁰ DV, 165.

²³¹ DV, 53.

²³² "Un poco más lejos Juan nos dirá: «Lo mismo que el Padre que vive me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (6,57). Jesús nos trasmite la vida del Padre; ella es la finalidad tanto de la obra creadora como de la acción salvífica" (DV, 165; cf., 39, 55).

²³³ DV, 165.

en abundancia que Jesús trae a la humanidad de parte del Padre (cf. Jn 10,10)²³⁴.

De un modo bastante específico, G. Gutiérrez asocia el Dios vivo con su virtud liberadora. El primer capítulo de esta obra lleva por título "Dios libera, es vida"²³⁵. Dios libera de cualquier tipo de opresión, de la opresión injusta cuya consecuencia última es la muerte, porque El es "el Dios de la vida"²³⁶. Esta ha sido la experiencia del Éxodo, éste es el sentido profundo de la Ley y del culto²³⁷. Este es el anuncio mesiánico de liberación que Jesús hace del Reino a los pobres.

Porque Dios es vida, Dios libera a los oprimidos. Pero tal liberación es posible que ocurra en cuanto el Dios de la vida es también el Dios que hace justicia a su pueblo y establece con él un pacto histórico. El Dios de la vida es también el Dios santo y el Dios fiel²³⁸.

²³⁴ Cf., DV, 165 (60-61) y DV, 166 (352).

²³⁵ DV, 33.

²³⁶ Cf., DV, 33.

²³⁷ El Éxodo no tuvo lugar sin la colaboración de los hombres (cf., DV, 34), como tampoco tuvo sentido después recordarlo sin poner en práctica los mandamientos de la Torah. "La ley, la Torah, debe ser puesta en práctica, ella es vida porque es camino hacia Dios" (o.c., 39). Este es el sentido de los llamados "credos históricos" de Israel (o.c., 35ss). Aquello que es recordado, se actualiza con el comportamiento presente. "Dios no impone su Alianza; ella es un don, por eso mismo exige una opción. Una opción por la vida" (o.c., 38). Por otra parte, así como a Dios se le da culto en libertad, "la liberación alcanza su plenitud en la oración a Yahvé, el Dios de la vida" (o.c., 35).

²³⁸ "El Dios de la vida expresa su amor al forjarse una familia de seres iguales con un acto de liberación, haciendo y exigiendo justicia en medio de su pueblo, estableciendo con él un pacto irrenunciable en la historia. Liberación, justicia y Alianza se implican y se confieren mutuamente pleno sentido. Esos gestos nos revelan a un Dios vivo, santo y fiel, que debe llevar a los creyentes a comportamientos

La confesión del Dios de la vida

Ninguna de las predicaciones acerca de Dios en G. Gutiérrez es dissociable de la conducta humana²³⁹. Sin la contemplación y sin el empeño práctico del creyente ninguno de los rasgos del Dios verdadero sería reconocible en la historia. Cada vez que Gutiérrez propone una denominación divina a la confesión creyente, él mismo hace ver cómo tal aspecto de Dios no se puede separar de la confesión personal de fe hecha con los gestos y las palabras adecuados.

Confiesan al Dios de la vida, en consecuencia, aquellos que como Dios son "amigos de la vida", los que se apartan de la idolatría y luchan contra la muerte²⁴⁰. Esta -se ha dicho- es la opción fundamental. Es querer la vida en la integridad recién descrita, especialmente quererla para los pobres. Confesar al Dios de la vida es creer que "la carencia de lo necesario para vivir como seres humanos es contraria a la voluntad de Dios", que "afirmar la fe en El implica rechazar una situación inhumana"²⁴¹.

La fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos, por otra parte, implica creer y dar testimonio que Dios es el Dios de la vida, que "la vida y no la muerte es la última

determinados" (DV, 31-32).

²³⁹ A Dios se lo conoce porque "se revela en sus obras" (DV, 34). Pero "la acción de Dios requiere una puesta en práctica de sus mandatos, se trata de un comportamiento en el hoy de la vida del pueblo" (o.c., 37). Sólo de este modo es posible afirmar que Dios interviene en la historia. El don del Reino exige su acogida (cf., Cap. VII: La ética del Reino, 231ss).

²⁴⁰ "Creer en Dios es ser, como El, amigo de la vida, en oposición a esos compañeros de ruta de la muerte que mencionábamos antes" (DV, 61; cf., 33).

²⁴¹ DV, 14.

palabra de la historia"²⁴²; es "defender la vida de los más frágiles de la sociedad"²⁴³.

La inmanencia del Dios trascendente

La pretensión seguramente más osada de la Teología de la liberación es querer verificar la presencia de Dios en la historia, juzgar en qué acontecimientos se haya Dios comprometido y de cuáles Dios se ausenta. El intento se justifica en cuanto existe la convicción que la fe en Dios debiera incidir en la transformación de la realidad, especialmente extirpando el mal que padecen los pobres en América latina. Es preciso decir, sin embargo, que no han faltado ni las interpretaciones reduccionistas de lo que se ha querido decir, ni reduccionismos efectivos, o acusaciones infundadas de reduccionismo del misterio de Dios. G. Gutiérrez se esfuerza en esta obra en hacernos comprender que la trascendencia de Dios consiste en su amor, en verificarse en la historia de un modo liberador, pero sin agotarse en ninguna experiencia particular, pues El es Santo, libre y gratuito.

A continuación examinamos algunos aspectos de este Dios que nos parecen, al respecto, los más relevantes. Hemos preferido no desarrollar el tema del "Dios del Reino" bajo el mismo título -y al que G. Gutiérrez da suma importancia-, para de este modo asomarnos a su voluntad de reinar en la historia desde otros ángulos.

²⁴² DV, 54.

²⁴³ DV, 54.

Dios creador y liberador

El Dios de la Biblia es el Dios de la creación y de la historia, el Dios del pasado, del presente y del futuro²⁴⁴.

En el pasado viene Dios a liberar a los israelitas de los egipcios. Luego continúa su presencia liberadora en medio de su pueblo ("la *shekinah* de Yahvé"²⁴⁵). Esta cercanía de Dios a Israel es una convicción suya muy profunda. Pero también la Biblia sostiene la certeza de Israel acerca de esta presencia divina en el resto del cosmos, la creación entera lleva la huella de Dios y es ocasión de encuentro con El por medio de la contemplación²⁴⁶. La creación, para G. Gutiérrez, hace las veces de marco estético en el cual se sitúa la experiencia ética de Dios²⁴⁷.

A esta presencia de Dios en el cosmos y en la historia, empero, conviene agregar dos correctivos. Primero, ningún *espacio* o *tiempo*, ninguna cosa, experiencia o hecho histórico es capaz de contener a Dios plenamente. Dios es trascendente y gratuito, "a Dios no se le manipula"²⁴⁸. Segundo, la presencia de Dios no se encuentra de modo fácil; ella "se da muchas veces en una forma escondida,

²⁴⁴ Esta era la perspectiva central acerca de Dios que G. Gutiérrez desarrolla hacia los años setenta en el capítulo "Encuentro con Dios en la historia" de su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1972).

²⁴⁵ Cf., DV, 155. El verbo *shakhan* significa morar.

²⁴⁶ Cf., DV, 155-160. Particular atención presta G. Gutiérrez a la creación del hombre y de la mujer como seres iguales en dignidad ante Dios, y complementarios. Ambos, juntos, son imagen de Dios (o.c., 314-316).

²⁴⁷ Cf., DV, 158. El mundo de las criaturas no humanas corrige una concepción puramente antropocéntrica de la creación, y expresa de un modo estético la gratuidad de Dios como marco en el cual es necesario situar la búsqueda de la justicia. Esta es la experiencia de Job (o.c., 300-302).

²⁴⁸ DV, 161.

presente en lo insignificante y anónimo"²⁴⁹. Esta presencia no es fácilmente adivinable, ante todo supone una búsqueda, a menudo por caminos inexplorados (cf. Is 55,8).

Aún más, Dios se ausenta dónde no se cumple su voluntad, "donde se niega su reinado"²⁵⁰. Dios no está en el templo -lugar obligado de la presencia de Dios-, cuando los que allí pretenden encontrarlo no practican los mandamientos de Dios. Tampoco está Dios con las autoridades del pueblo si éstas se apartan de la justicia y el derecho. También sustrae Dios su presencia a los actos de culto exteriores y vacíos.

La habitación de Dios en medio de su pueblo alcanza su plenitud, por el contrario, con la Encarnación del Hijo (Jn 1,11.14), pues en ella "la Palabra se hizo carne y puso su tienda en medio de nosotros"²⁵¹. El sentido de esta presencia plena de Dios en medio de su pueblo es que éste tenga la vida -y la vida en abundancia (Jn 10,10)-, ya que la vida es el designio de la obra creadora y salvífica de Dios, que por Jesucristo alcanza a todos los hombres. La Encarnación de Dios en medio de los pobres (Jesús nace de padres pobres en el pobre Belén), la identificación personal de Jesús con los pobres (Mt 25,31-46), prolonga en ellos la presencia de Dios en la historia de modo que el servicio al pobre pasa a ser un servicio a Cristo y a Dios mismo.

