

The background of the book cover is a photograph of a person in a long coat walking away from the viewer on a paved path that leads towards a bright light source, possibly the sun, between two large, curved stone structures. The sky is overcast and grey. The overall mood is contemplative and philosophical.

Giulio Girardi

— COMO —

FILÓSOFO-TEÓLOGO
CONCILIAR

HOMBRE DE FRONTERA
Y NÓMADA DE LA VERDAD

José Luis Guzón Nestar
Floralba del Rocío Aguilar Gordón

•
Coordinadores

Giulio Girardi

— COMO —

FILÓSOFO-TEÓLOGO
CONCILIAR

HOMBRE DE FRONTERA
Y NÓMADA DE LA VERDAD

José Luis Guzón Nestar
Floralba del Rocío Aguilar Gordón

•
Coordinadores

Dirección Editorial: PhD. Jorge Luis León-González
Diseño de portada y edición: DI. Yunisley Bruno-Díaz

ISBN: 978-1-968794-51-4

DOI: <https://doi.org/10.64092/NOSR1660>

© José Luis Guzón Nestar, 2026. All rights reserved.

© Floralba del Rocío Aguilar Gordón, 2026. All rights reserved.

La evaluación científica y metodológica de la obra se realizó a partir del método de Revisión por Pares Abierta (Open Peer Review).

Este libro es una publicación de acceso abierto con los principios de Creative Commons Attribution 4.0 International License, que permite el uso, intercambio, adaptación, distribución y transmisión en cualquier medio o formato, siempre que dé el crédito apropiado al autor, origen y fuente del material gráfico. Si el uso del material gráfico excede el uso permitido por la normativa legal deberá tener permiso directamente del titular de los derechos de autor.



SOPHIA EDITIONS

8404 N Rome Ave, Tampa,
Florida, USA

Email: contact@sophiaeditions.com

Phone: +1 (813) 699-2557

<https://sophiaeditions.com/>

A la memoria de Giulio Girardi (1926-2012)
porque hizo de la búsqueda de la verdad
una forma de amar a la humanidad,
de la filosofía un compromiso con la libertad
y de la esperanza una tarea que
nunca renunció a la historia.
Que estas páginas prolonguen el
diálogo que su vida abrió
y que su pensamiento continúe
inspirando a quienes creen
que el conocimiento solo alcanza su plenitud cuando
se pone al servicio de la dignidad humana.

PhD. Juan Gabriel Rivera-Ortiz, Ana G. Méndez University, Estados Unidos

PhD. Armanda Matos, Universidade de Coimbra, Portugal

PhD. Domingo Antonio Lilón-Larrauri, Universidad de Pécs, Hungría

PhD. Frida Díaz-Barriga Arceo, Universidad Nacional Autónoma de México, México

PhD. Lok Raj Sharma, Makawanpur Multiple Campus, Nepal

PhD. Pamela Marcone-Dapelo, Universidad de Playa Ancha, Chile

PhD. Sébastien Quenot, Università di Corsica, Francia

PhD. Rafael Ravina-Ripoll, Universidad de Cádiz, España

PhD. Karen Pesantes-Aldana, Universidad Privada Antenor Orrego, Perú

PhD. Pablo Páramo-Bernal, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

PhD. Eduardo Somarribas-Chávez, Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza, Costa Rica

PhD. Lázaro Pino-Rivero, Lone Star College, Estados Unidos

PhD. Anurag Hazarika, Global Interfaith University, Estados Unidos

PhD. Setyamartana Parman, Sekolah Tinggi Teknologi Kedirgantaraan, Indonesia

PhD. Vicenç Font-Moll, Universidad de Barcelona, España

PhD. Ricardo Rivero-Ortega, Universidad de Salamanca, España

PhD. María Elena Estrada-Martínez, Colegio Palms Day School, Estados Unidos

PhD. Annette Lourdes Padilla-Gómez, Instituto de Educación de Aguascalientes, México

PhD. José Fernando Escobedo-Gálvez, Universidad Señor de Sipán, Perú

PhD. Ahmed G. Hegazy, National Research Centre, Egipto

PhD. Lilibeth Portillo-Rumbo, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

PhD. Ana María Téllez-López, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

PhD. Alexandra Verónica Parra-Cárdenas, Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE, Ecuador

PhD. Faisal A. Alnaser, Imperial College London, Reino Unido

PhD. Berlan Rodríguez-Pérez, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

PhD. José Alberto Rivera-Costales, Universidad de Santiago de Compostela, España

PhD. Claudia Wasserman, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

PhD. Enrique Rafael Farfán-Heredia, Universidad Autónoma del Carmen, México

PhD. Lali Viviana Cedeño-Sánchez, Universidad de Guayaquil, Ecuador

PhD. Odette Martínez-Pérez, Universidad Bolivariana del Ecuador, Ecuador

PhD. Moacir Gadotti, Universidad de São Paulo, Brasil

PhD. Cesar Augusto Bernal-Torres, Universidad de La Sabana, Colombia

PhD. Lázaro Jesús Ojeda-Quintana, URBE University, Estados Unidos

PhD. Ángel Deroncele-Acosta, Universidad San Ignacio de Loyola, Perú

PhD. Rafael Gutiérrez-Núñez, Universidad de Ciencias Médicas de Granma, Cuba

PhD. Alfredo Noré Saluanja-Muacachila, Universidade do Namibe, Angola

PhD. Ronald Antonio Prieto-Pulido, Universidad Simón Bolívar, Colombia

PhD. Nurian Yamileth Luna-Laínez de Quintanilla, Universidad Gerardo Barrios, El Salvador

PhD. Lina María Cano-Vásquez, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

PhD. Jarosław Korpysa, University of Szczecin, Polonia

PhD. Silvia Finocchio, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

PhD. Pablo Pérez-Navarro, Universidad de Coimbra, Portugal

PhD. Oscar José Alejo-Machado, Instituto Superior Tecnológico de Investigación Científica e Innovación, Ecuador

PhD. Juan Díaz-Godino, Universidad de Granada, España

PhD. Thiago Duarte-Pimentel, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

PhD. Guadalupe Velázquez-Vázquez, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

PhD. Lillian Rocio Pintado-Sosa, Universidad Ana G. Méndez, Puerto Rico

PhD. Alexandru Manole, ARTIFEX University of Bucharest, Rumanía

PhD. Alina Borysova, Kharkiv State Academy of Culture, Ucrania

PhD. Irina Sokolova, Don State Technical University, Rusia

PhD. Nadezhda Fedko, Rostov State Transport University, Rusia

PhD. Samikshya Madhukullya, Global Interfaith University, Estados Unidos

PhD. Roberto Maurice Robert, 21st Century Open University, Wyoming, Estados Unidos.



“Giulio fue, para quienes lo conocimos, entrega absoluta a la causa del Reino, concretada en los excluidos y oprimidos. Será difícil encontrar alguien que, con tanta lucidez y amor, de pensamiento, palabra y obra, haya hecho de ella el centro de su vida. Y, además, con un desposeimiento, sencillez y generosidad que lo hacen acreedor al retablo de nuestros santos. Es mucho lo que las bases, el movimiento y la teología de liberación, en definitiva, la Iglesia de Jesús le debemos” (Benjamín Forcano).

Las vicisitudes de un filósofo-teólogo conciliar, nómada de la verdad

Giulio Girardi, hombre de frontera

Prefacio	i
Introducción	viii

Primera sección 1

Los orígenes de un pensamiento en construcción 2

Capítulo 1. Semblanza bio-bibliográfica	3
1.1. Semblanza biográfica, pensamiento y compromiso.....	3
1.2. Evolución del pensamiento y su obra	8
Capítulo 2. Giulio Girardi, modelo de profesor	16
2.1. El encuentro con Giulio Girardi	16
2.2. La pedagogía filosófica de Giulio Girardi	18
2.3. La configuración de un pensamiento comprometido	31
Capítulo 3. Humanismo ateo y pensamiento religioso.....	39
3.1. El ateísmo contemporáneo: génesis, estructura y alcance	39
3.2. Ateísmo, secularización y crisis de la conciencia religiosa	43
3.3. Los múltiples rostros de la increencia: lenguaje, filosofía y experiencia	48
3.4. Fuentes teóricas del ateísmo: libertad, revolución y emancipación	56
3.5. Diálogo entre creyentes y no creyentes: legado y proyección liberadora	59

Segunda Sección 69

Transformación filosófica y política del pensamiento de Girardi 70

Capítulo 4. De la ontología a la filosofía política en el pensamiento de Giulio Girardi	71
4.1. Contexto intelectual y trayectoria filosófica	71

4.2. Fundamentos teóricos del pensamiento filosófico y político de Giulio Girardi	75
4.3. El diálogo con el marxismo y la crítica de la alienación	82
4.4. Ontología, ateísmo y filosofía de la liberación.....	86
4.5. Diálogo con el contexto latinoamericano	89
4.6. Actualidad y proyección del pensamiento de Girardi....	98

Capítulo 5. Marxismo y cristianismo en Giulio Girardi.....

5.1. La opción por el marxismo como teoría de la liberación	105
5.2. El materialismo histórico en la reinterpretación de Girardi	111
5.3. Antropología y axiología del marxismo girardiano	120
5.4. La ruptura con el materialismo ontológico	125
5.5. Hacia una teoría global de la liberación	128

Tercera sección 134

Compromiso social, liberación y transformación histórica 135

Capítulo 6. Girardi y las comunidades de base

6.1. La configuración del pensamiento liberador de Giulio Girardi	136
6.2. El Concilio Vaticano II y la renovación eclesiológica como fundamento de las comunidades eclesiales de base	144
6.3. Las comunidades eclesiales de base en América Latina: recepción, desarrollo y horizonte liberador	153
6.4. Actualidad del pensamiento de Giulio Girardi y desafíos para el relanzamiento de las comunidades eclesiales de base	165
6.5. Desafíos para el contexto actual	166

Capítulo 7. Giulio Girardi y el trabajo con los sindicatos

7.1. La opción filosófica y política de Giulio Girardi por la clase trabajadora	177

7.2. Turín como laboratorio del sindicalismo italiano contemporáneo	185
7.3. <i>Coscienza Operaia Oggi</i> : una epistemología obrera de la conciencia de clase	192
7.4. Vigencia del pensamiento sindical de Giulio Girardi frente a las transformaciones del trabajo	198
7.5. Fundamentos filosóficos de la praxis sindical en Giulio Girardi	204
7.6. Libertad, compromiso histórico y actualidad del proyecto emancipador	206

Capítulo 8. Girardi y los movimientos “indigenistas” de América Latina 210

8.1. Del tutelaje a la autodeterminación: panorama histórico-conceptual del indigenismo	210
8.2. Giulio Girardi y el indigenismo latinoamericano	218
8.3. La autodeterminación solidaria y la paz de los pueblos	222
8.4. Desarrollo local, educación liberadora y crítica al neoliberalismo	228
8.5. Aportes y límites del pensamiento de Giulio Girardi sobre el indigenismo	232

Cuarta Sección 243

***Educación, cultura y emancipación humana* 244**

Capítulo 9. Educación popular, interculturalidad y pedagogía liberadora en la obra de Giulio Girardi	245
9.1. La educación popular como proyecto emancipador en América Latina	245
9.2. Giulio Girardi y la fundamentación filosófica de la educación popular	250
9.3. Interculturalidad, educación liberadora y pensamiento de Giulio Girardi	254
9.4. Pedagogía liberadora: fundamentos éticos, políticos y epistemológicos	266

9.5. Influencia de la pedagogía liberadora de Freire en el pensamiento de Giulio Girardi	268

Capítulo 10. Liberación humana y educación: convergencias y tensiones entre el pensamiento de Giulio Girardi y Joseph Ratzinger	275

10.1. El debate entre la teología de la liberación y Joseph Ratzinger	275

10.2. El concepto de liberación humana en Joseph Ratzinger	287

10.3. El concepto de liberación humana en Giulio Girardi	292

10.4. La educación como espacio de convergencia entre Girardi y Ratzinger	298

Quinta sección 304

Hacia una ética planetaria 305

Capítulo 11. Del ecologismo político de Girardi a la ecología integral de “Laudato si”	306

11.1. Fundamentos del ecologismo político y de la ecología integral	306

11.2. El ecologismo político en el pensamiento de Giulio Girardi	309

11.3. Ecologismo político, educación liberadora y refundación de la esperanza	313

11.4. La ecología integral en Laudato si’	315

Epílogo	330

PREFACIO

Toda obra filosófica encuentra su verdadera justificación cuando es capaz de trascender la circunstancia que le dio origen y abrir un diálogo con generaciones que habitan horizontes históricos diferentes. El tiempo modifica las instituciones, transforma los lenguajes y redefine las preocupaciones colectivas; sin embargo, existen pensadores cuyas preguntas permanecen vivas porque nacen de aquello que constituye la experiencia permanente del ser humano. La libertad, la verdad, la justicia, la dignidad, la responsabilidad frente al otro y el sentido de la historia son cuestiones que ninguna época consigue clausurar definitivamente. Cada generación vuelve a ellas porque, en el fondo, cada generación vuelve a preguntarse por sí misma. En ese reducido grupo de filósofos cuya obra conserva una extraordinaria capacidad de interpelación se encuentra Giulio Girardi.

Acercarse hoy a su pensamiento significa mucho más que revisar una etapa significativa de la filosofía y de la teología del siglo XX. Significa reconocer que existen itinerarios intelectuales cuya fecundidad no depende de la permanencia de los contextos históricos en los que fueron concebidos, sino de la profundidad antropológica y ética de las preguntas que los sustentan. La obra de Girardi pertenece a esa tradición filosófica que entiende el pensamiento como una tarea inacabada, siempre abierta a la revisión crítica y permanentemente confrontada con la realidad histórica. Su legado no puede comprenderse únicamente a partir de las controversias que protagonizó ni de las corrientes con las que dialogó; requiere ser interpretado desde la unidad interior que articula toda su trayectoria intelectual y que convierte cada uno de sus escritos en una expresión de una misma búsqueda: comprender al ser humano desde la responsabilidad de construir una historia más justa.

