

teología de la liberación en europa

La teología de la liberación, tan de actualidad en América Latina, ha encontrado también eco en Europa. Buena prueba de ello es la obra de JULIO GIRARDI "Cristianismo y liberación del hombre", de reciente publicación (Ediciones Sígueme, 1973), que nos proponemos presentar en estas páginas.

A primera vista, la obra de Girardi difiere profundamente del movimiento sudamericano. Sin embargo iniciamos nuestro comentario aludiendo a aquél, convencidos de que ambas líneas de reflexión teológica se enriquecen mutuamente. En la base de los innegables contrastes late la diferente situación vital de uno y otro continente. Pero esta circunstancia la subrayamos con gusto porque es un índice de que la reflexión teológica comienza a renunciar a sus pretensiones universalistas para comprometerse, más consciente de sus limitaciones, con la realidad concreta en que se elabora.

La obra de Girardi que nos ocupa está estructurada en tres partes. A nosotros nos ha parecido mejor comenzar por la segunda de ellas, por ser la más directamente aborda el tema de la liberación.

1. LA LIBERACION: SU CONTENIDO

Quizá la intuición más valiosa de Girardi esté formulada al comienzo de la tercera parte :

"La liberación social se nos ha presentado como una realidad inseparable de la liberación personal dentro del proyecto global de liberación humana" (p. 127).

Este tema de la liberación personal ocupa toda la segunda parte, el núcleo central de la obra de Girardi. Para mayor claridad, conviene distinguir desde el principio dos aspectos del problema: a) la liberación personal es un problema *general* que atañe a todos los niveles

de la vida humana por el hecho de ser humana; b) esto supuesto, *la fe cristiana* puede y debe preguntarse qué papel desempeña en esta gran tarea liberadora. Más adelante se comprenderá mejor la importancia de esta distinción (aspecto profano y aspecto cristiano): ello va a situar en su verdadera perspectiva el problema, evitando toda confusión de planos y respetando la autonomía de lo profano.

1.1. La liberación como tarea profana

La libertad es el ideal que preside todos los esfuerzos liberadores de la humanidad. Tradicionalmente, y dentro de una concepción esencialista del hombre, la libertad era ante todo un *hecho*, algo connatural a la naturaleza humana. Hoy, dentro de una perspectiva más existencial, la libertad es una *exigencia* del hombre, una meta ideal que polariza todo el esfuerzo humano. En esta perspectiva actual la liberación adquiere todo su significado. Hablar de liberación es reconocer implícitamente la ausencia de libertad y la necesidad de conquistarla.

Girardi subraya “el gran papel unificador de la intuición de la libertad”:

“Este descubrimiento es como una conversión intelectual y existencial, a partir del cual todas las cosas cambian de significado. De igual forma hemos experimentado que sólo construiremos nuestra propia unidad si contribuimos a la construcción de la unidad del mundo; que nuestro proyecto personal sólo logra su propio horizonte dentro de un proyecto histórico. Se da aquí por tanto una opción antropológica radical, una elección de civilización” (p. 123).

Intentemos profundizar en esta intuición unificadora de la libertad. Girardi subraya que la libertad *no es un medio, sino un fin*; no es un valor que exija fundarse en otros valores, sino *un valor digno de ser buscado por sí mismo*, un valor absoluto. Claro que se trata de un fin que debe ser especificado y enriquecido continuamente con nuevos contenidos. El hecho de que la libertad sea un valor absoluto implica que ella misma se convierte en *criterio de valor*, en el itinerario obligado de todo valor al cual necesariamente ha de estar incorporada. Por tanto, todo lo que no respete a la libertad es un no-valor; no tiene sentido hablar del sacrificio de la libertad al amor de Dios o de los hombres, porque no hay amor auténtico que no sea libre.