En consecuencia, la presencia de Dios no se agota en el pasado, continúa en el presente. La venida del Señor se verifica "allí donde su proyecto de vida se hace carne"; "donde se establece el Reino, allí está Dios"²⁵². La tensión

²⁴⁹ DV, 163.

²⁵⁰ DV, 145.

²⁵¹ DV, 164.

²⁵² DV, 145 y 142. Por el contrario, "cuando la gracia del Reino de Dios no es acogida, cuando sus exigencias no son cumplidas, el Dios del Reino

entre la visibilidad y la invisibilidad de Dios persiste incluso después de la encarnación del Hijo, pues ella "nos ofrece nuevas formas de presencia y ausencia de Dios en la historia"²⁵³. Hoy, en los pobres latinoamericanos, Dios mismo está oculto, cuestionándonos, interpelándonos²⁵⁴, llamándonos a liberar, a dar vida.

Pero la presencia de Dios tampoco se agota en el presente. Los cristianos esperan la *parusía* del Señor, ésta "significa la plenitud de la presencia de Dios en la historia y de la historia en Dios"²⁵⁵. Como elemento integrante de la fe, la *parusía* indica que la Iglesia todavía tiene un itinerario que recorrer "hacia la plena realización de la promesa", que "el tiempo de la Iglesia es el del proceso de la habitación de Dios en la historia"²⁵⁶.

Al concluir esta sección, es forzoso recordar que G. Gutiérrez sostiene, apoyándose en un texto de la Sabiduría, que "Dios no es el autor de la muerte"²⁵⁷. La muerte proviene del pecado, y la liberación es liberación

se ausenta" (o.c., 155).

²⁵³ DV, 145.

²⁵⁴ "Dios se encarna y se hace presente en la historia, pero al identificarse con los pobres del mundo esconde en ellos su rostro y su acción. El Señor oculta y simultáneamente revela su presencia en la historia, en la vida y el sufrimiento, las luchas, la muerte y las esperanzas de los condenados de la tierra; recordando también desde allí, y allí mismo, que el rechazo del Reino de vida motiva la ausencia de Dios" (DV, 181). El documento de Puebla extiende la identificación evangélica de Jesús con las personas señaladas por Mateo (25,31s) a los pobres latinoamericanos (nº 31, 34, 35, 36, 39) (o.c., 180-181).

²⁵⁵ DV, 173.

²⁵⁶ DV, 173-174.

²⁵⁷ "No se procuren la muerte con su vida extraviada ni se acarreen la perdición con las obras de sus manos; Dios no hizo la muerte ni goza destruyendo a los vivientes" (Sab 1,12-13) (DV, 57; cf., o.c., 95-96).

del pecado y de la muerte²⁵⁸. Sin perjuicio de la veracidad de esta afirmación, G. Gutiérrez pareciera ignorar que la muerte, bajo otro respecto, es una creatura de Dios y que también ella puede ser un lugar de encuentro histórico con el Creador. Si el mismo Gutiérrez se sirve de Francisco de Asís para describir las maravillas de la creación, nos preguntamos por qué no alabar también a Dios por "la hermana muerte". Esto no obstante, Gutiérrez afirma que hay una muerte capaz de comunicar vida, la de Jesús y la del pueblo oprimido y cristiano²⁵⁹.

Dios santo

Uno de los rasgos de Dios más destacados por G. Gutiérrez en esta obra es su trascendencia. En la óptica bíblica, sin embargo, esta trascendencia de Dios se verifica históricamente como liberación, justicia y fidelidad; aún más, el Dios trascendente se hace carne y muere en una cruz y, resucitado, continúa su presencia entre los pobres de la tierra. Gutiérrez acoge y desarrolla esta perspectiva

²⁵⁸ "El gesto liberador se hace contra la opresión, la servidumbre y la muerte; en la raíz de esta situación se halla 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" (DV, 61-62). Cf., capítulo IV "Idolatría y muerte" (o.c., 109ss).

²⁵⁹ "Que la muerte -un tipo de muerte- comunica la vida es algo que podemos ver en la experiencia de Jesús. El martirio, la pascua, el paso por la muerte nos ayuda a percibir el significado de la resurrección, es decir la realidad del vencimiento de la muerte, la vida plena. Como decía César Vallejo en uno de sus *Poemas humanos*: «En suma no poseo para expresar mi vida, sino mi muerte» (DV, 98). También el "pueblo oprimido y cristiano no tiene otra forma de manifestar su vida, sino mediante su propia muerte, entregando su vida" (o.c., 98-99). Más adelante se afirma que "la vida definitiva pasa por la muerte" (o.c., 336).

bíblica contra cualquier espiritualismo desencarnado, pero también contra la reducción del misterio de Dios en el que la Teología de la liberación haya podido alguna vez caer, amén de las malas interpretaciones que de su pensamiento se han hecho:

"Pero importa no equivocarse, Dios no es liberador porque libera, sino que lo hace porque es liberador; no es justo porque establece justicia o fiel porque pacta, sino al revés. No se trata de un juego de palabras, es un modo de afirmar el primado de Dios y su trascendencia y de recordar que su ser da sentido a su acción. Según la Biblia las intervenciones de Dios en la vida de su pueblo no implican ningún tipo de inmanentismo o de disolución de Dios en la historia; ellas subrayan más bien su carácter de principio absoluto y trascendente"²⁶⁰.

De un modo aún más específico, G. Gutiérrez asocia la trascendencia a la santidad de Dios, en virtud de la cual Dios es justo: "Dios hace justicia, es santo"²⁶¹. Es decir, su justicia histórica se comprende en el horizonte trascendente de su santidad y su santidad se manifiesta cuando Dios hace justicia. Los pilares de su reinado son la justicia y el derecho (cf. Sal 89,15), a ellos supedita la promesa que en otro tiempo hizo a Abraham (cf. Gen 18,18-19). Tal es la importancia de cumplir el derecho y la justicia, que son ellas las que identifican a Israel como el pueblo de Dios entre los otros pueblos de la tierra. Lo propio de este pueblo es que Yahvé es su protector, pero "en

²⁶⁰ DV, 30-31.

²⁶¹ DV, 63.

la medida en que es defensor del pobre; porque ese es el sello indeleble con que ha quedado marcada la Alianza²⁶². En otras palabras, "Yahvéh es *go'el*, defensor de Israel, porque reinvidica al pobre"²⁶³. La intervención protectora y reinvidicativa que el *Go'el* de Israel hace de los pobres y desvalidos, sin embargo, "lejos de comprometer su santidad, la resalta"²⁶⁴. "Dios es el «totalmente Otro»"(K. Barth)²⁶⁵, no es un ser humano, ni menos un ídolo. El es "completamente diferente pues eso es lo que santo quiere decir"²⁶⁶. La santidad, además de ser una propiedad exclusiva de Dios, es una exigencia suya. Dios es "celoso de su santidad, y la defiende contra toda deformación, porque ella permite salvar la libertad y la fecundidad de la relación con su pueblo" (cf. Ex 34,14)²⁶⁷.

En consecuencia, la santidad de Dios llega a ser palpable y conocida históricamente por la santidad de los creyentes. Esta es la vocación de Israel, ser sacramento de Dios, signo eficaz suyo, para que "otros entren en la esfera del Santo"²⁶⁸. La necesaria relación de la santidad con la justicia hace incluso sinónimo ser justo con ser santo. Pero

²⁶² DV, 66. G. Gutiérrez hace notar la perversión del nacionalismo de Caifás, quien prefiere sacrificar a Jesús -que cuestiona los intereses de los poderosos-, a poner en peligro la estabilidad de la nación (cf. Jn 11,49-50). (Cf. o.c., 71-72).

²⁶³ DV, 68. Con el tiempo "Israel comprende que Yahvé es *go'el* de los pobres de todos los pueblos de la tierra (cf. Is 42,6-7)" (o.c., 71).

²⁶⁴ DV, 63.

²⁶⁵ Cf., DV, 73.

²⁶⁶ DV, 73.

²⁶⁷ DV, 73-74.

²⁶⁸ DV, 75 y 76. Añade: "Para ello es necesario que cumplan los preceptos indicados por el Señor. En la santidad de los creyentes se muestra la santidad de Yahvé, dar ese testimonio supone por ello cambio interior y adopción de un camino distinto" (cf. Ez 36,23-27).

Dios es irreductible a la experiencia que podemos hacer de El, "El no se diluye en el devenir histórico"²⁶⁹, sino que más bien somos nosotros los que de El dependemos en todo (cf., Hc 17,28). Como la justicia no agota la santidad de Dios, los que han sido santificados por Dios han de luchar por la justicia sin amargura ni desaliento, han de anunciar el amor de Dios a los demás con la cara radiante (como Moisés), en plena libertad (como Pablo)²⁷⁰.