La filosofía ha conocido, desde sus orígenes, una tensión permanente entre la contemplación y la acción. En numerosas ocasiones ambas dimensiones fueron presentadas como caminos divergentes: por un lado, la reflexión dedicada a la comprensión de la verdad; por otro, el compromiso orientado a transformar las condiciones concretas de la existencia. Giulio Girardi nunca aceptó esa separación. Comprendió que la verdad pierde densidad cuando permanece indiferente al sufrimiento humano y que toda acción transformadora necesita ser iluminada por una reflexión rigurosa sobre sus fundamentos. En esa síntesis radica una de las contribuciones más originales de su pensamiento. La filosofía deja de ser únicamente un ejercicio especulativo para convertirse en conciencia crítica de la historia; la teología abandona cualquier tentación de aislamiento doctrinal para dialogar con los problemas reales de los pueblos; y la educación aparece como el espacio donde ambas dimensiones encuentran una de sus expresiones más fecundas.

No resulta casual que quienes conocieron personalmente a Giulio Girardi coincidieran en destacar la profunda coherencia entre su vida y su pensamiento. Esa unidad constituye uno de los rasgos que distinguen a los grandes filósofos. Existen autores cuya biografía transcurre al margen de sus obras; en otros, por el contrario, cada página parece prolongar una forma concreta de estar en el mundo. Girardi pertenece a esta segunda tradición. Sus libros no fueron escritos desde la distancia cómoda del observador, sino desde la experiencia de quien entendía que el conocimiento comporta siempre una responsabilidad ética. La reflexión filosófica no representó para él un refugio frente a las contradicciones de la historia, sino un modo de habitarlas con mayor lucidez.

Quizá por ello resulte insuficiente definirlo únicamente como filósofo, teólogo, educador o intelectual comprometido. Cada una de esas denominaciones expresa apenas una dimensión de una personalidad intelectual mucho más amplia. Su pensamiento se desarrolló precisamente en aquellos espacios donde las disciplinas dejan de ser compartimentos cerrados

y comienzan a dialogar entre sí. La filosofía se enriqueció mediante la reflexión teológica; la teología encontró nuevas posibilidades de comprensión al confrontarse con la realidad histórica; la política adquirió profundidad ética; la educación dejó de entenderse como simple transmisión de conocimientos para convertirse en formación de sujetos libres y responsables. Más que recorrer distintos campos del saber, Giulio Girardi construyó una manera de pensar capaz de descubrir la unidad profunda que los vincula.

Esta vocación de diálogo constituye, probablemente, una de las razones por las cuales su obra mantiene una vigencia singular. En un tiempo marcado por la creciente especialización del conocimiento, donde las disciplinas corren el riesgo de encerrarse sobre sus propios lenguajes y metodologías, Girardi recuerda que las grandes preguntas humanas nunca pertenecen exclusivamente a una ciencia. La verdad no reconoce fronteras académicas. Comprender al ser humano exige escuchar simultáneamente la filosofía, la historia, la teología, la pedagogía, la política, la cultura y la experiencia concreta de los pueblos. Esa apertura intelectual no representa una renuncia al rigor; constituye, por el contrario, una de las condiciones más exigentes del verdadero ejercicio filosófico.

Esta obra nace de esa misma convicción. No responde únicamente al propósito de reunir estudios especializados sobre una figura relevante del pensamiento contemporáneo. Aspira a ofrecer una interpretación de conjunto que permita apreciar la profunda unidad de una obra cuya riqueza difícilmente puede captarse mediante aproximaciones fragmentarias. Cada uno de los capítulos aporta una perspectiva específica, pero todos convergen en una misma intuición: la originalidad de Giulio Girardi no reside exclusivamente en las respuestas que formuló frente a determinados problemas históricos, sino en la manera en que comprendió la tarea misma del pensamiento filosófico. Pensar significó para él asumir responsablemente la historia sin renunciar nunca a la búsqueda de la verdad; reconocer la dignidad irreductible de cada persona; mantener abierto el diálogo incluso allí donde parecían imponerse las

certezas absolutas; y comprender que la libertad solo alcanza su plenitud cuando se orienta hacia la construcción del bien común.

Desde esta perspectiva, las páginas que siguen invitan a un encuentro con un pensador cuya voz continúa desafiando nuestras categorías habituales de interpretación. No se trata únicamente de reconstruir un itinerario biográfico ni de sistematizar una producción intelectual extraordinariamente amplia. Se trata, sobre todo, de volver a escuchar a un filósofo que comprendió que toda reflexión auténtica comienza allí donde el ser humano se atreve a interrogar críticamente su tiempo sin perder nunca la confianza en la posibilidad de transformarlo. Esa confianza, sostenida por una inquebrantable esperanza en la dignidad de la persona y en la fuerza liberadora de la verdad, constituye el hilo conductor de toda la obra de Giulio Girardi y, al mismo tiempo, la razón profunda que justifica la publicación de este libro.

Sin embargo, comprender la originalidad de Giulio Girardi exige ir más allá del análisis de sus principales categorías conceptuales. Todo pensamiento filosófico nace de una determinada experiencia del mundo, de una manera singular de situarse frente a la realidad y de una disposición intelectual que orienta la búsqueda de la verdad. En el caso de Girardi, esa disposición estuvo marcada por una permanente apertura al encuentro con el otro. Su itinerario filosófico no avanzó mediante la afirmación de certezas inmutables, sino a través del diálogo con personas, culturas, tradiciones religiosas y corrientes de pensamiento que muchas veces parecían irreconciliables. Esa actitud constituye quizá una de las enseñanzas más profundas que lega a nuestro tiempo: la verdad no se fortalece aislándose de la diferencia, sino confrontándose con ella.

Esta comprensión del diálogo dista mucho de entenderse como una simple estrategia de convivencia o como una actitud de tolerancia superficial. En Girardi, el diálogo posee un significado estrictamente filosófico. Supone reconocer que toda conciencia humana permanece históricamente situada

y que ninguna perspectiva individual logra agotar por sí sola la riqueza de lo real. El pensamiento alcanza entonces su madurez cuando acepta que comprender exige escuchar, interpretar y dejarse transformar por aquello que inicialmente aparece como extraño. Solo desde esa actitud resulta posible construir un conocimiento que no sea expresión del poder, sino camino compartido hacia la verdad.

En este sentido, la figura de Giulio Girardi representa una de las expresiones más logradas de la tradición hermenéutica contemporánea. Sin renunciar nunca a sus convicciones fundamentales, supo comprender que la fidelidad a la verdad exige también la capacidad de revisar continuamente las propias categorías interpretativas. La historia no constituye un escenario donde aplicar mecánicamente doctrinas previamente elaboradas; es el ámbito donde el pensamiento se pone constantemente a prueba. Cada transformación social, cada conflicto cultural y cada nueva forma de exclusión obligan a repensar las preguntas fundamentales de la filosofía. La verdad permanece; cambian las mediaciones mediante las cuales el ser humano intenta comprenderla.

Quizá por ello resulta insuficiente considerar a Girardi únicamente como un representante de la teología de la liberación o como un interlocutor privilegiado del marxismo contemporáneo. Sin desconocer la importancia de ambas dimensiones, su obra las trasciende porque se sitúa en un horizonte filosófico más amplio: la búsqueda permanente de una racionalidad capaz de reconciliar libertad, justicia y dignidad humana. Esa búsqueda atraviesa toda su producción intelectual y permite comprender la notable coherencia que une escritos aparentemente dedicados a problemas muy distintos. Detrás de cada reflexión sobre política, educación, religión, cultura o movimientos sociales permanece una misma pregunta antropológica: ¿qué condiciones hacen posible una existencia verdaderamente humana?

Responder a esa interrogante implicó para Girardi asumir una posición particularmente exigente frente al ejercicio

del pensamiento. Nunca aceptó la neutralidad como virtud filosófica cuando esta significaba indiferencia frente al sufrimiento de los pueblos. Comprendía que toda filosofía posee inevitablemente consecuencias históricas y que, precisamente por ello, el filósofo debe asumir responsablemente el destino de sus propias ideas. Pensar nunca es un acto inocente. Toda interpretación del mundo influye, de una u otra manera, sobre la forma en que los seres humanos organizan su convivencia, comprenden la libertad, distribuyen el poder o reconocen la dignidad de los otros. La filosofía, lejos de constituir un saber apartado de la vida, participa activamente en la configuración de la historia.

Esta convicción adquiere una extraordinaria actualidad en un mundo caracterizado por la acelerada transformación del conocimiento. Nunca antes la humanidad había dispuesto de recursos científicos y tecnológicos tan poderosos. Sin embargo, pocas épocas han experimentado con tanta intensidad la incertidumbre acerca del sentido de ese mismo progreso. El desarrollo de la inteligencia artificial, la automatización de múltiples decisiones humanas, la expansión de las tecnologías digitales y la creciente capacidad para intervenir sobre la naturaleza plantean preguntas que no pueden resolverse exclusivamente mediante procedimientos técnicos. Exigen una reflexión filosófica capaz de discernir no solamente aquello que resulta posible realizar, sino aquello que merece ser realizado.

Desde esta perspectiva, el pensamiento de Giulio Girardi adquiere una resonancia inesperadamente contemporánea. No porque hubiera anticipado las tecnologías actuales, sino porque comprendió algo mucho más profundo: toda innovación pierde legitimidad cuando deja de estar orientada al servicio de la persona. Ningún desarrollo científico constituye un auténtico progreso si incrementa la exclusión, debilita la libertad o reduce al ser humano a una variable dentro de sistemas impersonales de producción y control. Esta convicción conserva hoy una fuerza ética extraordinaria y convierte a Girardi en un interlocutor indispensable para pensar los desafíos del siglo XXI.

Algo semejante puede afirmarse respecto de la crisis ecológica que atraviesa nuestra civilización. El deterioro ambiental ha dejado de ser una preocupación limitada a determinados ámbitos científicos para convertirse en una cuestión decisiva acerca del modo en que la humanidad comprende su propia existencia. La explotación indiscriminada de la naturaleza revela una determinada concepción del ser humano y de su relación con el mundo. En este punto, la reflexión girardiana permite descubrir que la justicia social y la responsabilidad ecológica no constituyen problemas independientes. Ambas expresan una misma exigencia ética: reconocer que la vida solo puede desarrollarse plenamente dentro de relaciones fundadas en el respeto, la reciprocidad y el cuidado mutuo.

Quizá esta sea una de las razones más profundas que justifican la publicación de este libro. No se trata simplemente de volver sobre un autor relevante para la historia de la filosofía contemporánea, sino de reconocer que algunas voces continúan siendo necesarias precisamente porque ayudan a pensar aquello que todavía permanece abierto. Las obras verdaderamente importantes nunca concluyen cuando son publicadas. Comienzan una nueva existencia cada vez que un lector descubre en ellas preguntas capaces de iluminar su propia experiencia histórica. Esa extraordinaria capacidad de renacer en la conciencia de generaciones sucesivas constituye uno de los signos más claros de la auténtica grandeza filosófica. Girardi pertenece, sin duda, a esa tradición de pensadores cuya presencia intelectual continúa creciendo incluso después de haber concluido su vida biológica.

Floralba del Rocío Aguilar Gordón

INTRODUCCIÓN



Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar, hombre de frontera y nómada de la verdad es más que el título de esta obra colectiva; constituye una síntesis interpretativa de la identidad intelectual de uno de los pensadores más originales y comprometidos del cristianismo contemporáneo. Cada una de las expresiones que lo integran revela una dimensión fundamental de su legado. Como filósofo-teólogo conciliar, Giulio Girardi desarrolló una reflexión profundamente inspirada en el espíritu renovador del Concilio Vaticano II y en la convicción de que la fe debía dialogar críticamente con la historia. Como hombre de frontera, hizo del encuentro entre filosofía, teología, política, cultura y movimientos sociales un espacio privilegiado para la construcción del pensamiento crítico. Finalmente, como nómada de la verdad, asumió la búsqueda del conocimiento como un ejercicio permanente de apertura intelectual, diálogo interdisciplinario y compromiso ético con la transformación de la realidad. Estas tres categorías no constituyen simples calificativos, sino la clave hermenéutica desde la cual este libro propone una lectura integral de una obra cuya vigencia trasciende el contexto histórico en que fue concebida y continúa ofreciendo herramientas para comprender algunos de los principales desafíos filosóficos, educativos, políticos, culturales y socioambientales del siglo XXI.

El estudio del pensamiento de Giulio Girardi adquiere especial relevancia en un escenario caracterizado por profundas transformaciones sociales, culturales, tecnológicas y ambientales. Los debates contemporáneos sobre democracia, justicia social, interculturalidad, derechos humanos, educación crítica, crisis ecológica y ciudadanía planetaria exigen marcos conceptuales capaces de articular reflexión filosófica, compromiso ético y acción transformadora. En este contexto, la obra de Girardi representa una referencia ineludible por haber desarrollado una propuesta intelectual que supera las dicotomías tradicionales entre teoría y praxis, fe y política, filosofía y teología, integrando estas dimensiones en un proyecto orientado a la emancipación humana y a la construcción de sociedades más justas.

A pesar de la importancia de sus aportes, los estudios dedicados a Giulio Girardi continúan siendo relativamente dispersos y, en muchos casos, centrados en aspectos particulares de su producción. Las investigaciones existentes han privilegiado, por separado, sus contribuciones a la teología de la liberación, al diálogo entre cristianismo y marxismo, a la filosofía política, a la educación popular o a su compromiso con los movimientos sociales latinoamericanos. Esta fragmentación ha dificultado comprender la coherencia interna de su pensamiento y la unidad que articula las distintas etapas de su itinerario intelectual. Persiste, por tanto, la necesidad de una interpretación sistemática e interdisciplinaria que permita reconstruir el conjunto de su legado y valorar su capacidad para dialogar con los problemas del presente.

Con el propósito de responder a esta necesidad surge la presente obra, que reúne investigadores de reconocida trayectoria pertenecientes a distintos campos del conocimiento para ofrecer una visión amplia, rigurosa y articulada del pensamiento de Giulio Girardi. Más que una compilación de estudios independientes, el volumen propone una lectura convergente que pone en diálogo la filosofía, la teología, la política, la educación, la interculturalidad, los movimientos sociales y la ética socioambiental, mostrando que estos ámbitos forman parte de un mismo proyecto intelectual. A través de los diferentes capítulos se examinan su biografía intelectual, la evolución de sus principales categorías filosóficas y teológicas, su compromiso con los procesos históricos de liberación, sus aportes a la educación popular y a la interculturalidad, así como la proyección contemporánea de su pensamiento hacia la ecología integral y los desafíos éticos del mundo actual.

