

## GUSTAVO GUTIÉRREZ: UNA TEOLOGÍA COMPROMETIDA CON LA PRAXIS HISTÓRICA DE LA LIBERACIÓN<sup>1</sup>

*GUSTAVO GUTIÉRREZ: UMA TEOLOGIA COMPROMETIDA COM A PRÁXIS  
HISTÓRICA DA LIBERTAÇÃO*

*GUSTAVO GUTIÉRREZ: A THEOLOGY COMMITTED TO THE HISTORICAL  
PRAXIS OF LIBERATION*

Israel Arturo Orrego-Echeverría<sup>2</sup>   
Universidad Libre, Colombia

Manuel Leonardo Prada Rodríguez<sup>3</sup>   
Universidad Industrial de Santander, Colombia

**Resumen:** El artículo examina la obra y el legado de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano y fundador de la teología de la liberación, cuya propuesta reinterpreta el cristianismo desde la perspectiva de los pobres y oprimidos en América Latina. Gutiérrez sostiene que la salvación de Cristo abarca todas las dimensiones humanas, incluyendo las sociales, económicas y políticas, cuestionando así las interpretaciones religiosas que desvinculan la fe de la realidad histórica. Su enfoque integra el compromiso ético con los valores del Reino de Dios, enfatizando la justicia y la dignidad humana. La teología de Gutiérrez no separa la trascendencia divina de los procesos históricos, considerando la praxis como el lugar donde se manifiesta la acción salvadora de Dios. Esto supone un desafío a las nociones tradicionales de desarrollo, que frecuentemente legitiman desigualdades bajo el pretexto del progreso. Influido por la filosofía de la historia y el análisis social, Gutiérrez articula un enfoque interdisciplinario que utiliza

---

<sup>1</sup> Este artículo fue redactado en el marco de los Proyectos de investigación No. 4240, adscrito al Grupo de Investigación Tiempo Cero de la Escuela de Filosofía y aprobado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander, el proyecto No. 1610, *Ontologías políticas y del paisaje en América Latina*, adscrito a los grupos de investigación Tlaminime y Filosofía Política de la Universidad Libre.

<sup>2</sup> Licenciado en Ciencias Teológicas, Filósofo, Magíster en Filosofía Latinoamericana y Doctor en Filosofía. Docente-Investigador de la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre, Colombia. E-mail: [israela.orregoe@unilibre.edu.co](mailto:israela.orregoe@unilibre.edu.co)

<sup>3</sup> Teólogo, Magíster en Filosofía Latinoamericana y Doctor en Filosofía. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. E-mail: [mlpraruc@uis.edu.co](mailto:mlpraruc@uis.edu.co)

herramientas críticas, como el análisis marxista, sin comprometer el núcleo espiritual del cristianismo. El texto también aborda críticas contemporáneas que acusan a la teología de Gutiérrez de marxismo, respondiendo que esta se fundamenta en la espiritualidad cristiana y el compromiso con los más vulnerables. Finalmente, se resalta la vigencia de su legado como un llamado a una praxis comunitaria orientada hacia la liberación integral y la superación de las estructuras de opresión.

**Palabras clave:** Gustavo Gutiérrez; Teología de la liberación; Praxis histórica; Pobreza; Liberación.

**Resumo:** O artigo examina o trabalho e o legado de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano e fundador da teologia da libertação, cuja proposta reinterpreta o cristianismo a partir da perspectiva dos pobres e oprimidos da América Latina. Gutiérrez argumenta que a salvação de Cristo abrange todas as dimensões humanas, inclusive a social, a econômica e a política, questionando assim as interpretações religiosas que dissociam a fé da realidade histórica. Sua abordagem integra o compromisso ético com os valores do Reino de Deus, enfatizando a justiça e a dignidade humana. A teologia de Gutiérrez não separa a transcendência divina dos processos históricos, considerando a práxis como o lugar onde a ação salvadora de Deus se manifesta. Isso é um desafio às noções tradicionais de desenvolvimento, que muitas vezes legitimam as desigualdades sob o pretexto de progresso. Influenciado pela filosofia da história e pela análise social, Gutiérrez articula uma abordagem interdisciplinar que usa ferramentas críticas, como a análise marxista, sem comprometer o núcleo espiritual do cristianismo. O texto também aborda os críticos contemporâneos que acusam a teologia de Gutiérrez de marxismo, respondendo que ela se baseia na espiritualidade cristã e no compromisso com os mais vulneráveis. Por fim, destaca a relevância de seu legado como um chamado para uma práxis comunitária orientada para a libertação integral e a superação das estruturas de opressão.

**Palavras-chave:** Gustavo Gutiérrez; Teologia da libertação; Praxis histórica; Pobreza; Libertação.

**Abstract:** The article examines the work and legacy of Gustavo Gutiérrez, Peruvian theologian and founder of liberation theology, whose proposal reinterprets Christianity from the perspective of the poor and oppressed in Latin America. Gutiérrez argues that Christ's salvation embraces all human dimensions, including the social, economic, and political, thus questioning religious interpretations that disassociate faith from historical reality. His approach integrates ethical commitment to the values of the Kingdom of God, emphasizing justice and human dignity. Gutiérrez's theology does not separate divine transcendence from historical processes, considering praxis as the place where God's saving action is manifested. This challenges traditional notions of development, often legitimizing inequalities under the pretext of progress. Influenced by the philosophy of history and social analysis, Gutiérrez articulates an interdisciplinary approach that uses critical

tools, such as Marxist analysis, without compromising the spiritual core of Christianity. The text also addresses contemporary critics who accuse Gutiérrez's theology of Marxism, responding that it is grounded in Christian spirituality and commitment to the most vulnerable. Finally, it highlights the relevance of his legacy as a call to a communitarian praxis-oriented towards integral liberation and the overcoming of structures of oppression.