El canto del *Magnificat* de María constituye para G. Gutiérrez un caso sublime de la confesión de la santidad de Dios. En la primera parte del canto, María, y con ella todo su pueblo, con la alegría propia de los que han conocido el poder y la misericordia del Señor, proclama la grandeza de su Dios: «Santo es su nombre» (Lc 1,46-49a). Ella confiesa la fe de su pueblo, a saber, que "todo viene de El y de su amor gratuito"²⁷¹. Al habérsele anunciado a María que Jesús sería "santo" y llamado "Hijo de Dios", el autor del Evangelio intencionalmente ha querido hacer ver en qué consiste la santidad de Dios:

"El Santo, el totalmente otro no es un Dios lejano. El se hace carne, uno de nosotros, en el seno de María. La encarnación no le quita trascendencia, nos revela de

²⁶⁹ DV, 75. En el mismo párrafo: "Podemos decir por eso que el Dios Santo es un Dios que pacta con su pueblo, y que el Dios de la Alianza es el «totalmente Otro», el Santo. Son dos aspectos distintos, pero que se implican mutuamente".

²⁷⁰ G. Gutiérrez concluye el capítulo: "El amor de Dios debe ser anunciado en todo momento con el rostro radiante; signo de su santidad presente en la historia, en nosotros. La práctica de la justicia debe ser hecha no en la amargura y el desaliento, sino en la alegría y la esperanza (cf. Is 64,4)" (DV, 82).

²⁷¹ DV, 341.

qué santidad se trata"²⁷².

Las acciones de liberación que Dios ejecuta en favor de los humildes y hambrientos que se describen en la segunda parte del canto de María (Lc 1,51-53), han de ser comprendidas en la perspectiva de la alegre confesión que María hace de la santidad de Dios:

"La fuerza espiritual de las palabras de María está en hacernos ver que la búsqueda de la justicia deber ser colocada en el marco de la gratuidad del amor de Dios, so pena de perder su significación profunda. Y, al mismo tiempo, ayudarnos a comprender que ese amor libre y gratuito, que motiva nuestra oración y acción de gracias, exige de nuestra parte ser solidarios con aquellos que viven una situación contraria al designio de vida del Dios de Jesucristo"²⁷³.

²⁷² DV, 341.

²⁷³ DV, 347. Antes se ha dicho: "Importa precisar, no obstante, que desde América Latina no somos más sensibles a los versículos 51-53, que a los de la primera parte del canto de María. Estamos convencidos que sin compromiso con los pobres e insignificantes no hay vida cristiana auténtica, pero pensamos igualmente que sin contemplación y reconocimiento del amor gratuito de Dios, tampoco la hay" (o.c., 346-347). También se ha señalado: "Es importante anotar, además, que quienes pretenden buscar a Dios desinteresándose de su prójimo, no encontrarán al Dios de la Biblia; tal vez hallarán a un Dios primer motor de todo lo existente o explicación de lo creado. Pero no al Dios que anunció Jesús, que es inseparable de su Reino, vale decir de su voluntad de amor y justicia para todos los seres humanos. Reconocer a Dios como Padre implica inevitablemente forjar entre nosotros una real fraternidad. Por su parte quien en la práctica se limite al compromiso con el otro, corre el peligro de ver que ese otro, en tanto que ser de carne y hueso, se le escurre de las manos. La gratuidad no es sólo el ámbito de nuestro encuentro con Dios, también lo es del

En esta oportunidad, G. Gutiérrez realiza un desplazamiento conceptual interesante²⁷⁴. En el lugar de la santidad -santidad de Dios que María confiesa en relación a su justicia-, aparece la "gratuidad del amor de Dios". Este hecho -a nuestro juicio- corona la concepción que el autor tiene de la trascendencia de Dios, de su misterio: su trascendencia consiste en su amor, ésta es su santidad. Gutiérrez, por último, propone a sus lectores asumir como propia la confesión de fe que María -"la perfecta cristiana" (K. Rahner)- hace de esta santidad de Dios, en la confianza que Dios cumple sus promesas.

Dios de los pobres

Aunque G. Gutiérrez no abunda en el uso de la denominación "Dios de los pobres", la relación que él establece entre Dios y los pobres es tal vez de lo más original suyo. Dada la autoridad suprema que este autor concede a la Sagrada Escritura, también la relación entre

reconocimiento mutuo de las personas" (o.c., 267).

²⁷⁴ En todo caso, no hay que pedir a G. Gutiérrez muchas precisiones acerca de cómo se ordenan en Dios sus diversos aspectos. Que Dios es amor constituye para Gutiérrez el saber más profundo de la revelación bíblica, todos los demás aspectos de Dios tienen que ver con ello. Pero también el amor puede ser, por ejemplo, una expresión de su santidad: "la Biblia presenta la santidad de Dios ya sea mediante las grandes y aterradoras imágenes de algunas teofanías (manifestaciones de Dios), ya sea a través de su amor, misericordia, y perdón. Lo esencial es que la vida de Dios supera inconmensurablemente toda medida o previsión humana" (DV, 74). Según esta misma cita, lo dicho respecto del amor vale también para la vida. Lo mismo hay que decir de las obras propias de Dios en relación a sus características. Si en virtud de su santidad Dios hace justicia, en virtud de su fidelidad Dios pacta. Pero esto no excluye que dada su santidad Dios pacte (o.c., 75).

Dios y los pobres sólo es comprensible en el marco de la Alianza con Israel y el anuncio que Jesús hace de la llegada del Reino, en el entendido que una y otra realidad se verifican a partir del amor preferencial de Dios por los más débiles y marginados²⁷⁵. En esta tradición teológica se comprende la opción por los pobres que hoy formula la Iglesia latinoamericana.

El anuncio del Reino constituye el mensaje central de Jesús. Este Reino se entiende en la perspectiva del Día de Yahvé que, según el Antiguo Testamento, sería un día en el que Dios mostraría su justicia y su salvación en la historia de un modo definitivo y completamente nuevo; día que, no obstante la victoria definitiva del resucitado sobre la muerte, los cristianos aún esperan. El evangelista Marcos recuerda que con el inicio de la predicación de Jesús el tiempo se ha cumplido (Mc 1,14-15), "ha llegado el día del Señor"²⁷⁶. El Reino que él proclama llega en el tiempo oportuno -el *kairós*-, e implica una revelación especial de Dios. "El Reino de amor y de justicia es el proyecto de Dios para la historia humana, interpela por eso a toda persona"²⁷⁷. El Reino es un don gratuito y libre de Dios, una *gracia*, y una *exigencia* suya para el hombre, un acontecimiento que se hace *ya* presente en la historia, pero que *todavía* no alcanza su plena realización. Este Reino,

²⁷⁵ G. Gutiérrez no se ocupa de definir taxativamente qué se entiende por pobre. De los pobres se habla con extensión a lo largo de toda la obra, justamente porque en ellos la vida está amenazada de múltiples maneras. Respecto del sentido bíblico de pobre, se puede ver DV, 218ss; sobre los "pobres de espíritu" de las bienaventuranzas de Mateo, ver o.c., 236ss, y los pobres del Magnificat, ver o.c., 346. Gutiérrez acoge en particular la atención de Puebla por la mujer latinoamericana, "doblemente oprimida y marginada" (o.c., 312).

²⁷⁶ DV, 196 y 199.

²⁷⁷ DV, 200.

Jesús lo exige a sus discípulos con carácter de absoluto («Busquen primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura» [Mt 6, 33]), pues se trata "del Reino y de la justicia de Dios"²⁷⁸.

Pero, aun cuando el anuncio del Reino atañe a todos los hombres, de un modo inmediato el Reino es para los pobres. G. Gutiérrez recuerda que el Reino es anunciado desde la marginalidad por el galileo Jesús²⁷⁹. La liberación que Jesús anuncia en la sinagoga de Nazaret, también al comienzo de su ministerio, se dirige a los pobres. El reinado de Dios se inicia por los últimos de la historia. Debido a esto, un signo privilegiado de la presencia del Reino en el mundo es la comunidad cristiana cuando en ella se cumple la "inversión mesiánica", es decir, cuando los pobres son los primeros y no los últimos (y los primeros, los últimos); cuando los postergados del mundo son asumidos en la Iglesia creativa y privilegiadamente²⁸⁰. De este modo el Reino se hace extensivo a toda la creación, a todos los hombres y todas las naciones²⁸¹, a través de sus

²⁷⁸ "El sujeto de los dos posesivos «su Reino y su justicia» es Dios..." (DV, 203-204).

²⁷⁹ "En consecuencia Jesús, el galileo (Nazaret está en Galilea), anuncia su mensaje desde la insignificancia y la marginalidad. Desde los pobres y despreciados llega la palabra de amor universal del Dios de Jesucristo" (DV, 197).