La reflexión desarrollada en esta obra se articula en torno a la siguiente pregunta central de investigación: ¿cómo se configura la unidad del pensamiento de Giulio Girardi a partir del diálogo entre filosofía, teología, política, educación y compromiso histórico, y cuál es la vigencia de esta propuesta para comprender los desafíos contemporáneos? Esta pregunta orienta el conjunto de los capítulos y permite analizar de manera integrada la evolución de sus categorías

fundamentales, las relaciones entre los distintos ámbitos de su producción intelectual y la actualidad de sus aportes para las ciencias humanas y sociales. También se pretende responder a preguntas como las que siguen: ¿Cuáles son las categorías filosóficas, teológicas, políticas y educativas que articulan el pensamiento de Giulio Girardi y explican la vigencia de su propuesta crítica frente a los desafíos del siglo XXI? ¿Qué unidad intelectual subyace al pensamiento de Giulio Girardi y cómo dicha unidad permite comprender la actualidad de su propuesta de liberación humana?

La tesis que sostiene este volumen afirma que la originalidad del pensamiento de Giulio Girardi radica en haber construido una propuesta filosófica y teológica profundamente interdisciplinaria, capaz de integrar filosofía, teología, política, educación y compromiso histórico en un mismo horizonte ético de liberación humana. Esta unidad intelectual explica tanto la coherencia interna de su itinerario como la actualidad de sus categorías para interpretar críticamente los procesos de exclusión, las transformaciones democráticas, los desafíos interculturales, la crisis socioambiental y las implicaciones éticas del desarrollo científico y tecnológico del siglo XXI.

La relevancia científica de esta publicación reside en ofrecer una interpretación interdisciplinaria que integra las dimensiones filosófica, teológica, educativa, política, cultural y socioambiental de la obra girardiana dentro de un marco analítico común. En lugar de presentar aproximaciones aisladas, el libro reconstruye la arquitectura intelectual de un pensamiento cuya riqueza continúa ofreciendo aportes significativos para la filosofía, la teología, la educación y las ciencias sociales. De este modo, contribuye a ampliar el estado del conocimiento sobre Giulio Girardi y abre nuevas perspectivas para futuras investigaciones sobre su legado.

La actualidad del tema resulta particularmente significativa en una época marcada por la acelerada transformación tecnológica, el desarrollo de la inteligencia artificial, las tensiones interculturales, el debilitamiento de los sistemas democráticos, el incremento de las desigualdades y la crisis ecológica global. Frente a este escenario, el pensamiento de

Giulio Girardi mantiene una notable capacidad interpretativa al proponer una comprensión de la realidad basada en la dignidad humana, la solidaridad, el diálogo intercultural, la participación democrática y la responsabilidad compartida en el cuidado de la casa común. Su obra demuestra que la reflexión filosófica solo alcanza pleno sentido cuando se traduce en compromiso histórico y en construcción de alternativas frente a las diversas formas de exclusión.

Desde el punto de vista metodológico, el libro adopta un enfoque cualitativo sustentado en métodos histórico-documentales, hermenéuticos e interpretativos. Los distintos autores realizan un análisis crítico de las principales obras de Giulio Girardi, reconstruyen la evolución de sus categorías filosóficas y teológicas, contextualizan históricamente sus planteamientos y establecen un diálogo con otros autores y corrientes del pensamiento contemporáneo. La pluralidad disciplinaria de los colaboradores favorece un ejercicio de interpretación complementaria que enriquece la comprensión global del pensamiento girardiano y permite abordar su complejidad desde múltiples perspectivas analíticas.

Bajo esta perspectiva, el libro no pretende únicamente reconstruir la evolución biográfica e intelectual de Giulio Girardi, sino demostrar que las distintas etapas de su producción, desde la ontología y la reflexión teológica hasta la filosofía política, la educación popular, la interculturalidad y la ecología integral, forman parte de un mismo proyecto filosófico orientado a comprender críticamente la realidad, a fundamentar y promover procesos históricos de emancipación humana. Esta convicción constituye el eje articulador de las cinco secciones que conforman la obra.

La primera sección, *Los orígenes de un pensamiento en construcción*, reconstruye la vida, la formación intelectual y los fundamentos filosóficos y teológicos de Giulio Girardi mediante una aproximación biográfica, académica y doctrinal. La segunda sección, *La transformación filosófica y política del pensamiento de Giulio Girardi*, analiza el tránsito desde la ontología hacia la filosofía política y examina el diálogo crítico entre cristianismo y

marxismo como uno de los ejes fundamentales de su evolución intelectual. La tercera sección, *Compromiso social, liberación y transformación histórica*, estudia la proyección práctica de sus ideas a través de su relación con las comunidades eclesiales de base, el movimiento sindical y los pueblos indígenas de América Latina. La cuarta sección, *Educación, cultura y emancipación humana*, profundiza en sus aportes a la educación popular, la interculturalidad y las pedagogías críticas, incorporando además un análisis comparativo con el pensamiento de Joseph Ratzinger en torno a la liberación humana y la educación. Finalmente, la quinta sección, *Hacia una ética planetaria*, examina la proyección contemporánea de su pensamiento ecológico mediante el diálogo entre el ecologismo político de Giulio Girardi y la propuesta de ecología integral formulada en *Laudato si'*. El volumen culmina con un epílogo dedicado a reflexionar sobre la vigencia de su legado frente a los desafíos del siglo XXI, poniendo de relieve su contribución a la democracia, la ciudadanía planetaria, la educación crítica, la interculturalidad, la ética de la inteligencia artificial y la sostenibilidad.

En conjunto, esta obra aspira a consolidarse como un referente para investigadores, docentes, estudiantes de posgrado y lectores interesados en el pensamiento filosófico y teológico contemporáneo. Al reunir especialistas de diversas disciplinas y contextos académicos, ofrece una interpretación integrada del legado de Giulio Girardi y demuestra que su pensamiento continúa siendo una fuente fecunda para comprender críticamente las transformaciones del mundo actual. Más que reconstruir la memoria de un intelectual comprometido con su tiempo, este libro invita a redescubrir a un pensador cuya búsqueda incesante de la verdad, vivida desde las fronteras del diálogo, la justicia y la liberación, mantiene intacta su capacidad para inspirar nuevas formas de pensamiento y de acción frente a los grandes desafíos éticos, políticos, educativos, culturales y ambientales de nuestro tiempo.

Floralba del Rocío Aguilar Gordón

PRIMERA SECCIÓN



Los orígenes de un pensamiento en construcción

La comprensión de la originalidad del pensamiento de Giulio Girardi exige remontarse a las raíces biográficas, intelectuales y espirituales desde las cuales fue configurando una filosofía comprometida con la historia. Esta primera sección ofrece un recorrido por los momentos fundacionales de su itinerario vital e intelectual, mostrando cómo la experiencia personal, la formación filosófica y teológica, el ejercicio de la docencia y el diálogo permanente con los grandes desafíos culturales del siglo XX fueron dando forma a una propuesta de pensamiento abierta, crítica y en constante evolución. No se trata únicamente de reconstruir una biografía intelectual, sino de identificar los procesos mediante los cuales Girardi fue convirtiéndose en uno de los principales interlocutores entre el cristianismo, la filosofía contemporánea y las aspiraciones emancipadoras de los pueblos.

Los capítulos reunidos en esta sección permiten descubrir la génesis de categorías que posteriormente marcarán toda su obra: el diálogo entre creyentes y no creyentes, la comprensión crítica del ateísmo moderno, la centralidad de la libertad humana y la necesidad de una filosofía comprometida con la transformación de la realidad. Desde la semblanza bio-bibliográfica hasta el análisis de su pedagogía filosófica y su interpretación del humanismo ateo, emerge la figura de un intelectual que hizo del encuentro con el otro y de la búsqueda compartida de la verdad el núcleo de su proyecto filosófico. Así, los orígenes de su pensamiento aparecen ya como el anuncio de una trayectoria que trascenderá las fronteras disciplinarias, culturales y eclesiales.





01.

Semblanza bio-bibliográfica

Jesús Sáez Cruz

DOI: <https://doi.org/10.64092/DWHV5106>

1.1. Semblanza biográfica, pensamiento y compromiso

Giulio Girardi nació en El Cairo (Egipto) en 1926. Poco después de su nacimiento, su familia se trasladó a París, donde residió hasta 1931. Posteriormente vivió junto con sus padres en Beirut (Líbano), donde estudió en una escuela italiana dirigida por los dominicos. En 1937, tras la separación de sus padres, se trasladó con su madre y su hermana a Alejandría (Egipto), donde cursó estudios en la escuela italiana de los salesianos. En 1939 decidió ingresar en la Congregación Salesiana y fue enviado a Italia para iniciar su formación religiosa y prepararse para la



vida sacerdotal bajo el carisma de san Juan Bosco. Profesó como salesiano en 1942.

Entre 1945 y 1949 estudió Filosofía en la Universidad Salesiana de Turín. En 1950 obtuvo el doctorado en Filosofía con una tesis de metafísica titulada *Metafísica de la causa ejemplar en santo Tomás de Aquino*. Posteriormente realizó estudios de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma entre 1951 y 1953, y continuó su formación en la Universidad Salesiana de Turín entre 1953 y 1955. Fue ordenado sacerdote en Turín el 1 de enero de 1955.

Desde 1948 hasta 1969 impartió Filosofía teorética, especialmente Ontología, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Salesiana, primero en Turín y posteriormente en Roma. Su actividad docente solo se interrumpió entre 1951 y 1953 debido a sus estudios de Teología. Fue asistente entre 1948 y 1953, profesor extraordinario entre 1954 y 1964 y profesor titular a partir de ese mismo año.

En 1969 fue suspendido de la docencia por razones doctrinales y expulsado de la Universidad Salesiana de Roma. Posteriormente se incorporó como profesor invitado a la Universidad Católica de París, por invitación de las Facultades de Filosofía y de Teología, así como del Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones. Allí impartió cursos de Antropología Filosófica y de teoría marxista de la religión.

Sin embargo, en octubre de 1973 fue nuevamente apartado de la enseñanza al considerarse que su orientación marxista era incompatible con la identidad de una universidad católica.

Desde el curso académico 1969-1970 también desempeñó funciones como profesor asociado en el Instituto Internacional de Catequesis y Pastoral "Lumen Vitae" de Bruselas, afiliado a la Universidad Católica de Lovaina. En noviembre de 1974 fue igualmente excluido de esta institución por las mismas razones.

En solidaridad con él renunciaron François Houtart, Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire.

Girardi mantuvo siempre una estrecha vinculación con el movimiento: “Cristianos por el Socialismo”. Desde su creación, en abril de 1971, se identificó plenamente con sus postulados, pues consideraba que dicho movimiento concretaba muchas de las ideas que había desarrollado acerca del potencial revolucionario del cristianismo. El diálogo sostenido durante años con el marxismo fue acercándolo progresivamente a posiciones revolucionarias, manteniendo siempre una crítica rigurosa tanto de los aspectos teóricos como de la práctica política de los partidos marxistas.

En su obra *Cristianismo y liberación del hombre*, publicada originalmente en Italia en 1971, Girardi afirmó: “Yo no soy marxista, no porque rechace la esperanza marxista, sino porque me resulta insuficiente” (Girardi, 1973, p. 50).

En mayo de 1972 publicó en *Le Monde* el artículo *Les chrétiens et le socialisme: de Medellín à Santiago*, en el que destacó la nueva orientación del movimiento; “Cristianos por el Socialismo”, surgido tras su primer congreso celebrado en Santiago de Chile entre el 23 y el 30 de abril de ese mismo año. En este texto manifestó con claridad su opción por el marxismo, lo que posteriormente definiría como una “ruptura epistemológica y revolucionaria”.

No obstante, este “salto cualitativo” no implicó una ruptura absoluta con su trayectoria intelectual anterior. Como él mismo reconoció, existía una continuidad entre *Marxismo y cristianismo* y sus planteamientos posteriores (Vida Nueva, 1972). Asimismo, reconoció la influencia ejercida por Louis Althusser sobre su pensamiento, aunque sin asumir íntegramente sus postulados, incorporando especialmente el énfasis en la dimensión científica del análisis social.

A partir de entonces, toda su producción intelectual adoptó una nueva perspectiva, integrando sus

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



investigaciones filosóficas iniciales dentro de un marco marxista y revolucionario. Su obra se situó en la intersección entre la reflexión filosófica, el compromiso político y la fe cristiana.

Girardi fue elaborando progresivamente un proyecto filosófico y teológico centrado en el problema de la liberación personal y colectiva. El punto de partida de esta reflexión fueron las contradicciones vividas por los cristianos comprometidos con las luchas sociales. Su horizonte teórico se construyó mediante el diálogo con el marxismo, el psicoanálisis y las ciencias humanas. Esta relación entre teoría y praxis constituyó el eje de su propuesta de una sociedad alternativa y de una cultura revolucionaria.

En 1975, sin abandonar su labor intelectual ni su participación en diversos movimientos de izquierda, especialmente en “Cristianos por el Socialismo”, dirigió una investigación sobre la conciencia de clase de los trabajadores metalúrgicos de Turín (“Federazione Lavoratori Metalmeccanici”), cuyo objetivo consistía en contribuir a la construcción de una “cultura alternativa” que favoreciera la transición hacia el socialismo.

El compromiso intelectual de Girardi se orientó desde entonces hacia dos grandes objetivos: renovar las relaciones entre cristianismo y marxismo mediante una revisión crítica de ambas tradiciones y elaborar una teoría de la cultura capaz de favorecer la toma de conciencia frente a la ideología dominante y la construcción de una “cultura revolucionaria”. Estas investigaciones fueron desarrolladas en estrecho contacto con movimientos sociales y organizaciones de base, de las cuales pretendía expresar tanto el pensamiento como la práctica.

El 23 de mayo de 1977 recibió una carta de los superiores de la Congregación Salesiana comunicándole su expulsión de la Congregación y

la suspensión a *divinis* (correspondencia particular con el autor). En ella se afirmaba: “Tus escritos, tus conferencias, tus posturas sobre varios problemas, tus compromisos activos y de primer plano en ciertos movimientos e iniciativas, en una palabra, la misión que conduces con una sistemática contestación del magisterio eclesial, no están en sintonía con la misión salesiana” (Gotor, 1977).

En 1980 visitó por primera vez Nicaragua, donde manifestó su solidaridad con la Revolución Sandinista y colaboró con diversos movimientos ecuménicos, indígenas y populares. En reconocimiento a esta labor recibió la distinción “Carlos Fonseca”, otorgada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Desde 1986 viajó anualmente a Cuba para colaborar con diferentes organizaciones culturales y ecuménicas.