**Keywords:** Gustavo Gutiérrez; Liberation theology; Historical praxis; Poverty; Liberation.

---

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.232066](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.232066)

*Recebido em: 06/12/2024*

*Aprovado em: 30/06/2024*

*Publicado em: 01/01/2025*

## **1. La vocación liberacionista de Gustavo Gutiérrez**

En la década de los setenta, algunas órdenes católicas, apostólicas y romanas, así como varias denominaciones del protestantismo histórico, tuvieron que resolver un dilema inevitable: conservar la ortodoxia que las caracterizaba desde antaño o adoptar la teología de la liberación para orientar las acciones. La ortodoxia doctrinal enfatizaba la conservación de las doctrinas y ritos tradicionales, considerando la salvación como un acto trascendental, otorgado por la gracia de Dios a través de la fe, con un enfoque en la vida eterna más allá de la muerte. En contraste, el compromiso social y profético, inspirado en la vida de Jesús y su mensaje, llevaba a los cristianos a seguir a Cristo en su compromiso con los pobres, practicando la justicia y enfrentando los riesgos asociados a la defensa de los oprimidos.

¿El evangelio consiste en asumir un conjunto de doctrinas y ritos para conservar la salvación otorgada forensemente por Jesús en la cruz, de tal manera que cuando el creyente muera su alma se vaya para el cielo? o ¿se trata de seguir a Jesús en vida, practicando sus enseñanzas y asumiendo una vocación profética en pro de las personas más vulnerables de la sociedad, aunque esta decisión generalmente desemboque en el martirio,

tal como le pasó a Jesús? Muchas órdenes religiosas católicas, como los jesuitas y franciscanos, adoptaron la teología de la liberación, involucrándose en comunidades de base y proyectos sociales en favor de los marginados. Sin embargo, esta opción no estuvo exenta de persecución; sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos enfrentaron represión política, violencia e incluso martirio. Por otro lado, varias denominaciones protestantes históricas, como metodistas y luteranos adaptaron sus acciones misioneras a las necesidades locales y sociales.

Pues bien, la Orden de Predicadores no fue la excepción. Algunos sacerdotes se mantuvieron en la comodidad de su cargo eclesial, llevando a cabo acciones burocráticas y rituales desde las parroquias, tales como bautizos, confirmaciones, primeras comuniones, bodas, entre otras funciones rutinarias propias del quehacer sacerdotal. En contraste, algunos párrocos comprometidos con la comunidad de base decidieron inclinarse por la denuncia profética en favor de los enfermos, desempleados, desahuciados y demás personas que no encajaban en el sistema político-económico vigente, renunciando así a la conservación del estatus propio de quien tiene a su cargo un templo, con el fin de servir a los integrantes de la comunidad. Ese es el caso de Gustavo Gutiérrez Merino, quien agudamente observa que:

Todo esto es requerido, en definitiva, por la radicalidad y totalidad mismas del proceso salvífico. Nada escapa a él, nada se halla fuera de la acción de Cristo y del don del Espíritu. Esto da a la historia humana su unidad profunda. Los que operan una reducción de la obra salvadora son, más bien, aquellos que la limitan a lo escuetamente «religioso», y no ven la globalidad del proceso. Son aquellos que piensan que la obra de Cristo no alcanza sino por contragolpe o tangencialmente, y no a la raíz y cuestionante, el orden social en que vivimos. Son aquellos que para proteger la salvación (o para proteger sus intereses...) la sacan de donde late el pulso de la historia, de donde unos hombres, unas clases sociales pugnan por liberarse de la esclavitud y opresión a que los tienen sometidos otros hombres y otras clases sociales. Son aquellos que se niegan a ver que la salvación de Cristo es una liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación. Son aquellos que queriendo «salvar» la obra de Cristo la «perderán». (GUTIÉRREZ, 1975, p. 240)

Gutiérrez sostiene que la acción salvadora de Cristo incluye todas las circunstancias humanas, incluyendo las estructuras sociales, económicas y políticas, por lo cual denuncia las interpretaciones reduccionistas de la salvación, que restringen su alcance al ámbito individual y religioso. La salvación se manifiesta en gestos concretos de justicia, sanación y restauración de la dignidad de los marginados. Así, Gutiérrez cuestiona la distinción de planos, predominante en la reflexión teológica occidental, que separa las esferas natural y sobrenatural, desvinculando la acción divina de los procesos históricos.

Los primeros cristianos fueron reconocidos por las personas de Antioquía como *pequeños cristos* (VOUGA, 2001), por cuanto intentaban tener una vida tan auténtica como la del Mesías, biografía que los inspiraba a dar la vida por las demás personas. En otras palabras, los cristianos eran reconocidos por sus acciones volcadas hacia las demás personas en actitud de servicio, que estaban orientadas por las parábolas y las normas consignadas en la Torá hebrea, que se resumían en demostrar el amor a Dios por medio del amor al prójimo, alimentándolo, sanándolo, etc. Sin embargo, en el Siglo IV el cristianismo pasó a ser un sistema de creencias sustentado por la antropología greco-latina, cambio de paradigma antropológico que conllevó varias consecuencias para el cristianismo (SEGURA, 1992).