²⁸⁰ Cf., DV, 206-208. "La comunidad eclesial, pueblo mesiánico, revela la gratuidad del amor de Dios precisamente en la medida que promueve en la historia la presencia creadora de los pobres. El amor libre y gratuito de Dios es anunciado desde los pobres y sus necesidades, desde sus derechos y su dignidad, desde su cultura y sobre todo desde el Dios que quiere ponerlos al centro de la historia de la Iglesia" (o.c., 206). En este sentido, "el Reino juzga a la Iglesia" (o.c., 208).

²⁸¹ Cf., DV, 208, 213. Repetidas veces G. Gutiérrez señala la universalidad del amor de Dios y de su Reino, contra todo intento de excluir de la salvación a quienes no comparten la suerte de los pobres: "el mensaje

primeros destinatarios, los pobres e insignificantes²⁸².

Importa notar que la preferencia por los pobres no es una mera opción eclesial. Ella radica en el ser mismo de Dios. Dios favorece a los que el mundo desprecia con una justicia "que está por encima de la formalidad de la justicia humana"²⁸³, porque El ama gratuitamente:

"La opción preferencial de Dios por el pobre, por el débil, por el último, atraviesa toda la Biblia, ella no se entiende fuera de la absoluta libertad y gratuidad del amor de Dios"²⁸⁴.

Si en el ser de Dios se enraíza la opción preferencial por el pobre, es posible también advertir que esta misma preferencia por los desvalidos especifica el sentido del misterio de Dios como bondad, libertad y amor exigente y misericordioso. Y, a su vez, esta manera de ser de Dios trastoca nuestros criterios y valores, superando aquellas relaciones religiosas caracterizadas por un estrecho sistema de premios y castigos²⁸⁵.

es claro: el anuncio del Reino de Dios se dirige a todos, nadie está excluido de ese don así como de sus exigencias" (o.c., 214).

²⁸² "El amor gratuito de Dios nos exige establecer una justicia auténtica para todos al privilegiar una preocupación por los insignificantes de la sociedad" (DV, 229).

²⁸³ DV, 217. G. Gutiérrez da como ejemplo de la gratuidad del amor de Dios -en la que su justicia se inserta-, la parábola del viñatero que paga a todos los jornaleros por igual, aun cuando unos trabajaron menos que otros (Mt 20,1-6) (o.c., 216ss).

²⁸⁴ DV, 228; cf. 227.

²⁸⁵ "Acostumbrados a una perspectiva religiosa en base a 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. La manifestación de la gratuidad de su amor transforma nuestros criterios y valores"

Por lo mismo, importa notar que ésta tampoco es una opción ideológica. Nada exime a los pobres de la necesidad de convertirse ellos también al Reino y a sus exigencias²⁸⁶. Dios no prefiere a los pobres por sus disposiciones morales o religiosas, sino porque El es bueno, porque El los ama libre y gratuitamente²⁸⁷. Pero, la gratuidad de la cual se trata no se identifica con lo arbitrario o con lo superfluo, ni en Dios ni entre nosotros, pues nada hay más exigente que el amor gratuito²⁸⁸. Sólo que éste es el único marco en el cual ha de situarse la lucha por el derecho y la justicia²⁸⁹.

El don gratuito del Reino es acogido en las obras que le son propias²⁹⁰. Este es el núcleo de la enseñanza de Jesús en el Sermón del Monte, particularmente en las Bienaventuranzas. Si las Bienaventuranzas de Lucas "subrayan *la gratuidad del amor de Dios* que ama preferentemente al pobre real", las Bienaventuranzas de Mateo "complementan esta perspectiva señalando el

(DV, 226).

²⁸⁶ Cf., DV, 201-202; 232ss. El Reino se lo encuentra si se lo busca; los signos del Reino revelan su presencia, pero son a la vez un llamado a la conversión (cf. o.c., 204-206).

²⁸⁷ Cf., DV, 226, 306.

²⁸⁸ "La gratuidad no es el Reino de lo arbitrario o de lo superfluo; lo gratuito no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su verdadero sentido. No hay nada más exigente que la gratuidad del amor" (DV, 228). La gratuidad no es un añadido a la vida cristiana, sino lo fundamental (o.c., 264).

²⁸⁹ "Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de establecer la justicia y el derecho, sino en situar esta búsqueda en el marco del amor gratuito de Dios" (DV, 251).

²⁹⁰ Cf., DV, 231, 234, 254. "El camino del discípulo hacia el Padre es Cristo, quien es además «la verdad y la vida» (Jn 14, 6). La vida del Señor en nosotros se expresa en obras, ellas son fruto de la presencia del Espíritu... "Las obras expresan esa vida, jalonan el camino y «obra(n) la verdad» (Juan 3,21), el amor de Dios en la historia" (o.c., 251-252).

requerimiento ético para los seguidores de Jesús que se desprende de esa iniciativa amorosa de Dios"²⁹¹. La vida del discípulo de Jesús discurre "entre la gratuidad y la exigencia, la investidura y la misión"²⁹². Por lo mismo, equivocan el camino los que pretenden amar a Dios sin amar al prójimo, y los que reducen el amor al amor de los hombres.

Dios es inseparable de su Reino, "de su voluntad de amor y de justicia para todos los seres humanos"²⁹³. Sobre todo es preciso considerar que el Señor ha querido identificarse con los pobres (Mt 25,31-46), "que el gesto hacia el pobre tenga valor de encuentro con él"²⁹⁴.

Por el contrario, nada hay más sacrílego que explotar y oprimir a los pobres para ofrecer luego sacrificios religiosos a Dios, pues "la causa de los pobres es la de Dios"²⁹⁵. La idolatría es sacrílega. A ella es inherente exigir la sangre de los pobres:

"En las víctimas del fetiche apreciamos con mayor nitidez el sentido de la idolatría y la razón de su radical rechazo de Dios. La idolatría trae la muerte del pobre, el dinero víctima a los desposeídos"²⁹⁶.

G. Gutiérrez recuerda que en América Latina, en medio de la injusticia y la muerte de los pobres, éstos están dando pasos importantes en el camino de su encuentro con el Señor. Medellín y Puebla son expresión de esta "marcha

²⁹¹ DV, 258.

²⁹² DV, 258.

²⁹³ DV, 267.

²⁹⁴ DV, 268; cf. 267.

²⁹⁵ DV, 289; cf., 118.

²⁹⁶ DV, 121.

difícil, pero esperanzada"²⁹⁷.

Dios trino

Aun cuando G. Gutiérrez no desarrolle especulativamente la temática de Dios trino, la Trinidad es un *a priori* fundamental de su tratado sobre Dios. Por cierto, no es suficiente poner en relación cada una de las tres partes de la presente obra con las respectivas personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo²⁹⁸; el autor pareciera evadir las sutilezas necesarias para establecer de un modo adecuado las relaciones inmanentes entre las personas divinas. Pero adivinamos en ello el respeto que G. Gutiérrez tiene del misterio de Dios, además de la simpatía que muestra por el modo bíblico de hablar de El. Que cada una de aquellas partes tenga que ver con las personas divinas en su originalidad y relación, no es fortuito, pues de un modo semejante ha sido relatada la revelación de Dios en la historia. Alguna vez, sin embargo, Gutiérrez ordena su pensamiento trinitario en los siguientes términos:

"El Padre, comunicador de vida, es el Dios amor. El Espíritu Santo es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo, entre Dios y nosotros, entre los seres humanos.

²⁹⁷ DV, 253.

²⁹⁸ Nótese que, mientras la primera parte se titula "Dios es Padre" y la tercera, "Bajo la inspiración del Espíritu", la segunda, titulada "El Reino está en medio de ustedes", bien pudiera vincularse a la obra específica del Hijo, pues es en el Hijo y el Reino dónde se halla Dios, a saber, allí donde se cumple su voluntad de vida. De hecho G. Gutiérrez, al anunciar en la Introducción las partes de la obra, señala que a Dios se lo encuentra en "el Reino que anuncia Jesús" (cf., DV, 26).

La presencia del Espíritu en nuestros corazones nos permite llamar como Jesús, *Abba* a Dios (cf. Gál. 4,6). El misterio de la Trinidad expresa la plenitud de vida de Dios²⁹⁹.

Esta no es una síntesis del pensamiento del autor sobre la Trinidad. Escasa entre las fórmulas trinitarias, ella contiene empero elementos esenciales. Dios es llamado Padre en cuanto origen amoroso de la vida y en razón de la revelación que de El ha hecho Jesús como *Abba*. El Espíritu, que une al Padre y al Hijo en el amor, posibilita que también los hombres entren en comunión de amor y vida plena con Dios y entre ellos, una vez que su presencia en sus corazones actualiza en los cristianos la filiación divina de Jesús.