A partir de 1988 se comprometió activamente con el movimiento indígena, especialmente en México, Ecuador y Bolivia. Desde 1992 participó en el movimiento macroecuménico “Asamblea del Pueblo de Dios”, donde integró la reflexión sobre la liberación con la reivindicación de los pueblos originarios de América Latina.

También dedicó parte de su actividad intelectual a la educación popular y al naciente Movimiento por la Paz. Paralelamente, continuó investigando en Italia sobre las transformaciones del mundo del trabajo y sus repercusiones en la conciencia cristiana frente a los cambios culturales contemporáneos.

En 2005 ingresó en el movimiento *Noi siamo Chiesa* (“Nosotros Somos Iglesia”), desde el cual continuó promoviendo el compromiso político y eclesial que había caracterizado toda su trayectoria.

A pesar de las sanciones recibidas, Girardi nunca se consideró fuera de la Iglesia ni fue excomulgado, aunque desde entonces dejó de contar con el respaldo institucional que había tenido en etapas anteriores.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Junto con un grupo internacional de teólogos, entre ellos Giovanni Franzoni y el periodista Filippo Gentiloni, promovió el manifiesto “Llamamiento a la claridad”, una de las escasas iniciativas críticas frente al proceso de beatificación de Juan Pablo II.

Ese mismo año sufrió un derrame cerebral que redujo considerablemente su movilidad. Alternó períodos de lucidez con otros de pérdida de conciencia. Los últimos siete años de su vida transcurrieron alejados de la vida pública y en condiciones de gran precariedad económica. Residió en Rocca di Papa, en la casa del profesor Bruno Bellerate, quien lo cuidó con afecto fraternal hasta su fallecimiento, ocurrido el 26 de febrero de 2012.

1.2. Evolución del pensamiento y su obra

En la producción intelectual de Giulio Girardi pueden distinguirse claramente dos grandes períodos. El primero se centra en la filosofía clásica, particularmente en la tradición tomista, fruto de su sólida formación en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. El segundo período está dedicado al análisis de las relaciones entre el cristianismo y el marxismo, eje que marcará la evolución de su pensamiento filosófico y teológico.

Dentro de esta segunda etapa pueden identificarse, a su vez, dos fases que mantienen una clara continuidad, aunque también evidencian la ruptura epistemológica e ideológica que caracteriza la maduración de su pensamiento. En ella, Girardi no solo formula una crítica global de la sociedad y propone las bases éticas y utópicas de su transformación, sino que también vincula estrechamente su reflexión teórica con una práctica militante. Aunque nunca estuvo afiliado a un partido político ni a un sindicato (Vida Nueva, n.º 1085, 18 de junio de 1977, p. 44), asumió un compromiso activo con las luchas sociales y con los movimientos populares. De este modo, su identidad como cristiano comprometido otorgó a su pensamiento una dimensión



histórica concreta, alentando las reivindicaciones de los trabajadores y alimentándose, al mismo tiempo, de las experiencias y reflexiones surgidas desde las bases sociales.

I. Primer período:

Libros:

1. En colaboración: *Dizionario Filosofico* (de Girardi son las voces acerca de la metafísica), SEI, Torino 1951.
2. En colaboración: *Introduzione ai problemi della Filosofia* (de Girardi es: "Introduzione al problema dell' "essere", pp. 73-130, SEI, Torino 1952.
3. *Metafisica della causa esemplare in s.Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1954.
4. *Theologia naturalis*, SEI, Torino 1962.
5. *Ontologia*, SEI, Torino 1962.

Artículos:

6. Fenomenologia del giudizio e assolutezza della verità, *Doctor Communis* (1960) 19-30.
7. De iuribus veritatis et libertatis simul servandis et componendis, *Doctor Communis* (1960) 197-215.
8. *Logique et existence*, in "Thomistica morum Principia", Acta V Congressus Thomistici internationalis, Roma 1960, pp .348-359.
9. Insegnare filosofia o insegnare a filosofare? *Orientamenti Pedagogici* (1960) 517-529.
10. Spirito di fedeltà e spirito di dialogo nell'insegnamento della filosofia, *Orientamenti Pedagogici* (1961) 446-453.
11. Description des essences et ontologie, *Revue Philosophique de Louvain* (LIX) (1961) 445-493; 640-671.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



12. Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine, *Revue Philosophique de Louvain* (LXII) (1964) 299-346; 477-500.
13. Persona e ontologia, *Salesianum* (1967) 368-408.

II. Segundo período

Libros

14. *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi, Cittadella 1966. Trad. esp.: Taurus 1968.
15. *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Cittadella, Assisi 1967, (en castellano está en la traducción española del libro anterior, pp.271-352).
16. *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Cittadella, Assisi 1969. Trad. esp.: Diálogo, revolución y ateísmo, Sígueme, Salamanca 1971.
17. *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Cittadella, Assisi 1971. Trad. esp.: *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca 1973.
18. *Amore cristiano e violenza rivoluzionaria*, Cittadella, Assisi 1970. Trad. esp.: Sígueme, Salamanca 1971.
19. *L' ateismo contemporaneo*, Torino, SEI 1967-70. (Es una enciclopedia internacional, con la colaboración de un centenar de especialistas. Girardi es director del comité de redacción. De él son los artículos siguientes: v. I: *Introduzione*, pp .3-66. v. II: *Fondamenti teoretici degli ateismi contemporanei*, pp.5-61. v. IV: *Il problema della libertà nel dialogo tra credenti e non credenti*, pp. 451-577. Trad. esp.: Cristiandad, Madrid 1972.
20. *Cristiani per il socialismo, perchè?* Cittadella, Assisi 1975; trad. esp.: Laia, Barcelona 1977.
21. *Educare: per quale società?* Cittadella, Assisi 1975. Trad. esp.: Laia, 1977.
22. *Théorie et Praxis dans la pensée marxiste*, Paris 1975.



23. *Fe cristiana y lucha revolucionaria*, San Telmo, Sevilla 1976.
24. *Fede cristiana e materialismo storico*, Borla, Roma 1977.
25. *Coscienza operaia, oggi*, De Donato, 1980.
26. *Le rose non sono borghesi. Popolo e cultura del nuovo Nicaragua*, Borla, Roma 1986.
27. *Sandinismo, marxismo, cristianesimo: la confluenza*, Borla, Roma 1986.
28. *La tunica lacerata*, Borla, 1986
29. *Il popolo prende la Parola. Il Nicaragua per la teologia della liberazione*, Borla, Roma 1990.
30. *La conquista dell'America. Dalla parte dei vinti*, Borla, Roma 1992.
31. *Il tempio condanna il Vangelo: il conflitto sulla teologia della Liberazione fra il Vaticano e la CLAR* (1993).
32. *Gli esclusi costruiranno la nuova storia?*, Borla, Roma 1994.
33. *Cuba dopo il crollo del comunismo*, Borla, Roma 1995.
34. *Desde su propia palabra. Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*, Abya-Yala, Quito 1998.
35. *Cuba dopo la visita del papa. Marxismi, cristianesimi, religioni afroamericane alle soglie del terzo millennio*, Borla, Roma 1999.
36. *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible*, Abya-Yala, Quito 1999.
37. *Resistenza e alternativa. Al neoliberalismo e ai terrorismi*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2002.
38. *Che Guevara visto da un cristiano*, 2006.



Estudios

39. Réflexions sur l'indifférence religieuse, *Concilium* 3 (1967) 57-64.
40. *Dialogue et Révolution*, Cerf, Paris 1969.
41. Infaillibilité et liberté, in "L'infaillibilité, son aspect théologique et philosophique, Aubier, Paris 1970, 471-494.
42. Il valore della libertà segno di contraddizione nella Chiesa del Post Concilio, in "Quale Chiesa", Cittadella 1970, 141-170.
43. Cristianesimo e vocazione personale, in "Coscienza, amore e libertà", Cittadella 1970, 11-48.
44. Peut-on sortir de l'Idéologie?, in "Archivio di Filosofia, Istituto di Studi filosofici, Roma 1973, 421-433.
45. Nouveauté chrétienne et nouveauté du monde, *Lumière et Vie* 116, (1974) 98-121.
46. Le marxisme face au problème de la mort, *Concilium* 94 (1974), en la versión castellana de la revista, pp .131-136).
47. Vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme, *Lumière et Vie* 117-118 (1974) 156-166. Trad. esp.: Iglesia Viva (Julio-octubre 1974) 325-354.
48. Vérité et Libération, présupposés philosophiques d'une théologie de la libération, *Etudes théologiques et religieuses* 2 (1974) 271-297.
49. Matérialisme historique et identité chrétienne, *La Lettre* (1975) 30-32.
50. Un théologien dans la lutte des classes, *Concilium* 109 (1975), (ed. esp. 414-417).
51. Quel marxisme pour notre temps?, *Notre Combat* 89 (1976) 2-17.
52. Verso la costruzione di una griglia di lettura delle esperienze di lotta, *Ricerca* 1 (1976) 5-9.



53. Fabbrica e cultura alternativa, *Esperienze sindacali* 2/3 (1976) 43-74.

54. *A propósito del Che Guevara. Fecundidad teórica del amor históricamente comprometido*, CEME, Chile 2004.

III. Conferencias, artículos de periódico, entrevistas

55. Speranza marxista e speranza cristiana (en colaboración con Lombardo Radice), *Quaderni di Corea*, Firenze 1969.

56. *La lotta di classe e gli esclusi* (en colaboración con Badaloni), *Quaderni de Corea*, Firenze 1972, 10-30.

57. "Voici que je rénove toutes choses": le chrétien fase au "système", *Evangile Aujourd'hui*, 73 (1972) 11-18.

58. Cristianesimo e cultura borghese, en "Le conferenze" dell'associazione culturale italiana, 1972-73, Fascicolo 35.

59. L'autorité dans l'Eglise, *Mission chrétienne* 178 (1973) 12-17.

60. *Sacerdoti nella lotta di classe*, introducción al libro di Romano Borgetto, *La Pelle del manovale*, Claudiana 1973. También en *Studi Francescani* 3-4 (1973) 313-320.

61. Les chrétiens et le socialisme: de Medellin a Santiago, *Le Monde* (7-8/5/1972) ("Point de vue").

62. Fascisme chilien et infaillibilité pontificale, *Le Monde* (13/10/1973) ("Libres opinions").

63. De Bologne a Naples, les chrétiens pour le socialisme en Italie, *La Lettre* 197 (1975) 16-17.

64. Amore cristiano e coscienza rivoluzionaria, intervento al Convegno "Cristiani per il socialismo", atti del 2° convegno nazionale, ed. Centro di documentazione Pistoia 1974, 175-179; trad. fr.:

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Amour chrétien et conscience révolutionnaire, *La Lettre* (1975) 18-20.

65. Dove sta l'integralismo? *Il Giorno* (2/2/75) 4.

66. Perché il marxismo divide i cristiani?, *Il Giorno* (23/3/75) 5.

67. L'autoritarismo, radice dei conflitti, *Rocca* 18 (1974) 24-27.

68. Marxisme et Christianisme, rencontre avec Giulio Girardi, de Rosine Lewin, *Les Cahiers* 16 (1975) 17-25.

69. Politique et foi dans le combat des Cps, *Notre Combat* (1975) 16-17.

70. La gerarchia spinge i cattolici verso l'ateismo?, *Com-NT* (11/1/76) 1 y 5.

71. Che cosa vuol dire scelta di sinistra? *Rinascita* 18 (1976) n° 25, 12.

Algunas entrevistas

72. *Informations Catholiques Internationals* 262 (15 abril 1966) 3-4 y 32.

73. *Informations Catholiques Internationals* 351 (1 enero 1970) 21-36.

74. *Informations Catholiques Internationals* (junio 1972) 16-18.

75. *Misión Abierta: Conversaciones* 1 (1973) 17-24.

76. *Misión Abierta* (sept-oct 1972) 509.

77. *Vida Nueva* 852 (18 octubre 1972) 18-19.

78. *Vida Nueva* 1.087 (2 julio 1977) 16-17: Historia de su suspensión "a divinis".

79. *Vida Nueva* 1085 (18 junio 1977) 44-48.

La producción intelectual de Giulio Girardi revela una trayectoria de constante renovación y profundización crítica. Lejos de limitarse al ámbito estrictamente



académico, su obra trascendió las fronteras de la filosofía y la teología para dialogar con la política, la educación, los movimientos sociales y las luchas por la justicia. La evolución de sus escritos muestra el tránsito desde una sólida formación filosófica de inspiración tomista hacia una filosofía de la praxis, en la que el pensamiento encuentra su sentido en la transformación de la realidad. Este legado bibliográfico constituye un testimonio de la estrecha relación entre conocimiento, compromiso y emancipación, consolidando a Girardi como una de las voces más originales y controvertidas del pensamiento cristiano contemporáneo y de la filosofía de la liberación.

Referencias

- Girardi, G. (1972). Les chrétiens et le socialisme: de Medellín à Santiago. Le Monde. https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/05/08/les-chretiens-et-le-socialisme-de-medellin-a-santiago_2383904_1819218.html?srsId=AfmBOoqibRjshXkMSdLi2uRSuna-ziESqLcmLXp5mrcnzrAvPKkJBwf9
- Girardi, G. (1973). *Cristianismo y liberación del hombre*. Ediciones Sígueme.
- Gotor, J. L. (1977). *Giulio Girardi, promotor de Cristianos para el socialismo suspendido "a divinis"*. El País. https://elpais.com/diario/1977/06/05/sociedad/234309602_850215.html
- Sáez Cruz, J. (1977). *Carta de la Congregación Salesiana a Giulio Girardi* [Correspondencia inédita].
- Vida Nueva. (1972). *Giulio Girardi: evolución de su pensamiento*. Vida Nueva, (852), 18–19.
- Vida Nueva. (1977a). *Entrevista a Giulio Girardi*. Vida Nueva, (1085), 44–48.
- Vida Nueva. (1977b). *Historia de la suspensión «a divinis» de Giulio Girardi*. Vida Nueva, (1087), 16–17.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar, hombre de frontera y nómada de la verdad





02.