Según la antropología bíblica, el ser humano (*Adam*) es un muñeco de arcilla (*Adamá*) que respira. Así, para los hebreos, las mujeres y los hombres están vinculados a la tierra, por cuanto proceden de ella, y no están constituidos por dos sustancias diferentes e independientes, tal como lo promueve la antropología platónica, según la cual el hombre es una unión de cuerpo, que es mortal y material, y alma, que es inmortal e inmaterial. De esta manera, las orientaciones de la Torá resultan ser materiales, centradas en el bienestar integral del ser humano conocido como *Shalom* (GÓMEZ, 2016), mientras que la interpretación de dicho texto

sagrado, hecha a la luz de la antropología, griega espiritualiza esas orientaciones como si fueran relativas solo al alma, mas no al cuerpo<sup>4</sup>.

La perspectiva desde la cual el lector hebreo interpreta 1 Corintios 3, 1 es radicalmente diferente a la que hace el lector griego. Para la cultura hebrea, los textos eran cual alimentos que podían ser ingeridos (Ezequiel 3, 1), lo cual implicaba cierta madurez para asimilarlos, esto es, comprender las prácticas a favor del prójimo como una manifestación del amor a Dios. Las personas espirituales eran las que, en el Nuevo Testamento, tenían la mente de Cristo (1 Corintios 2, 16), por lo cual estaban dispuestas a depender de Dios, negarse a sí mismas y dar la vida por sus amigos. Los neófitos todavía no podían interpretar los textos según la mente de Cristo, sino de acuerdo con la lógica retributiva. Ellos eran considerados como carnales, mas no como espirituales. Eran como adultos en el mundo basado en las retribuciones, pero como bebés en el Reino de Dios, por lo cual había que alimentarlos como bebés, es decir, tener paciencia e ir paso a paso a la hora de enseñarles a depender de Dios, mas no del fruto de las propias acciones. Ser espiritual implicaba negarse a sí mismo, es decir, dejar de pensar en ganar algo mediante la lógica retributiva, con el fin de atender las necesidades de los demás, mientras que ser carnal suponía incurvarse sobre sí mismo, tratando de responder ante los desafíos de la vida con las propias fuerzas (JENSON, 2006).

En contraste, cuando los griegos leyeron textos como 1 Corintios 3, 1 los interpretaron en clave platónica. Para ellos, ser espiritual conllevaba aislarse de los placeres del mundo para dedicarse a la liberación del alma, que estaba encarcelada en el cuerpo. De esta manera, mientras que el pensamiento y la práctica hebreos estaban orientados hacia el aquí y el ahora, la interpretación griega de los textos bíblicos enfatizaba en el más allá. La resurrección, que consistía en volver a la vida tal como le sucedió a

---

<sup>4</sup> En ese sentido, el humanismo cristiano-tomista, que caracteriza a la comunidad dominica de la cual Gutiérrez hizo parte, se basa en los ecos de la antropología hebrea que se escuchan a través del aristotelismo que lo caracteriza, mientras que las corrientes agustinianas tienden a privilegiar al alma, siguiendo a Platón. Aunque en la Biblia no aparece el concepto de *alma*, Tomás de Aquino, con base en Aristóteles, habla de la unidad sustancial de cuerpo y alma. Solo que para Aristóteles, el alma no es inmortal, sino que nace y muere con el cuerpo, mientras que para Tomás de Aquino el alma sí es inmortal.

Jesús (ARIAS, 2012), que aún tenía las marcas dejadas por los clavos en su carne y que podía comer pan como cualquier otro ser humano, fue reemplazada por la reencarnación. De esta manera, los griegos creían que el alma abandonaba el cuerpo cuando este último moría, transmigrando a un cuerpo inmortal y asexuado en el cielo.

La interpretación griega de 1 Corintios 3, 1 terminó cambiando el concepto de *santidad*. El santo ya no era el profeta apartado del mundo al que le hervía la sangre ante la violencia cometida por los poderosos contra el pueblo de Israel, por lo cual promovía una sociedad orientada hacia la equidad. Bajo el cristianismo platonizado, la santidad consistía en aislarse de los placeres sensuales. La santidad ya no era negarse a sí mismo para atender las necesidades del otro en actitud de servicio, mas no de señorío como sucede bajo la lógica de la retribución. En lugar de hacer algo a favor de las personas, encarnando los actos de Cristo, la santidad platonizada era mutilar el cuerpo por miedo a perder la salvación del alma en el cielo. El santo ya no era el que daba la vida por el prójimo, sino el que huía de él porque lo consideraba como un pagano que podía influenciarlo negativamente, por lo cual se refugiaba del mal en conventos y celdas ascéticas (HEENE, 2002). Algunos santos se encerraban en ellas, huyendo de las tentaciones sexuales, latigándose e incluso castrándose cuando las tenían, entre otras acciones que hablaban muy poco del amor que se tenían a sí mismos, que es lo que les posibilitaba amar a los demás, pero que hablaban mucho del odio que se tenían a sí mismos para poder imponerse, tal como algunos fariseos de la época de Jesús, sobre quienes no cumplían las normas con la misma rigurosidad que ellos.

En otras palabras, algunos santos medievales terminaron sus días tratando de salvar su alma por sus propios medios, haciendo del egocentrismo la creencia orientadora de sus acciones. En lugar de salvar a otros, alimentándolos, perdieron la vida transcurriendo el camino que caracteriza a cualquier religión retributiva, de las cuales se diferencia el cristianismo pre-constantiniano (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1997). Y esa

visión medieval de la santidad es compartida por algunas iglesias en la actualidad. En un contexto de violencia, droga, alcohol, entre otros asuntos, dichas iglesias optan por exigir a sus feligreses a atenerse al concepto helenizado de santidad, apartándose de dichas prácticas y considerando como mundanos a quienes no se comportan como ellos. De forma pelagiana, estos grupos religiosos se mantienen en la lógica retributiva, creyendo que por causa de sus abstinencias obtendrán buenos resultados en el cielo, más coronas de oro, más castillos al lado del mar de cristal, etc.