Dado que arriba nos hemos detenido extensamente en los rasgos de Dios Padre, abordamos a continuación de un modo sistemático las mediaciones cristológica y pneumatológica que hacen posible su conocimiento.

Ante todo, señalamos que G. Gutiérrez no sistematiza su pensamiento cristológico. Pero éste abunda en su obra, y bien puede decirse que los aspectos principales del acontecimiento de Jesucristo concurren a revelarnos al Dios de la vida. Conocemos al Padre por Jesús de Nazaret, el galileo, el manso y humilde de corazón, el hijo del hombre, el cordero de Dios, el Mesías, el Profeta, el Maestro, el Emanuel, el Juez escatológico, el Salvador, el Santo, la Palabra, el Hijo y el Señor; él es el camino del discípulo al Padre, y la verdad y la vida; en él, "desde él y por él amamos al Padre"³⁰⁰. En Cristo se revela el misterio

²⁹⁹ DV, 30.

³⁰⁰ DV, 19.

de Dios, Cristo es la clave de la revelación bíblica sobre Dios, mediador de esa revelación y su cumplimiento (Dei Verbum n. 2). Pero, aunque Jesús, el Hijo, revela al Padre, Este continúa siendo trascendente, "Dios es el totalmente distinto, no es de este mundo"³⁰¹.

Importa recordar que G. Gutiérrez desarrolla la temática cristológica, especialmente, al interior de la parte segunda de su obra, dedicada a localizar la presencia de Dios en el Reino de su voluntad³⁰². Jesucristo es el mediador del Reino de vida, sin el cual Dios no es Dios, sino un fetiche³⁰³. Jesús anuncia el Reino y él es el Reino³⁰⁴, porque él se nutre de la voluntad del Padre, a saber, él representa el designio de vida que Dios quiere para todos los hombres, a partir de su atención por los postergados de la historia³⁰⁵.

Gutiérrez recurre con frecuencia a la vida histórica de Jesús -una vida consagrada al Reino de su Padre- para darnos a conocer al Dios de la vida. A lo largo de toda la obra el autor hace recurso de las actividades, prodigios y enseñanzas de Jesús, de sus características personales y de los episodios diversos de su vida, de sus relaciones con los hombres y con su *Abba*, de su identificación con los pobres y marginados, de su muerte y resurrección.

La muerte de Jesús es la consecuencia última de un conflicto que remonta sus inicios a la matanza de los inocentes, a manos de los que una y otra vez se oponen al

³⁰¹ "El prólogo [de San Juan] termina con una reafirmación de la trascendencia de Dios: «A Dios nadie le ha visto jamás» (v. 18), la encarnación no quita su santidad, su radical alteridad" (DV, 170).

³⁰² Cf., DV, 139-143.

³⁰³ Cf., DV, 142; 267.

³⁰⁴ Cf., DV, 143.

³⁰⁵ Cf., DV, 142 y 44.

anuncio del Dios de la vida³⁰⁶. Jesús enfrenta a fariseos y letrados, denuncia a ellos su opresión y su hipocresía. Los dirigentes religiosos de Israel reaccionan con una intolerancia que acaba en el asesinato de Jesús, pues no le perdonan haber puesto al desnudo la falsedad de su religión³⁰⁷. El sumo sacerdote Caifás exige su muerte para salvar la nación y el Lugar Santo (cf., Jn 11,49-50). Sus palabras encuentran eco entre quienes suelen identificar sus propios intereses con los de todo el país.

Pero la muerte de este inocente no es sólo un mal, por ella Dios nos devuelve la vida:

"Dios no acompaña ni respalda a los jefes religiosos que traicionan su tarea. Si la sangre de Jesús sella la nueva alianza que él inaugura es porque muere como un justo en manos de quienes se niegan a aceptar al Dios de la vida que él anuncia. Pero la alianza de amor subsistirá, ella llevará la marca indeleble del cordero de Dios, del sacrificio del Señor, pero también de su resurrección"³⁰⁸.

En la resurrección el Padre devuelve a Jesús el don de la vida:

"La Resurrección de Jesús es la confirmación por el Padre del don de la vida hecho en el Hijo. Ella significa, si podemos expresarnos así, la muerte de la muerte"³⁰⁹.

³⁰⁶ Cf., DV, 98.

³⁰⁷ Cf., DV, 152.

³⁰⁸ DV, 152.

³⁰⁹ DV, 53; cf., 55.

Si la muerte es un mal, una realidad no querida por Dios, hay al menos una muerte capaz de comunicar la vida. La Pascua de Jesús tiene un valor trascendente, es el "paso del pecado, la opresión y la muerte hacia la gracia, la libertad y la vida"³¹⁰. Creer en su resurrección exige a los cristianos defender la vida, proclamar que "la vida y no la muerte es la última palabra de la historia"³¹¹. Por el contrario, negar la resurrección es "desconocer a Dios (cf. 1 Cor 15,14)"³¹².

Haciendo memoria de los relatos de la infancia, se nos recuerda que Jesús extrae su humanidad de la fe de María y su divinidad del Padre por medio del Espíritu Santo. La encarnación del Santo en el seno de María, sin anular la trascendencia de Dios, especifica que su santidad consiste en hacerse cercano a la historia humana. Como el Emanuel, Jesús es la plenitud de la habitación de Dios entre nosotros. Que semejante evento ocurra entre los pobres de aquel tiempo, por otra parte, no es un hecho casual, pues, a través de la identificación de Jesús con los pobres, el Dios oculto ha querido revelarse a partir de los condenados de la tierra. El "hacerse carne" de San Juan denota, por una parte, que Dios se hace hombre y hombre débil (cf. Flp 2) y, por otra, que la Palabra hecha carne viene a ser ahora la tienda del nuevo encuentro con Dios, el lugar desde cual podemos participar de su vida y contemplar su gloria.

Jesús es la Palabra preexistente de Dios, la Palabra de vida que estando en Dios desde un principio, que habiendo creado todas las cosas, por la encarnación es ahora la vida de los hombres. Y Jesús es también el de la *parusía*, el que

³¹⁰ DV, 54.

³¹¹ DV, 54.

³¹² DV, 53.

ha de venir en el futuro, para la plenitud de "la presencia de Dios en la historia y de la historia en Dios"³¹³.

Tampoco sistematiza G. Gutiérrez su pensamiento pneumatológico, pero no se puede dejar de advertir que la tercera parte de esta obra se titula "Bajo la inspiración del Espíritu"³¹⁴, correspondiente a la pregunta "Cómo hablar de Dios". La insistencia de Gutiérrez en la necesidad de una espiritualidad de la liberación, como base fundamental de una ulterior teología, obliga a conceder suma importancia al Espíritu Santo en lo que atañe al seguimiento de Jesucristo y al conocimiento de Dios Padre³¹⁵.

En la obra que nos ocupa, G. Gutiérrez ha asociado la acción del Espíritu específicamente al hablar de Dios, a la confesión de fe en el Dios de la vida: "El lenguaje sobre Dios y su mensaje viene, en última instancia de Dios mismo"³¹⁶. El evento de Pentecostés ha evidenciado que "el cristiano encuentra el lenguaje apropiado bajo la inspiración del Espíritu Santo"³¹⁷. Pentecostés enseña que lo importante no es hablar todos un mismo idioma, sino entenderse; que el hablar sobre Dios está determinado por el mensaje cristiano, pero que es el Espíritu Santo el que actualiza este mensaje en las circunstancias históricas más diversas. El Espíritu Santo es quien hace posible proclamar

³¹³ DV, 173.

³¹⁴ Cf., DV, 271ss.

³¹⁵ Recordamos una vez más que uno de los dos capítulos de esta tercera parte es un resumen de la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986). Hacemos recuerdo, además, de la obra *Beber en su propio pozo* (1983), la que desarrolla las intuiciones originales del autor explicitadas por primera vez en "Una espiritualidad de la liberación" (*Teología de la liberación. Perspectivas* [1972]).

³¹⁶ DV, 274.

³¹⁷ DV, 275.

con alegría la buena noticia del amor gratuito de Dios a todas las naciones³¹⁸.

Pero "lenguaje sobre Dios" y "espiritualidad" son realidades que, para G. Gutiérrez, sólo se entienden en relación a -y como expresión de- una práctica concreta, una ética del Reino³¹⁹. "Bajo la inspiración del Espíritu", Gutiérrez relata cómo Job en su aproximación a Dios descubre un lenguaje profético que le conduce a proclamar la gratuidad del amor de Dios y, viceversa, cómo el descubrimiento de un lenguaje contemplativo funda la exigencia indelegable de luchar contra la injusticia. También "bajo la inspiración del Espíritu", Gutiérrez recuerda que María -con sus palabras y sus silencios-, "mantiene viva la palabra [el Hijo] que se hace acontecimiento y que nos habla de Dios"³²⁰. Sólo el Espíritu Santo suscita los gestos y las palabras que permiten responder a la pregunta "¿cómo hablar del Dios de la vida y el amor desde una situación de muerte e injusticia?"³²¹.