Giulio Girardi, modelo de profesor

Joaquín Egozcue Alonso

DOI: <https://doi.org/10.64092/KFFH4261>

2.1. El encuentro con Giulio Girardi

Podría discutir si empleo mejor o peor la expresión “Maestro de Filosofía”, he decidido llamarlo así a Don Giulio Girardi, porque me siento discípulo suyo. Conocí a Don Giulio en octubre del 1962. En ese curso nos dio clases de Metafísica, disciplina de la que era profesor. Yo me encontraba iniciando mis estudios de Filosofía en el Pontificio Ateneo Salesiano (PAS), que tenía su sede en el Sacro Cuore, la presencia salesiana fundada por el mismo Don Bosco en Castro Pretorio, junto al templo del Sagrado Corazón.

A Don Girardi lo conocía por su manual de Metafísica,

de la colección de manuales salesianos de filosofía compuesta por profesores del Pontificio Ateneo Salesiano. Había cursado un año de filosofía en la casa de formación que nuestra Inspectoría de Santiago el Mayor tenía en Medina del Campo (Las Salinas), y, aunque no empleábamos allí esos manuales, sí había un ejemplar de cada uno de ellos en la biblioteca, para consulta de alumnos y profesores.

Cuando llegué al Pontificio Ateneo Salesiano, Don Girardi era ya famoso entre los estudiantes. No lo conocía personalmente. Me constaba que era buen profesor y que gozaba, por ello, de una reconocida autoridad, a pesar de ser un hombre joven. Era más bien alto, de cabello abundante y muy negro, y un poco cargado de hombros.

Puede que mi primera experiencia directa con él la tuviera antes de impartirnos clase alguna, cuando nos dirigió una conferencia en la parte posterior al altar mayor de la Basílica del Sacro Cuore, donde los domingos teníamos una charla espiritual que dirigían distintos salesianos. Cuando hablaba tenía una fuerza especial y pocas veces defraudaba, sea por el enfoque del tema como por el desarrollo de este. Entre los profesores de filosofía, era uno de los de mayor prestigio, si no el que más.

La clase de Metafísica en el curso 1962-1963, mi primer curso en el Pontificio Ateneo Salesiano, reunía, no solo a los alumnos de primero y a algún sacerdote que también cursaba esos estudios para obtener la Licencia en Filosofía, sino a un grupo de clérigos norteamericanos que realizaban el curso de propedéutica para acceder a los estudios teológicos. Era, pues, una clase, no muy numerosa, pero sí con bastantes alumnos.

Hago referencia al grupo norteamericano porque daba un tono especial al curso, en el que también la presencia de españoles como la de italianos era notable. Entre los norteamericanos estaba, por cierto,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





un español Emilio Allué, nacido en Huesca, que llegaría a obispo auxiliar de Boston.

Ciertamente que el carácter internacional del alumnado, europeo, americano, australiano, japonés, cito de memoria, ... no entorpecía sino contribuía, más bien, a acrecentar la comunión entre nosotros, hasta constituir una de las experiencias más ricas de vida común que haya experimentado. Un compañero siciliano de aquellos años me escribía recientemente rememorando “quelli anni belli”. Ciertamente, para mí, fueron así: una bella experiencia de convivencia y de formación.

2.2. La pedagogía filosófica de Giulio Girardi

En mi caso, es el rasgo más característico de Don Giulio, aunque difícilmente se puede separar de los demás a que haré referencia. Puedo decir, además, que este rasgo ha influido decisivamente en mi modo de entender la función de profesor de filosofía en todas las materias que he tenido que impartir a lo largo de mi docencia filosófica.

Los apuntes “ad usum auditorum”

Conocía, de mi paso de estudiante por Medina, el manual de Metafísica compuesto por el mismo Girardi. Lo recuerdo como un manual delgadito y bien presentado. Otro era el que se nos destinaba como estudiantes del Ateneo romano, un tocho grueso y vasto que metía miedo.

Estaba escrito en latín, un latín escolástico y expeditivo donde cada término tenía un significado preciso y se presentaban argumentos de exactitud casi legal. Se presentaba un problema, una cuestión, y se la resolvía con brevedad y precisión. El contenido era abundante, pero nada redundante. Iba derecho al grano.

Los demás profesores solían repartir apuntes multicopiados. El texto de Girardi (1957), *De problemate*

realitatis. Institutiones Ontologiae ad usum auditorum, eran apuntes multicopiados pero encuadernados muy pobremente en forma de volumen. Una muestra de ascetismo metafísico.

Un enfoque peculiar de la asignatura

De ese texto voy a entresacar dos tesis que me parecen significativas. La primera de ellas marcó también mi modo de enfrentar esta materia cuando tuve la oportunidad de impartirla. La segunda muestra un detalle de hasta donde llegaba la minuciosidad en la temática ofrecida por el profesor.

Al iniciar la investigación filosófica nos preguntamos cómo se puede insertar esta actividad en nuestra personalidad humana y cristiana.

Cuestionamos, en concreto, si hemos de considerar a la filosofía solo como una mera especulación teórica o si es también una actividad vital; es decir, si satisface solo nuestro deseo de saber o si también influye en nuestra misma vida.

Esta cuestión es doble. Pues el problema filosófico puede plantearse respecto a la vida humana tomada genéricamente o también específicamente, con relación a la vida del hombre que por su sentido común o por su fe religiosa tiene ya solucionado substancialmente el problema de la vida (Girardi, 1962, p. VII).

En el contexto de estos apuntes de Ontología, esta cuestión es previa y marca el sentido de todo el trabajo docente del profesor Girardi. Más aún, creo que esta cuestión previa señala el salto del profesor Girardi al maestro Girardi, pues pone de manifiesto una preocupación que, como se dice hoy, es transversal en su labor docente y formativa.

A Girardi no le importaba solo – yo diría que tanto- la información teórica que podía procurar a sus alumnos

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



con sus *Institutiones Ontologiae*, sino también mostrar el peso vital que eso tenía para sus mismas vidas. Y esto, no sólo en cuanto sus alumnos eran hombres cuyo “sentido común” les permitía afrontar con serenidad su propia vida, sino religiosos a los que su fe cristiana reafirmaba y consolidaba en esa actitud.

La palabra con la que Don Giulio expresaba este carácter previo de la especulación metafísica u ontológica era “militancia”: el filósofo, si consideramos la ontología el núcleo último o central de la filosofía, debe militar en la defensa de su visión del mundo.

Esta postura la presenta en los inicios de su tratado en dos corolarios o consecuencias del mismo: “La filosofía se ordena a la transformación personal o social de la vida” y “La filosofía debe ser militante”. La conclusión última la formula así:

De donde se sigue que, del hecho de que la filosofía se ordene a la transformación personal y social, se sigue que debe entablar una lucha, al menos ideológica y moral contra las tendencias personales y sociales que se oponen a esa renovación.

El que esa lucha se deba plantear de modo violento o revolucionario, debe decidirse de acuerdo a las circunstancias concretas, sin que pueda deducirse [tal decisión] solo de la naturaleza de la filosofía (Girardi, 1962, p. XVI).

Este modo de plantear su asignatura, en lo que podríamos considerar la Introducción de su tratado, me marcó en la tarea de enseñar filosofía. Por eso puedo llamar a Girardi mi maestro, porque me legó un modo de hacer que era más que un procedimiento técnico para ayudar a tragar una materia considerada muy abstracta y lejana de los intereses ordinarios de la vida. Me legó una responsabilidad, si me dedicaba a este tipo de actividad: si enseñaba filosofía, debía militar a favor de una renovación personal y social.



Por otra parte, esa renovación no tenía por qué obviar, ni menos rechazar, mis convicciones de sentido común o de fe cristiana. Es más, estaba convencido, porque así me lo comunicaba mi maestro razonada y razonablemente a través de sus explicaciones, que mis prejuicios humanos y cristianos podían encontrar en la metafísica y en la filosofía un plus racional de fundamentación.

Don Giulio era un maestro cristiano de filosofía. Esto no quería decir que solo un cristiano podía filosofar, también los no cristianos lo hacían y lo podían hacer bien. Pero -y esto puede sonar peor, aunque creo que era el pensamiento de Girardi en 1962, sí que mostraba la convicción filosófica, de que solo un cristiano podía filosofar adecuadamente. Porque en esta condición histórica la filosofía se ordena necesariamente a la Revelación cristiana.

En este orden histórico, solo la Revelación transmite la única solución salvífica al problema de la vida: pues la solución filosófica es ya esencialmente insuficiente para orientar al hombre hacia su mismo fin natural, dado que este ya ha sido asumido por el único fin sobrenatural.

Siendo esto así, la solución filosófica del problema de la vida, no puede ya ser fin de sí misma, sino que alcanza la vida, solo si y en la medida que se ordena a la solución revelada, como fin y complemento suyo.

Esto lo puede hacer en la medida en que la filosofía establece los 'prolegómenos de la fe', es decir, en la medida en que es 'apologética'. La función apologética es, pues, esencial para la filosofía históricamente considerada, que, con todo derecho, es llamada 'cristiana' (Girardi, 1957, p. XIX).

He dicho que creo que esta era la mentalidad de Girardi en los años en que lo conocí como profesor de





Metafísica en el Pontificio Ateneo Salesiano, porque, a parte de lo dicho explícitamente en sus apuntes, lo veía actuar coherentemente con lo que en ellos se contenía. De hecho, de Girardi olvidé pronto sus apuntes, pero no este prólogo o este prejuicio filosófico cristiano, que también me guió en mi tarea de docente de filosofía.

Si ahora recordamos a Girardi, pensador posconciliar, comprometido con el marxismo militante, podemos ver que mantiene su línea de militancia, aunque pueda no aparecer tan clara a toda su militancia cristiana; al menos la militancia cristiana que tenía en 1962, cuando editó sus *Institutiones Ontologiae*.

Algún tema rarillo

Voy a referirme a un tema que a mí me pareció complicado y, ahora, me parece rarillo en el orden filosófico, aunque es coherente con el punto anterior. Sin duda que de un personaje como Giulio Girardi y de sus puntos de vista habrá distintas versiones, porque era una persona compleja, rica en matices, y, por tanto, difícil de clasificar. Yo no hago sino ofrecer mi versión, describiéndolo desde mi perspectiva.

Al tratar el tema de la persona, al final de la tesis XX, pone cinco escolios (*Scholium*) a modo de notas marginales destinadas a aclarar algunas consecuencias que se seguirían de la tesis defendida anteriormente. Lo curioso de estos escolios, es que versan sobre un problema que surge de la consideración de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios, en quien hay una única persona, la divina, con dos naturalezas, humana una y divina la otra.

Se trata, pues, de un problema teológico que deja huella en el tratamiento filosófico de la persona humana: si hay dos naturalezas en Jesucristo, humana y divina, puede pensarse que tendrá dos egos, dos conciencias de sí mismo, humana y divina. Tendríamos, por tanto, un posible fenómeno de doble personalidad.

Girardi reduce el problema teológico a filosófico, planteando si pudiese darse un *ego ontológico* distinto de un *ego psicológico* en la misma *persona*. El *ego ontológico* coincidiría con la *persona* misma, mientras que el *ego psicológico*, podría darse sin la necesidad de que le correspondiera realmente una *persona*.

El tratamiento de este problema parece formar parte de un modo de argumentar propio de los manuales escolásticos del tiempo, porque cita autores que tratan el tema, aunque no aclara si lo tratan solo como teólogos y no como filósofos.

La opinión de Girardi por una parte consiente en la distinción entre *yo psicológico* (consciencia) y *yo ontológico* (realidad de la persona o sujeto personal): de hecho, no siempre somos plenamente conscientes de nuestra realidad personal, hay zonas oscuras de la *persona* a las que no parece llegar la consciencia.

Pero, por otra, no acepta la posibilidad de un *yo ontológico* carente de consciencia, que pudiera ser sustituido por un *yo psicológico* de otra naturaleza. Poniéndonos en el caso que origina este debate, no podría darse en Jesucristo, una *persona divina*, cuya única consciencia fuese la propia de su *naturaleza humana*. Esto es, Jesús solo tendría consciencia humana. Sería una *persona* cuyo *ego ontológico*, no tendría ninguna resonancia psicológica. Habría que distinguir en él un *ego ontológico* (persona divina) con un *ego psicológico* (humano) distinto.

En apoyo de su postura, aduce en nota un Decreto del Santo Oficio:

Según los datos de la fe está claro que ontológicamente no se puede hablar sino de una sola personalidad y un solo yo en Cristo, Yo y personalidad que, inequívocamente, pertenecen exclusivamente al Verbo, en quien subsiste y opera la naturaleza humana asumida. Se podría hablar de la personalidad humana de Cristo,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





pero solo refiriéndose al mismo Verbo en cuanto subsiste y opera en la naturaleza humana asumida hipostáticamente. Pero si hacemos del Yo humano de Cristo un sujeto autónomo, aunque solo fuera psicológicamente, excluyendo de la actividad de la naturaleza asumida al Verbo como principio agente, corremos el riesgo de afirmar también implícitamente un Yo humano ontológico, volviendo así a la posición errónea de Nestorio (Girardi, 1957, p. 340).

El último párrafo de esta referencia al Decreto coloca esta argumentación en el plano teológico y la presenta como la salida más segura a los problemas de una separación entre *yo ontológico* y *yo psicológico* en Jesucristo. “En teología el mero peligro de deslizarse hacia el error debe imponer cautelas al lenguaje y renunciarse a novedades” (Osservatore Romano, 1951, citado por Girardi, 1957, p. 341).

El tratamiento de este tema de origen teológico en un manual de ontología hoy me parece “rarillo”, pero creo que no lo era tanto a comienzo de los años 60, cuando la manualística escolástica estaba finalizando su recorrido.

Lo he escogido porque, ante todo, sirve para situar a Girardi como profesor de ontología en 1962. Parece bien integrado en el método de enseñanza al uso. Atento también a respetar el orden debido con un espíritu cauteloso ante posibles novedades que pudieran alterar aspectos fundamentales del dogma cristiano.

Por otro lado, no rehúye una cuestión ardua que hubiera podido obviar sin siquiera entrar en ella, lo que nos muestra un modo de hacer que lo caracterizará posteriormente, cuando afronte temáticas de carácter ético o político también en relación con la opción cristiana: no escapar ante la dificultad.

En el modo de afrontar cuestiones discutidas, Don Girardi fue bastante osado, como si fuese una

exigencia de la misma reflexión filosófica. Pero lo que más me interesa en este tema es precisamente la asunción de temática teológica procedente de la Revelación cristiana como materia de la reflexión filosófica. Este rasgo en su modo de entender la ontología me atrajo e intenté convertirlo en un rasgo de mi mismo pensamiento y de mi enseñanza de la Filosofía.