Pero hay que mostrar —y Girardi lo hace extensamente (pp. 80-95)—cómo la libertad aparece en la realización de todos los valores humanos. La libertad es la componente esencial del auténtico amor; ella orienta todo el proceso de la maduración personal; es condición indispensable del encuentro del hombre consigo mismo; su conquista se identifica con el logro de la propia unidad interior.

Podría pensarse que toda esta tarea autoliberadora (conquista de la verdadera libertad) no logra rebasar los límites del desarrollo individual. Y no son pocas las exposiciones que adolecen de esta limitación. Sin embargo la verdad es muy otra. La opción por una antropología de la libertad trasciende a la sociedad, y le impone la tarea de crear las

condiciones que hagan extensiva la libertad a todos los hombres: la construcción de un mundo del que se ha desterrado cualquier forma de dependencia alienante en las relaciones entre los individuos, las clases sociales, las razas, los sexos, los pueblos, lo continentes.

La libertad es, a la vez, *un hecho y un ideal*. La liberación es una exigencia del hombre, precisamente porque se experimenta *capaz de ser libre*: en esta experiencia, que convive dramáticamente con tantos condicionamientos alienantes, descubre el hombre el único camino de su autenticidad. Pero este proceso de maduración *personal* exige una maduración *colectiva*, una humanidad diferente: porque la libertad aspira a ser vivida en un mundo de hombres libres.

1.2. Liberación y fe cristiana

El cristiano no puede dejar de preguntarse: ¿es compatible esta opción por una antropología de la libertad con la fe cristiana? ¿En qué relación se encuentran fe cristiana y libertad humana? La pregunta no es ociosa. Sobre todo frente a las duras acusaciones que el cristianismo histórico ha recibido en el sentido de alienar al hombre, de hacerlo dependiente e inmaduro.

Para responder habría que comenzar subrayando que la evolución de la humanidad permite descubrir en cada época nuevos aspectos del mensaje de Dios. Y hoy el ideal de la libertad, como autonomía e iniciativa creadora, suministra a la lectura de ese mensaje una nueva clave hermenéutica: nos descubre sus profundas virtualidades, capaces de hacer de él algo siempre antiguo y siempre nuevo.

Podemos considerar como el primer resultado de esta nueva hermenéutica el redescubrimiento de que sólo el que es capaz de escoger, es capaz de escoger a Cristo: un redescubrimiento que cobra todo su valor desde la experiencia de un mundo que ya no es homogéneamente cristiano. Esto a nivel de la opción más radical de la fe. Ya en el terreno de la vida cotidiana, la grandeza de un Dios que actúa por amor no viene definida por las *cosas que realiza*, sino por los *horizontes que abre*. Porque él quiere hacernos semejantes en todo, pero sobre todo en la libertad.

Todo esto puede resultar teórico y grandilocuente, puede aparecer a los ojos de muchos es flagrante contradicción con la realidad histórica del cristianismo. El problema es serio: nos remite a esa frecuente degeneración de la fe cristiana en un moralismo extrínsecista, causa de tanta angustia y opresión de las conciencias. Pero esta situación sólo puede ser superada desde la experiencia de la fe, una fe que se vive capaz de ser libre y que, por eso, lucha sin capitular por la conquista de lo que es su máxima esperanza: la liberación.

He aquí, en síntesis, las conclusiones de todo este planteamiento:

a) La tarea de la liberación humana encaja perfectamente dentro del designio de Dios sobre el hombre: desde la fe recibe una motivación nueva que la hace más acuciante. Porque al descubrir el amor de Dios, el hombre halla en él, en la confianza que crea y salva, nuevas razones para creer en sí mismo y en las posibilidades reales de la libertad.

b) Pero esta liberación es, a la vez, condición para la fe: sólo es posible que la fe madure en la medida en que el hombre vaya logrando su auténtica libertad. Por eso la libertad no puede quedar reducida a un mínimo jurídico, debe ser expresión de una humanidad adulta.