Este dualismo derivó en una visión fragmentada de la realidad, en la que el compromiso histórico se considera secundario frente a la salvación del alma. Sin embargo, para Gutiérrez, la fe cristiana, lejos de ser un escape de la realidad, integra a la trascendencia divina en los procesos históricos, reconociendo que la salvación comienza aquí y ahora, en la búsqueda de la justicia y la liberación. En otros términos, para Gutiérrez no hay dos historias, una de la salvación y otra del acontecer humano y su praxis, sino que la historia salvífica es una dimensión, un momento de la praxis histórica. Por lo anterior, hay que reconocer la unidad de la creación y la redención como un proceso único que abarca todas las dimensiones de la existencia humana, valorar la praxis histórica como un espacio para la manifestación de la gracia y abandonar el reduccionismo espiritualista que desvincula la fe de la vida concreta, del acontecer humano. La teología de la liberación no niega la trascendencia de la salvación, sino que la sitúa en su contexto. Dios no es sordo ante quienes claman por justicia.

En esta perspectiva, encontrarse con Cristo en la historia significa reconocerlo en los rostros sufrientes de los oprimidos, quienes son sus preferidos en el Reino de Dios, tal como Gutiérrez comenzó a hacerlo desde muy temprana edad. Esto no significa que Gutiérrez considere que Dios excluye a los ricos, sino que su salvación comienza por quienes más la necesitan, es decir, los pobres. Gutiérrez nació en Lima, Perú, el 8 de junio de 1928, en el seno de un hogar de clase media, y desde muy pequeño padeció una osteomielitis, por lo que estuvo postrado en una silla de



ruedas desde los doce años, reflexionando sobre su situación y decidiendo ser empático con quienes padecen enfermedades, violencias físicas y verbales, exclusiones, entre las demás circunstancias que determinan a los pueblos latinoamericanos. Al leer la poesía de César Vallejo, Gutiérrez encontró una expresión poética de la humanidad doliente, un reflejo del Cristo crucificado en aquellos que viven en la miseria y el olvido. Las descripciones crudas de las circunstancias de las personas más pobres de la sociedad hechas por Vallejo estaban en consonancia con la sensibilidad social que Gutiérrez iba a expresar más adelante, tanto mediante su servicio a la comunidad como a través de sus obras teológicas.

## **2. Introducción a la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez**

La superación de la pobreza en Latinoamérica demanda la transformación de las estructuras sociales y económicas. La solidaridad con los pobres no puede ser pasiva, sino activa contra la injusticia, por lo cual la iglesia debe desenmascarar toda injusticia mediante la profecía:

Solamente una auténtica solidaridad con los pobres y una real protesta contra la pobreza tal como se presenta en nuestros días, puede dar un contexto concreto y vital a un discurso teológico sobre la pobreza. La falta de un compromiso suficiente con los pobres, marginados y explotados es, quizá, la razón fundamental de la carencia [...] de una sólida y actualizada reflexión sobre el testimonio de la pobreza. (GUTIÉRREZ, 1975, p. 386)

La teología de la liberación de Gutiérrez parte de la experiencia de los pobres, no vistos como pacientes, sino como agentes históricos. De esta manera, dicha teología se aparta de la tradicional, que está más pendiente del orden cósmico y la soteriología individualista que de la praxis comunitaria como ámbito donde se actualiza la presencia trascendente de Dios. Así, Gutiérrez va más allá de la reducción del cosmos a leyes naturales o racionales, característica de la modernidad, recordando la relación que

hay entre la historia y una salvación comprometida con las circunstancias socioeconómicas y políticas de los pobres.

Gutiérrez cuestiona la habitual reducción del mal a una carencia de ser, proponiendo en su lugar una transcendencia que va más allá de las dicotomías clásicas entre ser y no-ser, alcanzando el sufrimiento humano y la pobreza en una dimensión ontológica. La espiritualidad lleva a la praxis y esta, a la ontología de la praxis, superando prejuicios eurocéntricos en pro de una postura más amplia e integradora acerca de la realidad. Así, Gutiérrez no solo describe fenómenos sociales, sino que también aporta instrumentos teórico-prácticos para su mutación.

Este compromiso se manifiesta en el cuestionamiento de los discursos hegemónicos de la modernidad y el desarrollo, que a menudo se presentan como universalizables, siendo indiferentes a los sacrificios humanos y ecológicos que acarrearán. Mientras que en Occidente se interpreta a la modernidad como un proceso dirigido hacia la democratización y la racionalidad, en los países latinoamericanos la modernidad ha exacerbado las desigualdades y la destrucción ambiental, haciendo inviable extender ese modelo de desarrollo a nivel global. Lo que es bueno para unos, es malo para otros. Para que haya alguien rico en Occidente, debe haber varios latinos empleados con salarios bajos. Por eso, en lugar de seguir viendo a la historia como un proceso lineal y necesario, tal como se enseña en las escuelas occidentales y en las occidentalizadas, esta debe ser concebida como una realidad dinámica, moldeada por tensiones éticas y políticas que abren posibilidades de transformación social, lo cual supone un cambio en los modelos pedagógicos, de tal manera que cada vez sean más democráticos e incluyentes.