Si la experiencia de fe forma parte de la vida del filósofo cristiano, la ontología y cualquier otra rama del quehacer filosófico deberán tocar ese elemento vital, tan importante, además, para la vida de cualquier cristiano. Más que poner entre paréntesis la propia vivencia de fe, esta debería, de algún modo, informar, primero, la problemática e incluso, en la medida en que lo permitiera el mismo método filosófico, las soluciones que la Filosofía pudiera alcanzar.

El método empleado en clase

De alguna manera el atractivo de las clases de Don Giulio era su mismo desarrollo: el cómo se iba procediendo a lo largo del tiempo de clase en la exposición de la temática a tratar. Recuerdo las clases de Ontología como clases activas en las que se practicaba un método dialógico: Girardi planteaba una cuestión e íbamos entrando uno y otro en la propuesta de interpretaciones posibles del problema y de posibles soluciones.

Cuando una intervención no llegaba al nivel estimado conveniente por el profesor, otra pregunta dirigida ya en particular al alumno que estaba interviniendo, trataba de situarlo en ese nivel de mayor exigencia lógica o argumental.

Íbamos, así, perdiendo el tiempo en discusiones que no parecían llegar a ningún lado sobre, por ejemplo, el tipo de predicación del término “ente”, y ganando en confianza para discutir, no solo ese tema, sino otros que se nos pudieran proponer.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Esto creaba un clima de libertad y osadía dialéctica, que nos permitiría, en adelante, emplear el mismo procedimiento en el ejercicio de la reflexión filosófica de otros temas.

Bien es verdad, que en esto Don Girardi fue único. No he encontrado a lo largo de mis años de formación, ni en filosofía, ni en teología, otro profesor que supiera conectar tan bien ni alentar así el potencial dialéctico de sus alumnos.

Y esto, sin quedarse en planteamientos meramente formales, como si se tratase de un juego, sino afrontando temas de importancia para un cristiano, como he tratado de describir en los puntos anteriores: temas de interés social y personal, temas que nos afectaban como creyentes en Cristo.

La clase se convertía en un ejercicio de militancia dialéctica para un conocimiento más adecuado de la Verdad, al servicio de la sociedad y de la persona. Y siempre dentro del compromiso básico como cristianos y religiosos. Al menos así lo percibí yo.

La Enciclopedia del Ateísmo

En estos años, los que pasé como estudiante en el *Sacro Cuore* de Roma, del 1962 al 1965, los profesores del Pontificio Ateneo Salesiano (PAS), dirigidos por Giulio Girardi, comenzaron la preparación de la Enciclopedia del Ateísmo. Colaboraron en ella un centenar de especialistas.

Salió editada en 4 vols. en 1970 con el nombre de *L'Ateismo Contemporáneo*. La edición española la realizó la Editorial Cristiandad en 1973 bajo el nombre de *El Ateísmo Contemporáneo*, también en 4 volúmenes, de los que el primero se dividió en 2 tomos. El traductor de la obra al español fue Daniel Romero. En su presentación se destaca que surge como expresión de la voluntad de diálogo entre cristianismo y ateísmo y se la caracteriza por su carácter internacional, interdisciplinar y posconciliar



(Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, 1973).

Durante los años de mis estudios de filosofía en el Sacro Cuore, esta iniciativa del Pontificio Ateneo Salesiano nos acompañó. Era como una prueba de la calidad de nuestros profesores, que podían llevar adelante una obra semejante.

Nosotros creíamos que la iniciativa era pilotada por Don Girardi. No sé si éramos objetivos en estimarlo así, pero esa era, pienso, nuestra convicción. De vez en cuando Don Giulio nos hacía alguna confidencia que tenía que ver con este trabajo de preparación y que nos lo mostraba como hombre de diálogo con el pensamiento contemporáneo, principalmente con el pensamiento ateo.

Habíamos abrazado el diálogo, uno de los síntomas más representativos del espíritu del Vaticano II y del pensamiento del Papa Pablo VI (1964), baste ver la tercera parte de su encíclica *Ecclesiam suam*, dedicada a la defensa del diálogo en la Iglesia, como una de las características de la acción pastoral.

Veíamos, así, en el talante personal de Girardi, en su habilidad para conducir una discusión de la que aflorara la verdad, una persona muy preparada para dirigir una obra que se emprendía como manifestación del espíritu dialogante de la Iglesia Católica con el pensamiento no cristiano, incluso con el pensamiento más opuesto al cristianismo y a la Iglesia, el pensamiento ateo.

Recuerdo que en una ocasión nos dijo que había sido invitado a un encuentro más bien informal, algo así como un encuentro de amigos, por un pensador francés de cierto relieve, cercano al pensamiento existencialista y amigo de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Creo que era Jeanson, aunque no estoy muy seguro.

Lo que me interesa subrayar era cómo nos lo presentó Don Girardi. Nos vino a decir que se encontró solo

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





en medio de un grupo notable de filósofos opuesto a su opción filosófica, hasta el punto de que, al ser requerido en un determinado momento para defender sus propias tesis, alguien, no sé si la misma Simone de Beauvoir, dijo algo así: bueno, no vamos a abusar de este joven sacerdote.

A mí, y creo que también a mis compañeros de confianza, me pareció admirable que nuestro profesor afrontara una prueba semejante ante filósofos muy notables y sobradamente conocidos por su opción anticristiana. Me pareció que esa era la actitud por cultivar en esos momentos: apertura al mundo de la cultura que, en su mayor parte, estaba alejado, si no opuesto al cristianismo.

Otro detalle que creo recordar es un comentario a la diferencia entre las bibliotecas de centros de estudio públicos y las de nuestros seminarios o universidades eclesásticas. Si entramos en una Universidad estatal, difícilmente encontraremos una sección de filosofía escolástica. Y, si entramos en una Universidad Pontificia, difícilmente encontraremos libros escritos por pensadores ateos o no cristianos.

Nos encontrábamos en los inicios de los años 60, durante la celebración del Vaticano II. Puede que hoy no pudiéramos verificar esta prueba; que, incluso en aquellos años, el parecer de Girardi fuera exagerado, pero cuando nos lo dijo puso de manifiesto, al menos como posibilidad creíble, que tal era el panorama de unas instituciones académicas alejadas entre sí, por prejuicios que impedían el diálogo.

La *Enciclopedia del Ateísmo* salía al encuentro de este panorama para acercar posturas y facilitar un talante mucho más abierto y comprensivo entre puntos de vista que, al menos, parecían lejanos y hasta irreconciliables. Una prueba de que este era el espíritu del Concilio Vaticano II, fue la creación del Secretariado para el Diálogo con los no creyentes, cuyo primer secretario fue otro profesor nuestro, también

comprometido con la Enciclopedia del Ateísmo, Don Vincenzo Miano.

El *Osservatore Romano* del 9 de abril de 1965 escribía: “El Santo Padre ha constituido un “Secretariado para los no creyentes”, cuya presidencia ha sido confiada al cardenal Francisco König, arzobispo de Viena. Como secretario ha sido nombrado don Vincenzo Miano, salesiano”.

Ese mismo día el presidente de dicho Secretariado, el cardenal König, emitió una nota al respecto donde Don Miano es presentado como “autor de una Enciclopedia sobre el ateísmo” (La Civiltà Cattolica, 1965, p. 490).



Nuestro Ateneo Salesiano con sede en Via Marsala, era una Institución académica modesta con un alumnado reducido. En el Sacro Cuore tenían su sede las facultades de Filosofía, Derecho Canónico y el Instituto Superior de Pedagogía.

Nuestro trato con los profesores era muy cercano y constante, de modo que no sólo ejercían una tarea académica, sino colaboraban de modo natural, con espontaneidad, en nuestra formación de clérigos salesianos. Me quiero referir ahora a la labor formadora que de modo ordinario, sencillo y natural desarrolló Don Giulio Girardi con nosotros.

Sin duda que la misma clase, de la que ya he hablado, constituía uno de los ámbitos más importantes de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





esta labor. Pero, además, había otras ocasiones significativas: los paseos por el patio del centro, los encuentros cara a cara para dirigir trabajos académicos, como tesinas o ejercicios semejantes o para resolver alguna duda, los sermones y las charlas directamente formativas en los domingos o en otras celebraciones litúrgicas.

A esto se añadió, en el caso de nuestra Inspectoría, entonces de Zamora, su visita para dirigir una o dos tandas de Ejercicios Espirituales, aunque yo no recuerdo haber asistido a ellas. Lo que sí me consta es que dejaron huella en los salesianos de mi Inspectoría.

El trato con los alumnos. Reconozco con alegría y gratitud que el trato con mis formadores y profesores en los tres años de estudio que pasé en el Sacro Cuore (1962-1965) fue excelente: desde el Director de aquella casa, Don Pedro Brocardo, a cada uno de los salesianos que nos acompañaron.

Cito algunos: Francisco Goyenechea, Joseph Gevaert, Bernardus van Hagens, Mario Simoncelli, Custodio Ferreira. De todos ellos guardo un grato recuerdo y todos ellos, cada uno con características propias, me ayudaron en mi camino sacerdotal y en mi iniciación a la enseñanza de la filosofía.

Entre ellos destacaba la figura de Don Giulio. Lo entendíamos así, entre otras cosas, por el rigor con que planteaba las preguntas más importantes que se podían formular en un momento decisivo para la vida de la Iglesia, reunida ya en Concilio.

Lo veíamos como un sacerdote comprometido con la necesaria reforma de la Iglesia, atento a los acontecimientos que tenían lugar en Roma, abierto al diálogo con los no creyentes, que ejercía su magisterio filosófico con sentido de Iglesia y atento al momento histórico que atravesábamos. Era un sacerdote joven y cercano, que se dejaba encontrar, nos declaraba francamente su punto de vista sobre los sucesos de la

Iglesia que atraían nuestra atención, y nos mostraba una manera de ser salesiano y sacerdote.

Otra cualidad que lo hacía cercano a nosotros era su dominio de las lenguas: se podía dirigir a cada uno en su propia lengua, circunstancia que facilitaba mucho la comunicación y también el debate. Sobre todo, en primero, cuando todavía no dominábamos el italiano, encontrar un profesor que podía comprenderte en tu propio idioma, era una ventaja. Algo también digno de agradecer.

2.3. La configuración de un pensamiento comprometido

El pensamiento de Giulio Girardi fue el resultado de una permanente interacción entre la reflexión filosófica y los grandes acontecimientos históricos de su tiempo. Lejos de desarrollarse en el aislamiento académico, su obra se forjó en medio de las transformaciones promovidas por el Concilio Vaticano II, la renovación de la vida salesiana y el debate entre el cristianismo y el marxismo. Estos contextos constituyeron el escenario desde el cual elaboró una de las propuestas más originales y controvertidas del pensamiento cristiano contemporáneo.

- El Concilio Vaticano II

El 11 de octubre de mi primer año en Roma, 1962, el Papa Juan XXIII inauguró el Concilio Ecuménico Vaticano II. Me recuerdo ese día yendo a la ceremonia inaugural con otros compañeros y uno de nuestros formadores, Paco Goyenechea. Pudimos entrar en la Basílica de San Pedro y seguir en directo la ceremonia inaugural.

El Concilio se convirtió desde entonces en un acontecimiento más, sin duda el más importante, de nuestra estancia en Roma en el trienio 1962-1965. La vuelta a España para iniciar el Trienio en el Estudiantado Filosófico de Medina del Campo, no

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





me permitió asistir a la ceremonia de clausura del Vaticano II.

Nuestra casa del Sacro Cuore albergaba a dos Padres Conciliares: el Cardenal Raúl Silva Enríquez, Arzobispo de Santiago de Chile y al Arzobispo de Madrás (India) Monseñor Louis Mathias. El Cardenal Raúl Silva estaba acompañado por dos teólogos que participaron también en el Concilio como peritos, el salesiano Egidio Viganò, que posteriormente sería nuestro Rector Mayor, y el sacerdote diocesano Jorge Medina Estévez, que llegaría, por su parte, a Cardenal.

La presencia de estos Padres del Concilio, sobre todo la del Cardenal Silva, nos situaba en primera línea de las iniciativas conciliares y nos mantenía hasta cierto punto al tanto de lo que se iba cocinando en la retaguardia de los trabajos de las Comisiones.

No había unanimidad de opiniones en el seno de nuestras Facultades. Nos constaba de la existencia de corrientes opuestas que debatían entre sí con fuerza. Las multicopistas producían documentos de una u otra corriente y se hablaba de personas concretas que las defendían. Todo el acaloramiento de las discusiones conciliares, llegaba así, con sordina, a nuestros oídos y nos movían a tomar partido.

La postura del Cardenal y sus peritos era abiertamente favorable a la línea conciliar renovadora, que finalmente se impuso. Y en esa línea veíamos situarse con claridad a bastantes de nuestros formadores y profesores, señaladamente a Don Girardi.

Creo recordar, en concreto, que la Constitución *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el Mundo actual, fue uno de los documentos sobre los que Don Girardi se manifestó con más claridad, destacando como rasgo exclusivo del mismo, que su primera redacción no fue en latín, sino en francés. El detalle parecería no tener importancia, pero él lo veía como un signo del cambio que se estaba efectuando en la Iglesia:

se elige un idioma no eclesiástico sino diplomático, a tono con el tema del diálogo con el mundo actual.

Otro de los documentos sobre el que le oí manifestarse, y claramente a favor, fue la discutida Declaración sobre Libertad Religiosa, la *Dignitatis Humanae*. El tema sobre el que versaba la Declaración era un tema hondamente humano y definitorio de la mentalidad y la cultura modernas.

Ambos documentos tocan temática filosófica. De alguna manera nos sitúan en la frontera entre teología y filosofía, ámbito en el que Girardi se sentía cómodo y tenía algo que decir. La defensa que se hace en *Dignitatis humanae* de la libertad de conciencia, y la libertad religiosa confirmaba la apertura de la Iglesia al Mundo actual y entraba directamente en temática filosófica.

- El Capítulo General XIX

En el año 1965 entre el 8 de abril y el 10 junio, tuvo lugar el Capítulo General XIX de la Congregación Salesiana. Este acontecimiento relevante para la historia salesiana, tuvo lugar, pues, en el contexto más amplio y universal del Concilio Vaticano II.