Todavía queda en pie la cuestión más espinosa: ¿significa todo esto la reducción del cristianismo a un movimiento de liberación humana? Girardi no aborda aquí directamente esta cuestión. Quizá lo que sigue aporte algunos datos válidos. A ello nos remitimos.

2. EL HORIZONTE DEL PROBLEMA

¿Por qué resulta hoy tan acuciante este binomio liberación-libertad? Esta pregunta se la hace Girardi desde el comienzo de su obra, y a ella dedica toda la primera parte:

“Las tensiones a las que da lugar el encuentro entre las exigencias del cristianismo y las de la liberación personal y social son en gran parte una especificación de las tensiones existentes entre cristianismo y secularización” (p. 17).

Estamos ante una situación radicalmente nueva: en ella muchos planteamientos tradicionales han dejado de ser válidos. Porque el contexto es otro: vivimos en un mundo *secularizado*. Aunque pueda sonar a tópico, no hay duda que la secularización es un fenómeno característico de nuestra época: en cuanto toma de conciencia de lo profano en su consistencia y autonomía propias, sitúa en una perspectiva distinta todas las relaciones de la fe con la vida profana, de la Iglesia con el mundo.

Es fácil comprender ahora cómo el ateísmo de hoy tiene una configuración absolutamente nueva también: no se trata tanto de negar a Dios como de ignorarle, de considerarle como algo superado, no sólo como afirmación sino incluso como problema.

Para el creyente la secularización no lleva necesariamente al ateísmo. Pero esta profunda intuición de la fe exige, hoy más que nunca, una explicitación. Porque nunca como ahora ha sido tan cuestionada la fe en sus más íntimas estructuras. En tales circunstancias, la fe de muchos cristianos, no preparada para esta continua interpelación, ha hecho crisis. Una crisis que es a la vez problema y esperanza: y en todo caso exigencia de profundización. Paralelamente la reflexión teológica se ha visto obligada a dar marcha atrás para volver sobre posiciones que parecían conquistadas para siempre (sobre problemas que habían dejado de serlo hace mucho tiempo). Nos referimos a las cuestiones más fundamentales y primarias: ¿qué es la fe? ¿es posible creer? ¿cómo? ¿qué aporta el cristianismo al hombre que vive en un mundo secularizado?

Estas breves reflexiones nos ayudarán a comprender la doble problemática en que se mueve toda la primera parte de la obra de Girardi.

2.1. Secularización y renovación del cristianismo

La secularización exige repensar la fe desde un contexto nuevo. No se trata de mantener la fe a contracorriente en un mundo que le es adverso, sino de integrar la nueva situación que es producto del devenir normal de la humanidad. Tampoco se trata de condenar una visión sacral del mundo y de la historia, sino de responder a las exigencias de un presente nuevo, secular.

Para esta tarea renovadora la Iglesia no arranca de una posición neutral: en ella pesa el lastre de su resistencia, durante décadas, a aceptar un mundo distinto apeándose de posiciones mantenidas durante siglos. Esta circunstancia agrava el problema, exigiendo opciones claras y desprovistas de toda ambigüedad.

2.2. Secularización y novedad del cristianismo

Es el problema crucial: si el mundo tiene consistencia en sí mismo, si los valores profanos se justifican por sí mismos, ¿qué papel queda reservado a la fe? Muchos cristianos se hacen esta pregunta y tantean diversas respuestas: todo ello es reflejo de la crisis de identidad que vive hoy la Iglesia. Girardi intenta también ofrecer su respuesta: para él, el cristianismo supone cierta *ruptura* con lo humano, pero es al mismo tiempo *plenitud* de lo humano, para ser últimamente *superación* de lo humano.