La razón de lo anterior estriba en que, si el Padre es el origen de la vida, si el Hijo mismo es la vida, también el "Espíritu es vida, su presencia en los creyentes hará que

³¹⁸ "Evangelizar es transmitir la alegría de sabernos amados por Dios, es compartir con otros la experiencia de la gratuidad de su amor. Esa es la exigencia evangélica fundamental: es preciso que «la Buena Nueva sea proclamada a todas las naciones» (Mc. 13,10)".

"La Biblia liga esta proclamación a la presencia del Espíritu" (DV, 274).

³¹⁹ "El Reino es gracia, pero también exigencia. Es don gratuito de Dios y es requerimiento de conformidad con su voluntad de vida. Eso es lo pedido al discípulo, su vida trascurre entre la gratuidad y la exigencia" (DV, 231).

³²⁰ DV, 311

³²¹ DV, 276.

hablen en nombre de Dios, es decir que profeticen"³²². Si Cristo es el camino al Padre, y "la vida del Señor en nosotros se expresa en obras, ellas son fruto de la presencia del Espíritu"³²³. Por esto los seguidores de Jesús son -dice Samuel Rayan- «portadores de la vida»³²⁴. El Espíritu, "Padre de los pobres", impulsa a la Iglesia a "verificar su misión y su fidelidad al Señor en la solidaridad con los últimos de la historia"³²⁵.

³²² DV, 276.

³²³ DV, 251-252.

³²⁴ Cf., DV, 252. En otra ocasión, G. Gutiérrez sostiene: "La opción por la vida se convierte en el criterio definitivo del ser y el hacer cristianos. Todo aquello que signifique dar vida, y de diferentes maneras, es lo propio del seguidor del Señor; por el contrario lo que supone rechazo, pobreza, explotación, desprecio por la vida es alianza con la muerte y negación del Dios de Jesús" (o.c., 165).

³²⁵ G. Gutiérrez remite a Juan Pablo II *Laborem Exercens* n. 8 (DV, 354).

Jorge Costadoat

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

EXCURSUS

DIOS DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

Jorge Costadoat

A continuación presentamos un intento de G. Gutiérrez por fundamentar la validez de la Teología de la liberación respecto de la teología occidental, tradicional y progresista, católica o protestante, basado en el particular amor de Dios por los pobres, amor que hace de éstos sujetos primeros de su propia liberación y de su propia teología. Lo hacemos a partir de la lectura de *Teología desde el reverso de la historia*³²⁶. De este modo, profundizamos en la importancia que Gutiérrez otorga al contexto a la hora de hacer teología, y preparamos derechamente la temática del próximo capítulo de este trabajo doctoral.

En esta obra, G. Gutiérrez destaca la originalidad y la necesidad de una teología que se funda en una relectura de la fe desde la perspectiva de los "ausentes de la historia" y en función de sus necesidades de liberación de la opresión. Por lo mismo, el autor se empeña en destacar el punto de ruptura respecto de la teología moderna, en cuanto ésta responde a los interrogantes teóricos de la misma clase burguesa que oprime a los pobres de la tierra.

Ruptura con la teología tradicional y progresista

Aun cuando es posible acusar una influencia de la teología moderna sobre la Teología de la liberación, aun cuando un diálogo entre ambas parece a G. Gutiérrez necesario, importa ante todo notar que las diferencias entre ellas hunden sus raíces en una historia que es vivida de

³²⁶ Esta obra fue publicada en Lima en 1977. Su primera parte, sin embargo, ha sido revisada y ampliada en la obra *La fuerza histórica de los pobres*, capítulo 9, 1979. Aquí utilizamos la edición de Salamanca, 1982.

diverso modo por sujetos históricos diversos, a saber, el hombre moderno y el pobre latinoamericano. En otras palabras, las diferencias teológicas son antes diferencias históricas, políticas, económicas y de clases sociales que luchan entre sí.

Con el propósito de explicar este hecho, G. Gutiérrez hace remontar tales diferencias históricas y teológicas al emerger de la modernidad. Esta surge con la clase burguesa que llega a encabezar la revolución industrial del siglo XVIII, en contradicción con el proletariado de las clases pauperizadas. El movimiento reivindicativo de las libertades individuales de aquellos tiempos, por otra parte, expresa los valores de la clase burguesa que se abre paso contra la mentalidad tradicional (feudal). La Ilustración expresa la conciencia de este doble fenómeno como "la entrada de la humanidad en su mayoría de edad gracias al libre uso de la razón"(Kant)³²⁷. Basada en la autonomía de la ciencia, de la política, de la filosofía y de la conciencia religiosa, la Ilustración se establece críticamente frente a la misma religión. Lo que domina es el individualismo económico (capitalismo) y social (la sociedad como libre asociación), y "la razón de cada individuo es el punto de partida de todo conocimiento"³²⁸. También el empirismo contribuye a eliminar de la vida lo misterioso, para abandonarse el hombre a la "confianza en el saber y el progreso de la humanidad"³²⁹. Esta es la ideología de la modernidad, aún vigente, inseparable de su sujeto histórico, la *clase burguesa*, la clase dominante³³⁰.

³²⁷ TRH, 219.

³²⁸ TRH, 223.

³²⁹ TRH, 223.

³³⁰ "Pretender separar la ideología de la modernidad de su sujeto histórico, la clase burguesa, es jugar con las ideas y las personas. Es

La modernidad se caracteriza, pues, por una crítica de las religiones y del cristianismo en particular. El espíritu moderno desarrolla una aguda crítica contra la religión como si ésta fuera enemiga del desarrollo del hombre, para postular (al menos alguna vez) una religión racional, tolerante y privada. En todo caso, cada vez más "el burgués no creyente, ateo o escéptico será el interlocutor de la teología moderna"³³¹.

Desde un comienzo, la teología protestante estuvo vinculada al espíritu moderno. Más tarde, teólogos como Barth, Bultmann y Tillich criticarán a la teología liberal el haber capitulado ante el pensamiento moderno. Sobre todo es de notar la propuesta de Bonhoeffer de vivir y pensar la fe cristiana "irreligiosamente", lo que para él significa creer en el Dios de Jesucristo, un Dios débil y sufriente; es decir, asumir la perspectiva de los de abajo, de los que sufren³³². Esta es su respuesta a la pregunta que él formula en los siguientes términos: «¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto?»³³³.

En el mundo católico, en cambio, la teología reaccionó contra la modernidad hasta cuando la burguesía y la Iglesia descubren que su mayor adversario es el proletariado. Desde ese momento la clase burguesa y la Iglesia estrechan vínculos. Con el Vaticano II, por último, la Iglesia sale al encuentro de los cuestionamientos de las libertades modernas y de la Ilustración con una disposición positiva.

desconocer las realidades sociales, y tener un enfoque idealista de la historia" (TRH, 224).

³³¹ TRH, 227.

³³² G. Gutiérrez, sin embargo, lamenta que Bonhoeffer no haya tenido "tiempo para hacer de esta intuición el centro de su discurso teológico" (TRH, 263).

³³³ Cf., TRH, 230.

La Iglesia se concibe a sí misma como un sacramento en el mundo, en diálogo con la sociedad moderna, pero sin considerar en profundidad las contradicciones sociales del mundo moderno. J.B. Metz, en cambio, ha querido responder a los cuestionamientos del mundo moderno, pero reaccionando contra la privatización de la fe inducida por la Ilustración, recordando la relevancia práctica y política del mensaje cristiano. Ante cualquiera utilización ideológica del cristianismo, Metz recupera la memoria de la cruz de Jesús.

La teología de "los ausentes de la historia"

Pero la teología tradicional, la teología progresista que ha salido al encuentro de los cuestionamientos de la modernidad, incluso la teología política que ha sabido cuestionarla, son teologías -según G. Gutiérrez- realizadas desde otro horizonte histórico y en contradicción con el de la Teología de la liberación. El horizonte de ésta es el del "otro", el del indio, el de los pobres que han padecido la cristiandad occidental desde los tiempos de la conquista de América.

Dos son las intuiciones centrales de la Teología de la liberación a las que Medellín dio fuerza: el método teológico y la perspectiva del pobre³³⁴. El método consiste fundamentalmente en sostener que la teología sigue al "compromiso en el proceso de liberación"³³⁵. El método,

³³⁴ Cf., TRH, 257.

³³⁵ "Reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas..." (TRH, 257-258); "...un esfuerzo por colocar el trabajo teológico en el complejo y

empero, es inseparable de la perspectiva del pobre, pues "si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo"³³⁶.