La teología de Gutiérrez también implica cambiar la perspectiva tradicional sobre Dios, dejando de concebirlo como un observador blanco, machista, excluyente y antropomórfico, según la usanza occidental de levantar ídolos en pro de su propia conveniencia, con el fin de garantizar

simbólicamente el orden establecido. Hay que ver a Dios como una entidad trascendente que toma partido por los oprimidos, tal como lo hizo cuando se apiadó de los esclavos en Egipto, mostrando paulatinamente su poder transformador a un pueblo concreto, históricamente situado. Por eso, para Gutiérrez Dios no solo es el sabio ordenador del cosmos, sino que también es un liberador (Go'el), inscribiendo así su teología en el giro hermenéutico que está basado en la filosofía de la historia de Walter Benjamin, para quien la tarea del historiador es redimir a las víctimas del pasado, en lugar de justificar la continuidad del poder.

Así, Gutiérrez no busca justificar el mal, sino desmontar las estructuras de opresión a través de un compromiso ético y político, pensando a fondo conceptos como justicia, poder o solidaridad. Su teología es una piedra en el zapato para los discursos dominantes de la religión convencional, porque altera el lugar tradicional del sujeto teológico y filosófico. La teología moderna sigue a la filosofía moderna, que es su justificación ideológica, la cual postuló al concepto de sujeto enfrentado al objeto, es decir, lo mental opuesto a lo corporal, como punto de partida para el filosofar. Por esta razón, la teología moderna es llanamente racional, descorporalizada, por lo cual desmitologiza a la Biblia para tratar de encontrar deístamente algún mensaje moral que se adapte al ideal moderno de un cosmos autosostenido por medio de las leyes naturales, que no necesita de la intervención divina. En contraste, la teología de Gutiérrez encarna el mito evangélico, enfocándose en el que en Latinoamérica sería el equivalente al hombre despojado de sus posesiones y su salud, lugar epistemológico y ontológico desde el cual construye su discurso. Con sus acciones, Gutiérrez es coherente con su planteamiento teológico, encarnando el papel de buen samaritano, es decir, auxiliando a la viuda, el pobre y el extranjero, tal como lo enseñaron los profetas veterotestamentarios. Si actualizamos la teología de Gutiérrez, estamos llamados a atender a los migrantes que huyen de regímenes dictatoriales, sean estos de izquierda o de derecha. La filiación política de los pobres no

interesa, sino su condición inhumana y redimible por una comunidad que se toma en serio las enseñanzas de Jesús. La creencia en un Dios que interviene en la historia hace que la comunidad cristiana se convierta en su instrumento liberador.

Así, Gutiérrez cuestiona las categorías ilustradas de progreso y universalidad, porque suelen ignorar a las víctimas del desarrollo histórico. La modernidad, proyecto hegemónico y eurocéntrico, legitima la explotación de muchos latinoamericanos al enmarcar el mal y la pobreza como sacrificios necesarios para el avance del bienestar colectivo. Gutiérrez cuestiona esta lógica al situar al sufrimiento humano como motor de transformación histórica, por cuanto es una condición inaceptable que exige reparación, mas no el precio natural que hay que pagar por el progreso. Para Gutiérrez, la justicia no es solamente distributiva, porque está orientada a desenmascarar las estructuras de opresión, con el fin de construir comunidades solidarias, mas no de destruir lo que hay, tal como lo hacen las guerrillas. La verdad no es simplemente una correspondencia entre enunciado y hecho, sino una praxis que impulsa a la búsqueda de la liberación. El poder no queda legitimado por su capacidad de organizar a las personas en un engranaje, sino por su orientación hacia la dignificación de los que comúnmente quedan al margen de dicho embrague.

Por eso, Gutiérrez no cree en el determinismo histórico profesado por las posturas conservadoras y justificadoras de sistemas asfixiantes, resaltando la importancia del presente para construir una realidad más justa. De ahí que la historia no sea únicamente un registro de eventos, sino que también abarque el cambio de la sociedad, a través de la acción previamente reflexionada, meditada. En este marco, la filosofía de la liberación no solo interpreta el devenir histórico, sino que también interviene en él, proponiendo alternativas éticas y políticas fundamentadas en la justicia y la dignidad humana. La realidad es estructuralmente dinámica, por lo cual puede ser mejorada mediante la acción colectiva.

La teología de Gutiérrez es una respuesta a las desigualdades en América Latina, subcontinente caracterizado por la corrupción, el extractivismo y la explotación laboral que sigue padeciendo altos niveles de pobreza y exclusión, por lo cual la salvación no puede separarse del compromiso por la justicia, tratando de contrarrestar comunitariamente las consecuencias de las políticas neoliberales que perpetúan la pobreza de muchos, en pro de la riqueza de pocos. De ahí que las teologías de la liberación estén derivando en feminismos, indigenismos, ecologismos y otras resistencias ante el dominio global del capital.

### **3. ¿De qué trata la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez?**

En *Teología de la liberación: Perspectivas* (1975), Gutiérrez sostiene que *la teología es inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena* (p. 21), para lo cual se necesita leer los contextos de opresión e injusticia con sabiduría, racionalidad y reflexión crítica, en lugar de reproducir esquemas doctrinales abstractos. Por eso el concepto de liberación implica un proceso histórico en el que las comunidades promueven un cambio espiritual, que deriva en una transformación social, económica, política y cultural, construyendo al Reino de Dios en la tierra, por lo cual este no es una promesa futura, sino una realidad que comienza a realizarse en la historia a través del compromiso de los creyentes con los más pobres y oprimidos. De esta manera, para el teólogo peruano, el concepto de liberación es más completo que el concepto de desarrollo, habitualmente limitado a un crecimiento económico que no transforma las relaciones de dependencia e injusticia, sino que conserva las desigualdades, por cuanto está basado en la acumulación de riqueza, lo cual resulta pecaminoso:

En consecuencia, el pecado no es sólo un impedimento para esa salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres

entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo. Repliegue que se manifiesta en una multifacética postura de ruptura con los demás. Y porque el pecado es una realidad intrahistórica —personal y social—, formando parte de la trama diaria de la vida humana, es también, y ante todo, una traba para que aquella llegue a la plenitud que llamamos salvación. (GUTIÉRREZ, 1975, p. 198)

Así las cosas, cuando la comunidad de creyentes solo va de la mano con las élites económicas y políticas, pierde su capacidad profética y valida el pecado. Por eso, la solución a la injusticia no puede ser solo doctrinal, sino que requiere de una praxis liberadora. En la misión evangélica, el compromiso con los pobres no es opcional, ya que parte de las experiencias de ellos, reconociendo su papel como sujetos históricos en la construcción del Reino de Dios. En ese sentido, hay que superar la pobreza, teniendo en cuenta que la liberación política en América Latina no se limita a la sustitución de un gobierno por otro, ya que es un proceso que busca construir una democracia auténtica, donde los marginados sean reconocidos como protagonistas de su historia.

Para lograrlo, es necesaria una transformación en la manera de pensar, recuperando la identidad de los pueblos latinoamericanos, orientando la acción de la iglesia hacia la justicia y la dignidad humana. Anunciar el evangelio implica encarnarlo, siendo un sacramento de la historia, es decir, un signo vivo del Reino de Dios y un instrumento de la acción salvadora de Dios en el mundo. Es necesario superar el pecado en sus manifestaciones personales y estructurales, buscando la reconciliación con Dios y la construcción de relaciones justas entre los seres humanos. La salvación, en este sentido, es un proceso que abarca toda la realidad humana.

La opción preferencial por los pobres no es una estrategia pastoral, sino una dimensión constitutiva de la fe cristiana, ya que los pobres no son solo destinatarios de la misión de la iglesia, sino sus principales interlocutores y protagonistas en la construcción del Reino de Dios. Esto implica abandonar la neutralidad frente a la injusticia y participar en los

procesos de liberación, más allá de que el compromiso de la iglesia con la liberación genere tensiones con quienes ostentan el poder. La fidelidad al evangelio exige una actitud profética, consistente en denunciar la injusticia y anunciar una nueva realidad basada en el amor y la justicia. En esa línea de pensamiento, el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) generaron conciencia sobre la necesidad de servir, en lugar de buscar y mantener el poder.

La teología de la liberación propone una escatología activa, que no se limita a esperar pasivamente la plenitud del Reino de Dios, sino que compromete a los creyentes en la construcción de un mundo más justo. La escatología, entendida como la esperanza cristiana en la realización plena del Reino de Dios, no es incompatible con la acción política; más bien, la impulsa. De esta manera, la teología de la liberación rompe con el dualismo clásico que separa lo escatológico de lo político, integrando las dimensiones trascendentes e immanentes de la fe, reconociendo que ambas son necesarias para encarnar el evangelio.

Así, en la teología de la liberación, la iglesia es un sacramento de la historia, es decir, un instrumento de la acción salvífica de Dios en el devenir humano. De tal manera que, la iglesia abandona su acostumbrado aislamiento espiritual para insertarse en la construcción de la justicia y la dignidad humana. La encarnación de Cristo nos muestra que Dios no es ajeno a la historia humana, por lo cual, análogamente, la iglesia, que es el cuerpo de Cristo, debe encarnarse en ella, acompañando a los pobres. Ser solidario con los pobres significa estar dispuesto a compartir no solo los bienes materiales, sino también la búsqueda de un mundo más justo, en el que ellos quepan.

#### 4. ¿Es la propuesta teológica de Gutiérrez marxista?

El artículo “Teología de la Liberación: cuando el marxismo aplastó a la Revelación” (EL MONTONERO, 2024), sostiene que la teología de la liberación de Gutiérrez incorpora elementos marxistas que desnaturalizan la Revelación cristiana. El texto argumenta que Gutiérrez se inspira en el marxismo cultural, a partir de las ideas de Antonio Gramsci y la Escuela de Frankfurt. Según esta visión, la hegemonía cultural se manifiesta en la manera como Gutiérrez plantea el concepto de pobre. Por eso, desde el Vaticano, la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984), en *Libertatis Nuntius*, es decir, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, afirma que Gutiérrez hace un análisis sociológico de la realidad latinoamericana, basado en el materialismo histórico, y lo pone por encima de la interpretación espiritual de la fe cristiana, reduciendo el evangelio a una dimensión política y económica al quitarle la parte espiritual.

Sin embargo, es al revés: producto de una comunión íntima con Dios, la espiritualidad deriva en acciones proféticas y dadivosas a favor de los pobres. En libro, *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo* (1983), Gutiérrez diserta sobre el canto de los pobres, que muestra tanto la presencia como la ausencia de Dios que ellos viven cotidianamente, pero que no alcanza a silenciar su fe ni su esperanza. Este tiempo propicio (*kairós*) en el que, a pesar de las dificultades, se vive una revelación intensa de Dios, implica necesariamente una espiritualidad solidaria. El Salmo 137 muestra que los exiliados en Babilonia se preguntaban cómo cantar a Dios lejos de su tierra, en condiciones de opresión. En contraste con este pesimismo, en América Latina las comunidades empobrecidas entonan cantos de resistencia, fortalecidas por la confianza en Dios como ciudadela para el oprimido (Salmo 9:10) y su amor por la justicia (Salmo 33:5). Así, la alabanza verbal va de la mano con acciones concretas en favor de los más vulnerables.