Unas palabras sobre este último punto, el más problemático: la fe como *superación* de lo humano. El objeto de la esperanza cristiana no es el pleno desarrollo del hombre, es *Dios mismo*. No se trata tan sólo de un estado que colmará nuestra espera, sino que superará toda esperanza. En este sentido cabe decir que el cristianismo *relativiza* los proyectos humanos, no porque los considere vacuos o se muestre indiferente ante ellos; pero sí en cuanto que implica una crítica incesante de ellos, una llamada de atención para no instalarse nunca en posiciones adquiridas y una invitación a situar constantemente esos proyectos dentro del misterio englobante del designio de Dios. En última instancia, se trata de la experiencia de la gratuidad de Dios, siempre por delante del hombre, abriéndole horizontes y suscitando una esperanza superior. Es una dinámica que sólo puede ser consumada últimamente por él y en él.

3. LUCHA DE CLASES Y LIBERACION SOCIAL

Girardi dedica la tercera parte de su obra a un tema que ha tratado repetidas veces: *la lucha de clases*. Pero ahora lo hace desde una perspectiva nueva: como una forma concreta de la lucha por la liberación.

Aunque Girardi reconoce que el problema tiene una dimensión profana que no es posible ignorar, su atención se centra sobre todo en el análisis de la actitud creyente.

Tradicionalmente la Iglesia ha venido rechazando de plano la lucha de clases como algo incompatible con la fe cristiana. Girardi analiza

detenidamente las raíces de este rechazo. Su diagnóstico es tajante: son ciertos presupuestos culturales y condicionamientos psico-sociológicos lo que están en la base de tal condena. Este rechazo oficial de la Iglesia ha sido, por otra parte, fuente de frecuentes conflictos de fidelidad (¿Iglesia o clase obrera?) y origen de la profunda crisis sufrida en los últimos años por todos los movimientos obreros cristianos.

¿Es esta situación irreversible? Para Girardi no se trata de elaborar una postura renovadora a partir de los presupuestos de siempre; el cambio debe afectar a las fuentes mismas del problema poniendo en crisis lo que está condicionándolo de raíz: el secular alineamiento de la Iglesia con el poder, que le impide comprender y proclamar abiertamente las exigencias del Evangelio. Es por tanto en el terreno de la acción donde se libra primariamente esta batalla orientada a desolidarizar y a liberar a la Iglesia del poder. Pero también la reflexión teológica es necesaria para elaborar las líneas conductoras de una nueva alternativa global.

A título orientativo Girardi sintetiza en cinco puntos esta alternativa. Pasamos breve revista a cada uno de ellos, aplicados en concreto a la lucha de clases.

A) *De la religión sacral a la religión secularizada.*—El cristianismo secularizado debe asumir una determinada actitud profana establecida de forma autónoma, aunque esto no le impide mantener una postura crítica guardando las distancias, sin querer imponerse, pero sin dejarse dominar.

B) *De la religión de la naturaleza a la religión de la libertad.*—Una antropología de la naturaleza exige una concepción de Dios como arquitecto del universo; una antropología de la libertad supone un Dios que es, en esencia, amor liberador: amor de padre, pero de un padre que no mata la iniciativa creadora de sus hijos, que los anima a transformar el orden establecido y a conquistar la libertad para todos los hombres.

C) *De la religión del individuo a la religión de la comunidad.*—Mientras que una religión de la naturaleza (y del orden) concentra su interés y su espíritu de iniciativa en el destino personal haciéndose solidaria del individualismo, una religión de la libertad no es concebible sin la apertura a los otros en la lucha por la liberación humana. El cristianismo se inscribe sin duda en esta segunda alternativa.

D) *De la religión de los espíritus a la religión de los hombres.*—Toda tendencia espiritualista concibe al hombre parcialmente. Tomar en serio al hombre integral obliga a afrontar en toda su amplitud el sentido de la existencia humana ante la historia, en un mundo lleno de obstáculos estructurales. En este contexto, la conquista de la auténtica libertad pasa a través de la lucha por la libertad política, económica, etc.