De la praxis a la teología

En la Teología de la liberación, la reflexión teológica sigue a la lucha por la liberación de los pobres. En este sentido, G. Gutiérrez hace ver que esta teología deriva su fuerza del *hecho mayor*³³⁷ de la vida de la comunidad cristiana de América latina en los últimos años, esto es, el compromiso de los cristianos en el movimiento popular de liberación. Este hecho, sin embargo, se inscribe en una historia y en un proyecto revolucionario más amplios.

La opresión es una realidad antigua en América latina, se extiende desde el período colonial hasta el ingreso de nuestros países en el mundo moderno y capitalista. "América latina nació dependiente"³³⁸, y continúa siéndolo, tanto de las potencias internacionales como de los grupos burgueses nacionales coludidos a aquéllos. La ideología liberal ha significado opresión y despojo de los pobres latinoamericanos³³⁹. La corriente social-cristiana avicinada en el subcontinente desde los años treinta, aun pretendiendo superar la injusticia social, es insuficiente³⁴⁰.

fecundo contexto de la relación práctica y teórica" (258).

³³⁶ TRH, 258.

³³⁷ Cf., TRH, 215, 224.

³³⁸ TRH, 238.

³³⁹ "El movimiento por las libertades modernas, la democracia y el pensamiento racional y universal en Europa y Estados Unidos, significó en América latina un nueva opresión y formas más despiadadas de despojo de las clases populares" (TRH, 240).

³⁴⁰ Cf., TRH, 240-241.

Pero, si la opresión existe en América desde los inicios de una conquista que se presenta como obra misional, también es cierto que el mismo cristianismo inspira la resistencia a la opresión y la rebelión, ayer y hoy. Bartolomé de las Casas se identifica con los indios americanos al punto de ver en ellos a Cristo y poner en duda la salvación de los mismos españoles³⁴¹. Las Casas asume la óptica del indio como no lo hará ninguna teología de avanzada hasta la Teología de la liberación³⁴².

En la senda abierta por Las Casas y otros misioneros del siglo XVI, la Teología de la liberación extrae su ciencia de la lucha del movimiento popular iniciado el siglo pasado, para poner en cuestión el sistema económico, social y político opresivo, y la ideología que lo sostiene:

"... el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante"³⁴³.

Según G. Gutiérrez, estamos ante otra racionalidad:

"La racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino de los de abajo.

³⁴¹ Para Las Casas, el indio "no es visto sólo como un infiel por evangelizar sino como un pobre según el evangelio, como un «otro» cuestionante de la cristiandad occidental"(TRH, 253). Por esto, "Cristo nos habla desde los indios"(253). Dirá: «Yo dejo en las Indias... a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y crucificándolo no una sino millones de veces» (253).

³⁴² Entre las cuales se menciona la teología francesa de vanguardia de los años treinta (motivante del socialcristianismo), las teologías de la distinción de planos, del desarrollo y de la revolución.

³⁴³ TRH, 246.

Proyecto que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos y que anuncia un orden social hecho en función del pobre y oprimido"³⁴⁴.

Este proyecto, aún en elaboración, se alimenta de los esfuerzos de liberación de la opresión. La teoría de la dependencia ha señalado la situación de dependencia externa y de dominación interna de la sociedad latinoamericana. El encuentro crítico entre las ciencias sociales y el marxismo con la teología ha sido importante para comprender los mecanismos de opresión. Pero se trata de un proyecto que "incluye también la creación de una nueva persona humana, cada vez más libre de toda servidumbre que le impida ser agente de su propio destino en la historia"³⁴⁵. Esto lleva a una crítica de las ideologías y del uso ideológico de la religión.

Aun cuando la represión se ha acentuado en muchas partes de América latina, "el movimiento popular continúa afirmándose en la base"³⁴⁶. A partir de esta realidad la Teología de la liberación continúa su reflexión: "ella no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación"³⁴⁷.

La perspectiva del pobre

La segunda intuición central de la Teología de la liberación es la perspectiva del pobre. G. Gutiérrez hace memoria de un fenómeno de enorme importancia en la

³⁴⁴ TRH, 246.

³⁴⁵ TRH, 247.

³⁴⁶ TRH, 245.

³⁴⁷ TRH, 245.

historia de la Iglesia y de América latina. En los últimos años, también los cristianos han comenzado a participar en los movimientos de defensa de los derechos de los trabajadores. En estos mismos años crece la conciencia de "la presencia real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada"³⁴⁸. El "otro" de la sociedad comienza a hacer sentir su voz, a ser sujeto de su "propia historia y en forjador de una sociedad radicalmente distinta"³⁴⁹. La Conferencia Episcopal de Medellín acogió este fenómeno y lo auspició. Medellín debió aplicar la perspectiva del Concilio a la Iglesia latinoamericana; en su lugar, aplicó la perspectiva latinoamericana a la Iglesia del Concilio³⁵⁰. El "hecho mayor" de la Iglesia latinoamericana, el compromiso de los pobres en su propia liberación, ha dado espacio a la creación de una nueva y diferente manera de ser cristiano y de ser Iglesia:

"Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y da lugar a una nueva manera de ser persona y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado y de convocar en «ecclesia». Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América latina y por

³⁴⁸ TRH, 243.

³⁴⁹ TRH, 243.

³⁵⁰ "En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter y originalidad. El tema central de la Conferencia fue «la iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Vaticano II», la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue más bien algo así como: «la iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana»" (TRH, 256).

consiguiente en la iglesia latinoamericana"³⁵¹.

Por esta razón, el problema teológico es diverso del de la teología progresista. Esta debe hablar de Dios a un mundo moderno, un mundo adulto, cuya clase burguesa es la responsable última de la miseria del "otro" mundo, el mundo del pobre. En América latina, en cambio, se trata de hablar de Dios al *no persona*, a "aquellos que no son considerados como seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas"³⁵². Este es el interlocutor de la Teología de la liberación, por esto su pregunta fundamental es distinta:

"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. La experiencia y la reflexión de fe que arranca desde aquí 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"³⁵³.

En este sentido es posible comprender que la ruptura de la Teología de la liberación con la teología tradicional y progresista es primero una ruptura política³⁵⁴. El verdadero

³⁵¹ TRH, 244.

³⁵² TRH, 248.

³⁵³ TRH, 248.

³⁵⁴ "La ruptura entre las teologías tradicional y progresista con la teología de la liberación no es sólo teológica. Hay primero una ruptura política sin la cual no se comprende el esfuerzo de la teología de la liberación por repensar las luchas de los pobres y oprimidos de este mundo" (TRH, 249).

problema no se da entre teologías. La diferencia está en que "el «locus» de la Teología de la liberación es otro: son los pobres del subcontinente, en las masas indígenas, en las clases populares³⁵⁵"; está en la praxis de liberación de "los hasta ahora ausentes de la historia" y que, sólo en un segundo momento, da lugar a una Teología de la liberación; está en el dar los pobres "cuenta de su esperanza"³⁵⁶.

El hecho de asumir los pobres la tarea de su propia liberación ha dado lugar -y exige- una nueva forma de sociedad, una nueva forma de comprender la historia, una nueva Iglesia y nueva manera de anunciar el evangelio. Esto es lo que la Teología de la liberación propicia. Al proponer G. Gutiérrez la revolución y el socialismo como el proyecto de una nueva sociedad, advierte, contra toda ideología, que en esta sociedad el pobre ha de contar como persona con su libertad, con su cultura y religiosidad popular:

"...la construcción de una sociedad distinta y de una nueva persona humana no será auténtica si no es asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá partir de los valores de ese pueblo"³⁵⁷.

La misma historia merece ser recomprendida. Hasta ahora, la historia humana ha sido escrita "con mano blanca" (occidental y burguesa). Desde ahora, ella "debe ser *releída desde el pobre*"³⁵⁸. Es preciso "recuperar la memoria de los «cristos azotados de las Indias»"(Las

³⁵⁵ TRH, 249.

³⁵⁶ Cf., TRH, 259.

³⁵⁷ TRH, 247.

³⁵⁸ TRH, 259.

Casas)³⁵⁹; recuperar la continuidad histórica de los pobres. Pero antes que releer, es necesario rehacer la historia, subvertir la historia³⁶⁰. No es ésta una empresa de élites revolucionarias, "pero sí de organizaciones que el movimiento popular, y dentro de él el pueblo cristiano, se den a sí mismos"³⁶¹. Habrá que cuidarse de las interpretaciones desmovilizadoras; habrá que no olvidar que, si bien el pueblo se encuentra en una situación de "exilio" en su propia tierra, también se halla en "éxodo" hacia su liberación.

Una nueva evangelización y una nueva Iglesia tienen lugar. Una evangelización que consiste en el anuncio de la liberación en Jesucristo, liberación total que "va la raíz última de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor"³⁶²; un anuncio del evangelio, en fin, que lleva a hacer verdad el amor universal de Dios en la historia, por la toma de partido en favor de los pobres. Semejante evangelización ha tenido ya lugar en la iglesia popular por medio de una "lectura militante de la Biblia", una "lectura hecha desde y en función de su anuncio por el pueblo mismo"³⁶³. Cuando el evangelio llega a los pobres, es el Reino el que llega; cuando los pobres son los

³⁵⁹ TRH, 260. Continúa: "Esta memoria vive en expresiones culturales, en la religión popular, en la resistencia a aceptar imposiciones del aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mt 25). Memoria de un Cristo que «nos libera para hacernos libres» (Gál 5,1)".