En esa línea de pensamiento, hay que dejar de andar por los caminos preestablecidos para empezar a seguir un trayecto de liberación que va siendo construido comunitariamente al andar, con la orientación de Dios. Las circunstancias de opresión llevan a Gutiérrez a plantear una nueva ruta espiritual que integre a la fe con la búsqueda de la libertad y la vida, en contraposición con la Ley que a menudo está asociada con la muerte. La libertad cristiana surge del amor, que no puede quedarse en un nivel abstracto, sino que debe transformar tanto las relaciones personales como las estructuras sociales para construir una sociedad más justa y humana, de acuerdo con los valores del Reino de Dios, según los cuales, por ejemplo, el menor es el mayor. Por eso, esta espiritualidad no es estática ni universal, sino dinámica y contextual.

La pobreza era para Gutiérrez la mayor violencia, por lo cual recurría a autores como Karl Marx, Antonio Gramsci, Louis Althusser y Herbert Marcuse, así como a figuras latinoamericanas como José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy y Paulo Freire para explicar y comprender sus causas y consecuencias. Si bien es cierto, esta influencia se ve con claridad en su énfasis en la relación que hay entre la injusticia económica y la dominación política y cultural (IBARRA, 2024), no es aceptable graduar de marxista a Gutiérrez porque él solamente articula teología con ciencias sociales, pero sin sintetizarlas. En este sentido, podríamos cambiar los términos desde los que se ha presentado el pensamiento de la teología de la liberación, ya no preguntado qué hay en ella de marxismo, sino qué de liberador en el marxismo, de inspiración judeocristiana.

Para Gutiérrez, el diálogo entre esos dos saberes, la teología y las ciencias sociales, es una exigencia para comprender las estructuras de opresión que condicionan la vida de los pobres, una mediación socio-analítica más que un mismo horizonte de contenido. Este diálogo, sin embargo, plantea una problemática epistemológica que exige repensar las

categorías clásicas de la teología, pero también el lugar de la praxis historia de la salvación en las ciencias sociales:

Si la iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual y esforzarse por esbozar una respuesta [...] debe abrir un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. En lugar de partir sólo del dato de la revelación y la tradición, como lo ha hecho generalmente la teología clásica, habrá de partir de hechos y preguntas, recibidos del mundo y de la historia (GUTIÉRREZ, 1975, p. 36).

Mediante una teología interdisciplinaria es posible describir la complejidad de los problemas latinoamericanos, por lo cual la relación de la teología de la liberación de Gutiérrez con el marxismo surge como un enfoque interpretativo y metodológico. El uso del análisis marxista en la teología de la liberación tiene un propósito instrumental. Este no busca necesariamente adoptar dogmáticamente el materialismo dialéctico como verdad absoluta, sino emplearlo como herramienta crítica para desentrañar las estructuras de opresión y desigualdad presentes en el contexto latinoamericano, en el ámbito económico anteriormente descuidado por las espiritualizaciones del evangelio hechas históricamente por la iglesia (ÁLVAREZ, 1985).

Sin embargo, no es posible desconocer que la construcción de una sociedad justa y solidaria, donde sea posible vivir dignamente, une a los ideales de justicia social del marxismo con el mensaje cristiano de salvación. Tanto así que algunos críticos de la teología de la liberación consideran que esta exige que los cristianos se activen políticamente a favor de los pobres y oprimidos; que consideren que el capitalismo es la causa principal de la pobreza e injusticia y que lo ataquen, trabajando para que el socialismo llegue a reemplazarlo (NASH, 1984). Ante esto hay que decir que la teología de la liberación busca reemplazar al capitalismo, pero no para poner al socialismo como su reemplazo, sino a los valores del Reino de Dios que Jesús enseñó y practicó. Así, ser cristiano implicó oponerse, en otra época, al régimen nazi, pero no para que los soviéticos gobernaran,

sino para que el menor, en este caso, el judío, fuera el mayor, tal como lo enseñó y vivió Dietrich Bonhoeffer, para quien era inviable ser cristiano y Nazi. Lo mismo se puede predicar de los cristianos que, en el Siglo IV d. C., se opusieron al matrimonio propuesto por Constantino El Grande entre la iglesia y el poder político y económico del Imperio Romano. Los donatistas, entre otros que se opusieron, no querían eliminar al imperio para poner en su lugar al socialismo, que, entre otras cosas, no existía, sino para vivir en comunidad, tal como lo hacían los primeros cristianos, según el libro de los Hechos de los Apóstoles.

A pesar de la similitud que hay entre teología de la liberación y marxismo, los medios para lograr una sociedad más igualitaria no son los mismos. Las guerrillas que en Perú orientaban sus acciones con interpretaciones de los textos de Marx, empleaban medios violentos para conseguir la justicia social, sin darse cuenta de que la violencia siempre derivará en más violencia, asunto diametralmente opuesto a la justicia, la paz y la vida digna (SAN MIGUEL, 2024). La teología de Gutiérrez, en lugar de destruir al otro, promoviendo la violencia revolucionaria, hace algo positivo a favor de los pobres y denuncia las injusticias, invitando a los injustos a arrepentirse y transformar su vida según el ejemplo de Jesús. Se trata de una manera de hacer teología, según la cual el conocimiento de Dios no puede separarse de la obediencia en la fe. El *logos* de Dios, encarnado en la historia, se revela en las acciones concretas de los cristianos comprometidos con la liberación de los oprimidos.