El Capítulo General XIX, supuso el final de los rectorados vitalicios en la Congregación de Don Bosco. Don Renato Ziggiotti consideró oportuno ceder su servicio de dirección a otra persona elegida por los capitulares. Le sucedió, así, Don Luis Ricceri. Era la primera vez que un Rector Mayor cedía el testigo a otro en vida. Don Ricceri expresa de este modo el momento que han vivido los participantes en el Capítulo y en el que se encuentra toda la Sociedad Salesiana:

Coincidimos todos en que nos encontramos ante un giro histórico... Si por giro entendemos hacer el mismo camino, aunque con orientaciones, impulsos e instrumentos nuevos, estamos en lo justo, porque

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



antes de nosotros la misma Iglesia ha emprendido de modo decidido y animoso el mismo giro, si bien, permaneciendo sobre el terreno fecundo de su secular tradición divino-humana (Società Salesiana, 1966).

Desde el principio Don Ricceri advierte del peso que el Concilio Vaticano II en curso iba a tener en la marcha de la Congregación. Esa presión natural de semejante evento eclesial en la Sociedad Salesiana era de esperar, aunque todavía no teníamos ninguno clara conciencia de las alteraciones que iba a producir.

Como otras comunidades locales, la nuestra del Sacro Cuore, debía elegir un Delegado para ese Capítulo que comenzó a marcar el nuevo rumbo de la Congregación. Elegimos a Don Girardi para esa responsabilidad y su elección no fue del agrado de todos. A alguno le parecía hacer de menos a otras figuras de más edad y de relieve en la Congregación.

La elección de Don Giulio se podía interpretar también como un reconocimiento por parte de los más jóvenes, que éramos nosotros, los estudiantes de filosofía, de su valía como persona y como salesiano.

- El Posconcilio: su apuesta por el marxismo

Girardi estaba decidido a ejercitar el diálogo con representantes de la cultura contemporánea. Señaladamente, con los que parecían más alejados de la Iglesia Católica o del cristianismo en general. De lo indicado anteriormente, puede inferirse esta actitud en él.

Hablar de ateísmo contemporáneo suponía acabar hablando del marxismo, pues ningún movimiento cultural o ideológico ateo tenía la fuerza y la extensión del movimiento marxista. La referencia a Marx parecía algo obligada en los años 70 del pasado siglo. El mismo Vaticano, con la doctrina Casaroli (la *Ostpolitik*), emprendería un diálogo con la URSS, que se podía ver como acercamiento a las tesis marxistas.



Si nos fijamos en España, que seguía bajo la dictadura del general Franco, el fermento marxista se hacía más presente a través de un partido comunista bastante activo en la clandestinidad, con miembros del clero en sintonía con sus líneas de acción.

La transición social de la dictadura a la democracia, me refiero a la sensibilidad cada vez mayor de la sociedad española por las formas democráticas de hacer política, podían confundirse fácilmente con la actividad del partido comunista: el comunismo llegaba a parecer la manera más resuelta y efectiva de ejercer la democracia.

El marxismo no aparecía solo ni primariamente como una profesión filosófica o teórica, sino como la adhesión a una praxis que quería el poder para el pueblo, separándolo de las personas y los grupos que apoyaban o se apoyaban en la dictadura.

Había, por tanto, un clima que favorecía el ejercicio del diálogo entre un hombre de iglesia como Girardi, y los valedores del ateísmo en general y del marxismo en particular. Ese diálogo se plantearía directamente sobre cuestiones teóricas, visiones del mundo distintas y opuestas, pero, en definitiva, buscaba resolver problemas prácticos que acababan impulsando decisiones y opciones políticas. Y la política es ejercicio del poder.

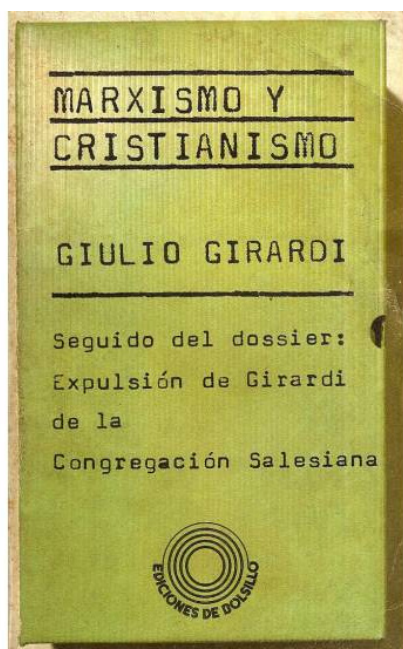
Lo que en un principio aparecía como un intento de diálogo inspirado e impulsado por el espíritu del Concilio Vaticano II, en el que la iniciativa parecía provenir de la misma conciencia de una Iglesia abierta al mundo actual, en virtud de su condición misionera, fue alterándose en beneficio del segundo interlocutor, el marxismo, que no era ya solo una corriente de pensamiento, sino un movimiento político que se proponía revisar los mismos planteamientos de la acción eclesial en el campo humano y social.

Una de las obras más conocidas en España de Girardi, fue *Marxismo y Cristianismo*, traducida al español por

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



José Antonio Rico. Las últimas ediciones de esta obra aparecían con un anexo referente a la expulsión de Giulio Girardi de la Congregación Salesiana (Girardi, 1977).



Se había operado ya la separación y el mismo libro y la misma traducción tenían ya un significado distinto: en su primera edición era el intento de un sacerdote salesiano por acercar dos visiones del mundo. La perspectiva era cristiana. En las últimas ediciones ya aparecía el autor situado en la otra orilla del diálogo. Aparecía como ejemplo de un intento de interpretación marxista del cristianismo, lo que le había ocasionado el distanciamiento del grupo al que pertenecía.

Yo ya no tenía contacto directo con mi antiguo profesor. En alguna ocasión, no sé si con ocasión de la presentación de este libro o en alguna conferencia, me encontré de nuevo con él y le presenté mi preocupación por su asimilación al marxismo, porque no acaba de entender una adhesión tan exclusiva a una corriente filosófica en un hombre tan crítico con la filosofía en general y con los movimientos, escuelas o sistemas de filosofía a lo largo de la historia.



Recuerdo que su contestación ponía en duda mi interpretación de su postura. No admitía ser unívocamente marxista en su visión de la realidad y de la historia, como yo creía. Esto me dejó fuera de juego en ese momento, pero opino que entonces no estaba sino en los inicios de su posición definitiva, si es que la hubo.

Lo que a mí me pareció, atendiendo a sus intervenciones públicas, es que se había dejado ganar por el pensamiento marxista. ¿Supuso esto una ruptura con el Girardi que conocía y orientó mis primeros pasos en la filosofía?

Girardi no me pareció nunca un hombre dogmático. Yo lo calificaría de crítico. De ahí mi perplejidad hacia su adhesión tan estrecha, según mi modo de ver, al marxismo. Siempre nos había orientado hacia el empleo de la razón como instrumento de análisis y búsqueda de la verdad, que, en los años de su magisterio filosófico y mis estudios en Roma, identificaba claramente con Cristo, según lo presentaba la Iglesia Católica Romana.

No quiero, ni puedo decir que, en su etapa, digamos, marxista, abandonara su fe en Cristo. No puedo hablar de lo que no sé y, además, dudo que fuera así. De hecho, algunos lo presentan como referente de la Teología de la Liberación. Opino que había más bien un cambio de perspectiva en la interpretación de la labor de la Iglesia de Jesucristo respecto al hombre de nuestro tiempo.

En todo caso, hay rasgos importantes de su comprensión del quehacer filosófico y cristiano, que he mencionado ya del magisterio de Don Giulio y que perduran en esta segunda etapa: su comprensión de la Filosofía como testimonio y militancia, y su preocupación por la problemática humana y social.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Referencias

Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. (1973). *El ateísmo contemporáneo* (Vol. 4, *El cristianismo frente al ateísmo*). Ediciones Cristiandad.

Girardi, G. (1957). *De problemate realitatis*. Augustae Taurinorum.

Girardi, G. (1962). *Ontologia*. Società Editrice Internazionale (SEI).

Girardi, G. (1977). *Marxismo y cristianismo*. Taurus-Laia.

La Civiltà Cattolica. (1965). *La Civiltà Cattolica*, 116(2), 490.

Pablo VI. (1964). *Ecclesiam suam*. Libreria Editrice Vaticana.

Società Salesiana di San Giovanni Bosco. (1966). *Atti del 19° Capitolo Generale della Società di San Francesco di Sales (Roma, 8 aprile-10 giugno 1965)*. Direzione Generale Opere Don Bosco. [https://www.sdb.org/it/SDB_Risorse/Capitoli_Generali/CG19/CG19: Sommario generale](https://www.sdb.org/it/SDB_Risorse/Capitoli_Generali/CG19/CG19:_Sommario_generale)





03.

Humanismo ateo y pensamiento religioso

Mario Boero Vargas

DOI: <https://doi.org/10.64092/BYEH8807>

3.1. El ateísmo contemporáneo: génesis, estructura y alcance

Entre las grandes obras colectivas dedicadas al análisis del ateísmo en el siglo XX destaca *El ateísmo contemporáneo* (Girardi, 1971abc, 1973). Sus cuatro volúmenes constituyen una de las aproximaciones más ambiciosas y sistemáticas al estudio filosófico, teológico, cultural y sociológico de la increencia, al reunir las contribuciones de destacados analistas de la cultura, teólogos y filósofos interesados en comprender un fenómeno que adquiría especial protagonismo en el horizonte intelectual del mundo occidental. Aunque

la edición original italiana apareció en el contexto inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, muchas de las cuestiones planteadas conservan una sorprendente actualidad, pues el ateísmo continúa manifestándose bajo nuevas expresiones sociales y culturales, al tiempo que convive con el resurgimiento de fundamentalismos y con prácticas espirituales prácticamente inexistentes en aquellas décadas, como ocurre con el desarrollo de la denominada New Age.

Es ampliamente reconocido en los estudios especializados que esta obra consolidó el prestigio intelectual de Giulio Girardi dentro de la teología europea. La amplitud de los problemas abordados, el rigor de los análisis y la capacidad para interpretar las múltiples consecuencias del fenómeno ateo en las sociedades secularizadas hicieron de esta colección una referencia obligada para quienes pretendían comprender la evolución de la increencia en el escenario posterior al Concilio.

La riqueza de esta investigación permite recorrer prácticamente todas las dimensiones del problema. Entre las contribuciones más relevantes figuran *El ateísmo en el Arte*, de Ch. Moeller (Volumen I, tomo II); *Filósofos cristianos y Ateísmo*, de V. Miano; *Ateísmo frente al problema de la muerte y la inmortalidad*, de J. Gavaert (Volumen III); *Ateísmo y neo-positivismo*, de J. Ladrière (Volumen II); *El problema de los pueblos ateos*, de A. Anwander (Volumen I, Tomo I); *El ateísmo en la Biblia*, de J. M. González Ruiz (Tomo IV); y *El problema teológico de la incredulidad*, de J. B. Metz (Tomo IV), entre numerosos trabajos que convierten esta colección en uno de los repertorios más completos dedicados al estudio de la increencia contemporánea.

No obstante, el principal interés de la obra radica en los tres estudios elaborados por el propio Girardi, pues constituyen el eje conceptual que articula el conjunto de los cuatro volúmenes y permiten comprender con mayor claridad la arquitectura intelectual que sostiene el proyecto editorial.



En primer lugar, encontramos su *Introducción: El problema del ateísmo contemporáneo* (Volumen I, Tomo I). En segundo término, desarrolla *Fundamentos teóricos de los ateísmos contemporáneos* (Volumen III). Finalmente, el volumen IV incorpora *El problema de la libertad en el diálogo entre creyentes y no creyentes*.

La lectura integrada de estos tres trabajos permite advertir el núcleo del pensamiento de Girardi, cuyo posterior itinerario intelectual y humano adquirirá un relieve singular a partir de su praxis cristiano marxista, de su compromiso con los movimientos populares latinoamericanos y de su activa participación en iniciativas como: “*Cristianos por el Socialismo*”. El problema del ateísmo nunca constituyó para él una simple cuestión especulativa. Fue, antes bien, un desafío existencial que terminó orientando sus compromisos públicos, sus opciones intelectuales y buena parte de su trayectoria vital.

Entre la fecunda labor académica desarrollada en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y el posterior activismo de Girardi en foros ciudadanos, teológicos y políticos de América Latina puede apreciarse un mismo hilo conductor. Ese itinerario consiste en asumir con radical seriedad el diálogo entre religión e incredulidad, formulado ya en sus penetrantes estudios de la década de 1970 y posteriormente enriquecido mediante el contacto directo con organizaciones sindicales, movimientos populares y experiencias sociales vividas en Chile, Nicaragua y Cuba, realidades que interpelaron profundamente su pensamiento y redefinieron el alcance práctico de sus reflexiones.

Al detenernos en esta etapa de su producción académica resulta especialmente significativo observar que, en sus elaboraciones teóricas sobre la increencia, aparecen ya las primeras intuiciones destinadas a comprender qué estaba ocurriendo

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





en la cultura contemporánea como consecuencia de la expansión del pensamiento materialista y del progresivo distanciamiento de amplios sectores populares respecto de la Iglesia y de la fe. Como perito del Secretariado para los no creyentes durante el Concilio Vaticano II, Girardi colaboró a otros especialistas en la caracterización del fenómeno ateo, reflexión que encuentra una expresión particularmente relevante en los números 19 y 20 de *Gaudium et Spes*. No deja de ser significativo que, pocos años después, Pablo VI pronunciara en 1971 el discurso *El fenómeno de la secularización en relación con el ateísmo*, insistiendo en la urgencia de establecer un auténtico diálogo con la increencia. En aquellos años predominaba la convicción de que el secularismo e incluso determinadas formas de laicidad conducían inevitablemente hacia posiciones ateas. Ante semejante panorama, la apertura al diálogo, la tolerancia, la conversación y la evangelización aparecían como exigencias ineludibles para la Iglesia Católica.

Tal es el campo inmenso que se abre a los católicos de este siglo secularizado en su diálogo con el mundo ateo. Pablo VI, en su *Discurso al Secretariado para los No Creyentes*, de 18 de marzo de 1971, expresaba: “Creer en Dios tiene que significar vivir de tal forma, que esa vida no podría vivirse si no existiese Dios”. Veis, en consecuencia, hermanos muy amados y queridos hijos, la importancia de la misión de este Secretariado para promover semejante diálogo con lealtad y tenacidad, para ayudar a los pastores y a los fieles a vivir recta y sinceramente. Para que se realice, imploramos de todo corazón la luz y la fuerza del Espíritu Santo, en prenda de las cuales os impartimos una gran bendición apostólica (Pablo VI, 1971).