³⁶⁰ "Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad y de un nuevo anuncio del evangelio" (TRH, 260).

³⁶¹ TRH, 265.

³⁶² TRH, 267.

³⁶³ TRH, 268.

portadores del evangelio, la evangelización es de verdad liberadora³⁶⁴. De este modo, surge también una Iglesia nueva. Una Iglesia que, fiel a Jesucristo, toma "conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas"³⁶⁵. Desde el reverso de la historia, es posible comprender que "no se trata de que la Iglesia sea pobre, sino de que los pobres de este mundo sean el pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera"³⁶⁶.

Si el punto de ruptura de la Teología de la liberación con las demás teologías se halla en la historia concreta que unos y otros viven como dominadores o explotados, el fundamento último de la Teología de la liberación, sin embargo, está en Dios mismo, en su amor universal por todas las personas y, a la vez, amor partidista en favor de los pobres. Según G. Gutiérrez, Dios es amor y su amor libera y hace hermanos a todos los hombres. Dios es fundamentalmente el Padre de Jesucristo y Jesucristo es el acceso adecuado a Dios. Jesucristo revela el amor de Dios:

"Lo que Cristo vino a anunciar y realizar no es el cautiverio y el exilio, sino la liberación a partir de esas situaciones; el corazón de su mensaje está en la

³⁶⁴ Con una equivocidad que G. Gutiérrez ha podido despejar en los años posteriores, se afirma: "En el evangelio se nos dice que el signo de la llegada del Reino es que los pobres son evangelizados. Los pobres son los que creen y esperan en Cristo, es decir, que estrictamente hablando ellos son los cristianos. Pero ¿podemos acaso invertir la frase y decir que los cristianos son los pobres de hoy? Es necesario, además, ir más lejos y tener presente que la evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores" (TRH, 269).

³⁶⁵ TRH, 272.

³⁶⁶ TRH, 272.

plenitud del amor salvador y liberador del Padre"³⁶⁷.

Para tal efecto, sin embargo, Jesucristo se ha identificado con los pobres y se halla "presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mt 25)"³⁶⁸. Por medio de Jesucristo, Dios está en los indios y en ellos sufre, habla, interpela, denuncia la injusticia y reclama una mejor fidelidad a su evangelio. Escuchando en los pobres la voz del Señor es posible reconocer al "Dios que libera y que convoca «in Ecclesia» de un modo distinto"³⁶⁹. De este modo, los mismos pobres son "la clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios liberador"³⁷⁰, porque:

"El Dios de la Biblia se revela a través de los despojados de su dignidad de pueblo y de seres humanos, se manifiesta por medio de aquellos que el evangelio llama «los pobres y los pequeños»"³⁷¹.

En este sentido es posible sostener que Dios es el Dios de los pobres:

"El Dios en quien creemos y esperamos nos aparecerá como el Dios de los pobres, el Dios de los oprimidos"³⁷².

³⁶⁷ TRH, 266.

³⁶⁸ TRH, 260; cf., 272.

³⁶⁹ TRH, 269.

³⁷⁰ TRH, 258.

³⁷¹ TRH, 275.

³⁷² TRH, 270.

Pues, como dice Arguedas, «el Dios de los señores no es igual»; "y es que en realidad el dominador es en última instancia un no creyente en el Dios de la Biblia"³⁷³. La opresión es contraria a la voluntad de Dios. "Hacemos verdad a Dios tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas despreciadas, por las culturas marginadas"³⁷⁴. De este modo, comprometidos con los pobres, se verifica el amor universal de Dios por todos.

En definitiva, el Dios de nuestra fe es el que, revelándose en la historia, es, sin embargo, santo, totalmente otro; su amor es gratuito. El se manifiesta en la naturaleza y en el corazón del hombre y de su pueblo, pero ninguna experiencia histórica lo agota, pues El es irreductible a nuestra fe y a nuestra teología. Se confiesa a Dios, en consecuencia, acogiendo el Reino de justicia, justicia definitiva que pasa por la vida y muerte de Jesús, pero que ya se verifica como abolición de la explotación en nuestra propia historia conflictual.

³⁷³ TRH, 264.

³⁷⁴ TRH, 268.

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

CONCLUSIÓN

Jorge Costadoat

En *El Dios de la vida* (1989) G. Gutiérrez comprende en una sola obra su reflexión sobre Dios de toda una década, incluido (a modo de resumen) su comentario al libro de Job. El concepto de "Dios de la vida" proviene de la confesión de fe que los pobres hacen del Dios en el que creen, el Dios del amor, en un contexto de muerte temprana e injusta; y proviene también de la Biblia. Que Dios sea amor libre, gratuito y exigente, constituye para Gutiérrez el resumen de la revelación, y su percepción de Dios más querida. En la particular situación de pobreza, de violencia y de muerte de América latina, la confianza en este amor se expresa como fe en el "Dios de la vida".

Pero, si semejante denominación de Dios se ordena a verificar la voluntad de Dios en la historia como vida para los pobres, G. Gutiérrez destaca contra todo reduccionismo la trascendencia de Dios como condición última de la libertad de su creación y de su intervención liberadora en la historia; de la libertad humana, de la lucha por la justicia y de la confesión de fe alegre y esperanzada. Dado que la trascendencia de Dios consiste en su amor, ella se especifica en hechos de amor, pero no se agota en ellos. El *go'el* del pueblo, aquel que es el defensor y liberador de Israel en la medida que es el protector de los pobres e insignificantes del país, es el Santo (totalmente "Otro").

De este modo, Dios es el creador y el liberador que se hace presente en el cosmos y en la historia, en el presente, el pasado y el futuro, especialmente como Padre de su Hijo Jesucristo por cuya mediación se cumple su voluntad de vida: el Reino que Jesús inaugura y representa. Por ello, El es el "Dios del Reino" y, en cuanto éste se ofrece a todos los hombres a partir de los últimos (los pequeños, los marginados, los pobres), es también el "Dios de los pobres". Pero no por una eventual bondad de los pobres,

sino porque El es bueno y en la gratuidad de su voluntad da a ellos el Reino. También los pobres deben acoger el Reino, deben convertirse. Querer separar a Dios del Reino que Jesús porta, sin embargo, es hacer de Dios un fetiche.

El "Dios de la vida" es el Dios trino. La Trinidad en su misterio es vida en plenitud y vida íntegra para nosotros. A la vida del Padre tenemos acceso por su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. Aun cuando G. Gutiérrez no se ocupa de explicar cuáles sean las relaciones inmanentes entre las personas divinas, la Trinidad es un *a priori* fundamental de su teología y, antes de ésta, de la experiencia histórica y espiritual que le está a la base. No en vano el autor consagra las tres partes de su obra a la vida que viene del Padre, al Reino de vida de su Hijo y al Espíritu Santo que actualiza en los seguidores de Jesús el don de la vida y la confesión de fe en el "Dios de la vida" con las palabras y obras que testimonian que la vida es el sentido último de la historia.

En su escrito *Teología desde el reverso de la historia* (1979), G. Gutiérrez intenta fundar la originalidad histórica de la Teología de la liberación en el amor de Dios por los pobres y los marginados, cuya memoria histórica ha sido silenciada por la clase burguesa y su ideología de la Modernidad. La Teología de la liberación se presenta como alternativa a la teología tradicional y progresista, en cuanto éstas han intentado enfrentar al ateísmo de la Modernidad, pero desde la perspectiva de su mismo sujeto histórico, la clase burguesa. La Teología de la liberación, en cambio, desde la perspectiva del "otro", de los pobres, de las razas y de las clases oprimidas y explotadas, urge la liberación respecto de los que hasta ahora han hecho y escrito la historia, y, desde los que viven en el reverso de la historia, procura el advenimiento de una nueva sociedad y una

nueva Iglesia. A partir de esta nueva experiencia histórica, Gutiérrez auspicia el surgimiento de una nueva reflexión teológica.

Esto no obstante, llama profundamente la atención que, ni en el comentario sobre Job ni en esta última obra sobre el "Dios de la vida", G. Gutiérrez vuelva a hablar de la necesidad de la revolución (en vez del reformismo) y del "socialismo" para América latina, tal como lo hace en *Teología desde el reverso de la historia*. En aquéllas, Gutiérrez no va más allá de una exhortación a la justicia social y a la liberación de todo lo que oprime a los pobres.

Jorge Costadoat

¿Cómo decirles a los Pobres que Dios los ama?

Jorge Costadoat