En este sentido el legado de Gutiérrez no solo tiene vigencia y actualidad para la reflexión teológica latinoamericana, sino que, además, es posibilitador de nuevas formas de praxis y reflexiones comunitarias que, partiendo de los contextos y necesidades actuales, desde la sensibilidad por la otra marginada y el otro oprimido, cree en la capacidad que tienen los pobres de ser sujetos en la historia. Así como Gutiérrez aprendió a caminar con los negados de la historia, su pensamiento sigue retándonos a nuevos compromisos, a la apertura a nuevos diálogos desde y con los

diferentes rostros de la opresión, máxime, en los actuales contextos de exacerbación de los fundamentalismos políticos, económicos y religiosos que precarizan la vida.

## **5. Conclusiones**

Gustavo Gutiérrez redefine la teología como una disciplina vinculada a la praxis histórica. Su noción de salvación no se limita a la esfera espiritual, sino que abarca la totalidad de la existencia humana, incluyendo las estructuras sociales y económicas. La trascendencia divina no está separada de los procesos históricos, sino que los impregna, transformándolos, lo cual desafía al dualismo que hay entre lo natural y lo sobrenatural, proponiendo una ontología integrada que reconoce la historia como un ámbito de gracia y redención. La opción preferencial por los pobres no es solo un imperativo ético, sino también un punto epistemológico y ontológico en la teología de Gutiérrez. Desde esta perspectiva, los pobres son los principales agentes de la historia, y su experiencia es necesaria para comprender y vivir el mensaje cristiano. Así, la justicia es una categoría teológica que redefine la idea de poder como servicio y dignificación del otro, en oposición al poder entendido como dominación.

La obra de Gutiérrez cuestiona al proyecto modernizador y eurocéntrico de la modernidad, que legitima desigualdades y sacrificios bajo la idea de progreso. En contraste, aporta una visión de la historia como una tarea abierta, construida colectivamente desde los márgenes y orientada hacia la justicia y la equidad, poniendo la redención de las víctimas históricas sobre la celebración de los vencedores. La teología de Gutiérrez afina la relación que hay entre teoría y praxis, resaltando que el conocimiento de Dios y la acción ética son inseparables. Esto se manifiesta en la articulación de una espiritualidad activa y contextualizada, que reta a

las categorías fijas y propone un diálogo interdisciplinario para comprender y transformar las circunstancias de opresión. Gutiérrez refuta el reduccionismo espiritualista y llama a una fe encarnada que transforme tanto las relaciones personales como las estructuras sociales. De esta manera, la escatología de Gutiérrez no es una espera pasiva de la plenitud del Reino de Dios, sino un compromiso activo con su construcción en el presente. Esto integra las dimensiones trascendentes e immanentes de la fe, rompiendo el dualismo que hay entre lo político y lo espiritual. Esta escatología activa reconfigura el tiempo como un espacio de acción ética, en el cual los creyentes participan en la historia divina a través de su praxis liberadora.

## 6. Referencias

ÁLVAREZ-SUÁREZ, Armando. Repercusiones Europeas de la Teología de la Liberación. **Teresianum**, v. 36, n. 2, p. 331-372, 1985. Disponible en: <https://repository.teresianum.net/high.raw?id=0000002560&name=00000001.original.pdf&attachment=Repercusiones+europeas+de+la+teolog%C3%A1+de+la+liberaci%C3%B3n.pdf>. Consultado en: 8 dic. 2024.

ARIAS, Marcelo. Resurrección: apuntes entre cristología y apocalíptica. **Franciscanum**, v. 54, n. 158, p. 369-408, 30 nov. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.21500/01201468.894>.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"**. Vaticano: Santa Sede, 1984. Disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html). Consultado en: 11 dic. 2024.

EL MONTONERO. **Teología de la Liberación: cuando el marxismo aplastó a la Revelación**. 28 oct. 2024. Disponible en: <https://www.elmontonero.pe/politica/teologia-de-la-liberacion-cuando-el-marxismo-aplasto-a-la-revelacion>. Consultado en: 6 dic. 2024.

GÓMEZ, Luis. Consecuencias prácticas de la *shālôm* y su relación con la justicia hebrea. **Franciscanum**, v. 58, n. 165, p. 203-222, 2016. DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.2188>

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio. **Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera**. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: Perspectivas**. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1975.

HEENE, Katrien. Daño voluntariamente autoinfligido y género en las vidas de santos medievales. **Revista chilena de literatura**, n. 60, p. 139-156, 2002. Disponible en: <https://revistapsicologia.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1729/1599>. Consultado en: 11 dic. 2024.

IBARRA PEÑA, Álvaro. El origen marxista de la teología de la liberación: En memoria de Gustavo Gutiérrez. **Le Monde Diplomatique** (Edición Chilena), dic. 2024. Disponible en: <https://www.lemondediplomatique.cl>. Consultado en: 6 dic. 2024.

JENSON, M. **The gravity of sin: Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se**. Londres: T. & T. Clark International, 2006.

NASH, Ronald H. The Christian Choice Between Capitalism and Socialism. In: NASH, Ronald H. (Ed.). **On Liberation Theology**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1984. p. 49-70.

SAN MIGUEL, Pedro L. "Morrendo pelas ideias": Tradição radical, indigenismo e marxismo no Peru. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, Brasil, v. 23, n. 49, p. 270-291, 2024. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.219168>.

SEGURA, Joaquín. Violencia y guerra. In: **Conceptos fundamentales de ética teológica**. Madrid, España: Trotta, 1992. p. 809-836.

VOUGA, François. **Los primeros pasos del cristianismo**. Estella, España: Verbo Divino, 2001.