E) *De la religión de la armonía a la religión del afrontamiento.*—La historia no es sólo lugar de armonía, sino también de tensiones, y este hecho debe ser afrontado en toda su crudeza por la fe. El gran precepto evangélico de amar a nuestros enemigos no significa que no los tengamos o que no los combatamos. Más aún, ¿es posible amar de un modo concreto sin crearse enemigos?

Todo esto exige mayores matizaciones. Y Girardi las hace, aunque a nosotros nos sea imposible reproducirlas en detalle. Basten estas breves líneas para comprender por dónde va el autor. Pero ni siquiera una lectura detenida de esta parte dejaría solventado el problema. Si lo que se busca es una justificación cristiana a la lucha de clases, creemos que difícilmente podrá encontrarse aquí. Sólo se nos ofrecen *unas perspectivas nuevas para abordar el problema*. Que la Iglesia debe optar por los pobres y oprimidos es claro, antes y después de leer a Girardi. Que la única forma posible de opción sea la lucha de clases es más discutible, y desde luego no parece poder concluirse de las reflexiones del autor.

Sin embargo Girardi concluye:

“Existe por tanto un modelo de cristianismo que no sólo no es incompatible con la lucha de clases, sino que, al contrario, exige al cristiano reconocer esta ley y comprometerse a fondo en esta acción, aceptando hasta las últimas consecuencias las exigencias de un análisis científico de la realidad” (p. 177).

Estas afirmaciones tajantes exigirían ser aclaradas con algunas puntualizaciones: porque una cosa es la lucha de clases como hecho histórico; otra, como ley de la historia; otra, como situación a provocar. Y siempre habría que preguntarse el cómo concreto de esa lucha. Aquí —una vez más— las pretensiones de validez universal ¿no llevarían a simplificar en exceso las situaciones reales? Quizás en un sentido muy amplio la lucha de clases no plantee en teoría ningún problema a la conciencia cristiana, pero tal nivel de abstracción nos llevaría a unos principios carentes de toda operatividad.

4. UNA ULTIMA REFLEXION

Llama la atención el que Girardi no aluda en ningún momento a la teología de la liberación sudamericana. Los puntos de contacto son evidentes, y también las diferencias.

1) El movimiento sudamericano es un *esfuerzo conjunto* de técnicos, historiadores, sociólogos y teólogos. Girardi actúa *casi exclusivamente* como teólogo: esto limita la operatividad de sus conclusiones.

2) Desde un punto de vista sociológico, a los sudamericanos les preocupa ante todo *el pueblo, las masas*. Girardi se plantea el problema desde una perspectiva *eclesial*: la inserción de la Iglesia en el proceso de liberación de la humanidad y sus exigencias de renovarse.

3) Los sudamericanos son muy modestos en sus pretensiones: teología *desde y para América Latina*. Girardi es más ambicioso: intenta que su reflexión alcance una validez *más universal* (lo que la hace menos concreta).

4) La teología sudamericana nace en una situación muy conflictiva y urgente: por ello se preocupa primariamente del *cómo* de la liberación en esas coordenadas concretas. Girardi pretende una aná-

lisis más detenido de *sus fundamentos* y aborda el tema desde una perspectiva eminentemente cristiana.

5) En Sudamérica preocupa ante todo la *liberación social*. Girardi subraya la necesidad de una *liberación personal* como condición de posibilidad de toda auténtica liberación: si prescindimos de esto, nos quedamos con la estrategia política de unas minorías que arrastran a las masas, pero no ayudan a su promoción.

Todas estas *diferencias de matiz* abonan nuestra tesis de la posibilidad de un mutuo enriquecimiento. Como valoración final de conjunto creemos que la aportación más valiosa de Girardi es su insistencia en la liberación personal como clave de toda auténtica liberación. De los sudamericanos, por su parte, hay que valorar sobre todo su esfuerzo por hacer teología desde la vida como respuesta de la fe a una situación histórica irreplicable. Ambos aspectos son una interpelación decisiva a la conciencia cristiana de nuestro tiempo.