La preocupación de Girardi por este horizonte dialogal hace plenamente comprensible la observación formulada por uno de los asistentes a las primeras conversaciones cristiano marxistas organizadas por

la institución pontificia *Paulus Gesellschaft* en 1964, quien advertía que “el Salesiano Girardi” defendía una posición revestida de “una especie de teología de la liberación avant la lettre”. A ello se añaden sus propios esfuerzos por esclarecer la naturaleza que adquiriría para la fe, la religión y el Vaticano la compleja relación entre “ateísmo y revolución”, cuestión desarrollada en un destacado trabajo publicado en la revista *Concilium*.

El trasfondo intelectual que emerge de todo este conjunto de investigaciones posee un extraordinario valor para comprender su tiempo. La sola posibilidad de promover un diálogo entre el catolicismo y el pensamiento materialista constituía ya una importante novedad dentro del panorama eclesial. Más aún cuando ese ejercicio dialogal se dirigía expresamente hacia el pensamiento marxista. La tradicional dicotomía ideológica construida durante décadas alrededor de las conocidas formulaciones “la religión es el opio del pueblo” y “el comunismo es intrínsecamente perverso” comienza aquí a perder parte de su histórica rigidez, tanto en los encuentros promovidos por la *Paulus Gesellschaft* como en las avanzadas reflexiones desarrolladas por Giulio Girardi, anticipando un horizonte de diálogo que marcaría buena parte de la reflexión teológica latinoamericana de las décadas posteriores.

3.2. Ateísmo, secularización y crisis de la conciencia religiosa

En la Introducción de *El ateísmo contemporáneo*, Girardi (1971a) organiza su reflexión en tres apartados fundamentales cuya finalidad consiste en esclarecer la naturaleza intelectual del ateísmo contemporáneo y el clima cultural en el que este se desarrolla, al tiempo que examina las posibilidades éticas, intelectuales y prácticas del diálogo entre creyentes y no creyentes. Los capítulos dedicados al “Problema del ateísmo contemporáneo”, a las “Precisiones terminológicas”

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



y al “Diálogo entre católicos y ateos” constituyen, en conjunto, el programa teórico que orienta el resto de la obra y anticipan las principales preocupaciones que marcarán posteriormente la evolución intelectual del autor.

A lo largo de estas páginas, Girardi analiza los múltiples factores históricos, culturales y filosóficos que explican la consolidación de una sociedad progresivamente secularizada, en la cual la religión deja de ocupar el lugar central que había desempeñado durante siglos y comienza a coexistir con formas diversas de increencia. El autor concede especial importancia al carácter masivo que adquiere el ateísmo en el mundo occidental, al considerar que su expansión no representa un fenómeno marginal, sino una transformación profunda de la cultura contemporánea. Desde esta perspectiva, la crisis de las tradicionales creencias teístas favorece la configuración de una sociedad poscristiana, en la que la fe deja de ser el horizonte compartido de la vida colectiva para convertirse, cada vez más, en una opción personal. Se trata de un cambio histórico que modifica las categorías culturales, los sistemas de valores y las formas de comprender la existencia.

A partir de este diagnóstico, Girardi desarrolla un amplio conjunto de consideraciones filosóficas, culturales y sociológicas destinadas a comprender las causas de esta transformación. Entre ellas concede una atención especial al desarrollo de la ciencia y de la técnica, cuya influencia modifica profundamente la manera de interpretar el mundo y, con ello, la propia comprensión de Dios. Las extraordinarias transformaciones impulsadas por la tecnociencia favorecen una nueva sensibilidad cultural en la que la referencia a la trascendencia pierde progresivamente centralidad o incluso desaparece del horizonte existencial de amplios sectores sociales.



Las respuestas que Girardi ofrece a este fenómeno permanecen todavía vinculadas al horizonte intelectual de la modernidad europea. Su interlocutor continúa siendo el mundo ilustrado, secular y burgués, de modo que los recursos conceptuales empleados para sostener el diálogo entre cristianismo y ateísmo responden esencialmente a categorías propias del pensamiento moderno y del catolicismo renovador surgido tras el Concilio Vaticano II. Todavía no aparecen en estas páginas los lenguajes, categorías y preocupaciones que más tarde caracterizarán su pensamiento liberador, una vez incorporadas las experiencias históricas de los movimientos populares latinoamericanos y caribeños.

Resulta igualmente significativo advertir que el discurso desarrollado por Girardi en esta introducción programática no posee un carácter apologético ni pretende restaurar acríticamente la hegemonía social del cristianismo. Sin renunciar a las convicciones éticas de la tradición cristiana, el autor evita presentar el ateísmo como un simple error doctrinal y opta por comprenderlo como un fenómeno histórico que exige una reflexión rigurosa y un diálogo honesto. En este sentido, recuerda que la propia reflexión conciliar había comenzado a modificar la actitud de la Iglesia frente a la increencia cuando afirmaba que:

La *Gaudium et spes* comienza a delinear la actitud cristiana con respecto al ateísmo: “La Iglesia, consciente de la gravedad de los problemas que suscita el ateísmo, juzga que éstos deben someterse a un serio y profundo examen” (Girardi, 1971a, p. 32).

A continuación, Girardi (1971a) añade una de las reflexiones más significativas de toda la introducción:

Así, pues, hoy más que nunca, la Iglesia no se presenta a sí misma tan sólo como sede de la verdad, sino también como sede de la búsqueda. La



conciencia de ser portadora en el mundo de grandes y definitivas certezas no le impide percibir las oscuridades en que estas certezas están envueltas, los problemas que plantean, la tarea indefinida de búsqueda que ofrecen, no sólo para los demás, sino también para ella misma.

Los problemas del ateísmo no son interrogantes exclusivos de la Iglesia como tal. Atañen a todos y a cada uno de los creyentes actuales, llamados a vivir su fe en contacto con las mismas condiciones objetivas y subjetivas que dan origen a la incredulidad. El ateísmo se presenta ante un número cada vez mayor de hombres como una posible alternativa frente a la fe, como un estilo de vida y de civilización, mientras que la adhesión a la fe se ofrece no como una fidelidad a un patrimonio cultural, sino como una opción personal y comprometedora. El cristiano contemporáneo intuye así que el ateísmo no es para él un simple fenómeno “objetivo” al que hay que estudiar en frío, sino una inquietud interior que le afecta y que dramatiza sus mismas certezas (p.32).

Lejos de ofrecer definiciones cerradas, Girardi (1971a) introduce una serie de interrogantes que ponen de manifiesto la complejidad antropológica y psicológica del fenómeno ateo:

¿Habría que considerar como ateo al que admite la existencia de un “Ser supremo”, de una “Fuerza” que se halla en el origen del mundo, sin atribuirle, no obstante, caracteres personales? ¿Y qué decir de aquel que, sin negar la existencia de Dios, duda vehementemente acerca de ella? ¿O de aquel que, aun afirmando la existencia de Dios, considera este hecho como carente de significado en el plano vital? ¿O del que diciéndose ateo persigue un ideal ético? (p.33).



Estas preguntas revelan que la cuestión del ateísmo no puede reducirse a una simple afirmación o negación de la existencia de Dios, sino que remite a múltiples formas de comprender la experiencia religiosa, la conciencia moral y la propia subjetividad humana. Desde esta perspectiva, el autor abre incluso la posibilidad de establecer un fecundo diálogo con la psicología de Freud y con otras corrientes contemporáneas interesadas en explicar el origen y el significado de la experiencia religiosa.

Con respecto al apartado denominado “Precisiones terminológicas”, Girardi (1971a) establece una distinción fundamental entre el ateísmo teórico y el ateísmo práctico. El primero queda definido, de manera concisa, como “la doctrina que niega la existencia de Dios”; mientras que el segundo remite al modo concreto en que la ausencia de Dios se expresa en la existencia cotidiana. Esta diferenciación le permite distinguir entre los ateísmos contruidos desde elaboraciones filosóficas sistemáticas y aquellos que encuentran su origen en experiencias psicológicas, culturales o sociales. La precisión conceptual resulta decisiva, pues evita reducir el fenómeno ateo a una única explicación y permite reconocer la pluralidad de formas mediante las cuales la increencia se manifiesta en la vida humana.

Dentro de este análisis, Girardi (1971a) advierte igualmente que determinadas representaciones deformadas de Dios pueden favorecer actitudes de rechazo religioso. Las imágenes contruidas desde el fideísmo, el ritualismo excesivo, el fundamentalismo o determinadas formas de alienación religiosa terminan configurando concepciones idolátricas de la divinidad que dificultan una comprensión auténtica del mensaje cristiano. De este modo, el autor sugiere que no toda negación de Dios constituye necesariamente un rechazo del Dios revelado por el cristianismo, sino, en numerosas ocasiones, la negación de imágenes





deformadas o empobrecidas de la divinidad elaboradas por determinadas tradiciones religiosas.

Resulta especialmente sugerente observar cómo Girardi (1971a) articula permanentemente categorías psicológicas y sociológicas para ofrecer una interpretación integral tanto del fenómeno religioso como del ateísmo. Lejos de limitarse a un análisis doctrinal, intenta comprender simultáneamente las dimensiones individuales y colectivas de la experiencia creyente y de la increencia, mostrando que ambas expresan determinadas concepciones antropológicas acerca del ser humano, de su libertad, de su conciencia y de su modo de situarse frente a la realidad. Precisamente en esa articulación entre filosofía, teología, psicología y sociología reside uno de los principales aportes de esta introducción, cuyo valor trasciende el contexto histórico en que fue escrita y continúa ofreciendo elementos de reflexión para comprender las complejas relaciones entre fe, secularización e increencia en el mundo contemporáneo.

3.3. Los múltiples rostros de la increencia: lenguaje, filosofía y experiencia

Estas conceptualizaciones permiten a Girardi adentrarse en las implicaciones teológicas y filosóficas del ateísmo con el propósito de construir un sugerente cuerpo especulativo que interpela al lector, creyente o no, acerca del verdadero significado de “negar” a Dios. En este horizonte aparecen las formulaciones clásicas de la increencia: el rechazo explícito de la existencia divina, la indiferencia frente a la cuestión de Dios y aquellas elaboraciones intelectuales cuya característica fundamental consiste en considerar el discurso religioso como un auténtico sinsentido.

En el desarrollo de este análisis, Girardi recurre en dos ocasiones a Ludwig Wittgenstein al abordar la aparente ininteligibilidad del concepto de Dios. Como ha puesto de manifiesto buena parte de la literatura

filosófica dedicada a la increencia, la categoría del “sinsentido” ocupa un lugar central dentro de las formulaciones neopositivistas, particularmente en la obra del pensador vienés. Sin embargo, cuando la reflexión se enfrenta al carácter inefable del Misterio, Girardi recupera la conocida sentencia del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 7).

La referencia a Wittgenstein introduce un conjunto de problemas filosóficos que, con toda probabilidad, acompañaron el propio itinerario intelectual de Girardi. No solo por las transformaciones que experimentó el pensamiento del filósofo austriaco a lo largo de su obra, sino también por determinadas afirmaciones personales que revelan la permanente tensión entre experiencia religiosa e increencia. Expresiones como “No soy una persona religiosa pero no puedo dejar de ver las cosas desde un punto de vista religioso”; “Una cosa es hablar a Dios y otra hablar de Dios a otros”; o “Dios no se revela en el mundo”, muestran una complejidad existencial que rebasa cualquier clasificación simplista. Esta percepción encuentra respaldo en las observaciones de John Searle, quien afirmaba:

Wittgenstein tenía una profunda ansia de Dios”. Añade también que “en sus obras más personales habla en muchas ocasiones del tema de Dios, del problema de cómo aceptar a Dios. A pesar de todo, creo que casi todos los que le conocieron dirían que era ateo. En cierto modo, cuando se leen sus observaciones sobre el tema de Dios, da la sensación de que quiere las dos cosas a la vez: quiere hablar de Dios y ser ateo.

Este breve conjunto de testimonios constituye un indicio revelador de la singularidad del lenguaje religioso presente en Wittgenstein, un asunto que, muy probablemente, habría merecido un tratamiento mucho más amplio por parte de Girardi. Conviene recordar que,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





cuando *El ateísmo contemporáneo* aparece en 1967, el *Tractatus* era ya una obra ampliamente conocida en los ambientes filosóficos, mientras que buena parte de los escritos póstumos del pensador vienés apenas comenzaban a difundirse. No resulta extraño, por ello, que Girardi apoye su análisis principalmente en la primera etapa del filósofo. Posteriormente, su propia evolución intelectual incorporará otras referencias decisivas, entre ellas Nietzsche, Spinoza y Hegel, con el propósito de enriquecer la comprensión de las diversas modalidades del pensamiento antiteísta.

Con todo, la presencia de Wittgenstein en *El ateísmo contemporáneo* no constituye una referencia circunstancial. Antes bien, proporciona un soporte conceptual que permite a Girardi (1971a) precisar las distintas modalidades de la increencia. En este sentido, afirma:

Entre los ateos incluimos a cuantos defienden que el problema de Dios tiene sentido, pero que resulta insoluble, ora porque el hombre es fundamentalmente incapaz de certeza absoluta (escepticismo, relativismo, etc.), ora porque, aun siendo capaz de certeza, no puede alcanzarla en la esfera metafísica y religiosa que rebasa la experiencia humana (agnosticismo) (p.38).

Y añade inmediatamente:

Asimismo, incluimos entre los ateos a cuantos sostienen que no poseemos ningún conocimiento correspondiente al término 'Dios', y que, por consiguiente, este término y ese problema, lo mismo que todos los términos y problemas 'metafísicos', carecen de sentido. Tal es la doctrina neopositivista. En ella se ha de distinguir la posición, atribuida por algunos intérpretes a Wittgenstein, según la cual los problemas metafísicos estarían privados de cualquier sentido expresable lingüísticamente, sin que eso excluya la presencia de una zona de

conocimiento metafísico inefable, a saber, la del 'místico'. Esta última posición, por estar abierta a una experiencia religiosa inefable, no podría, por tanto, ser considerada como atea (Girardi, 1971a, p. 38).

Dentro de las múltiples aproximaciones contemporáneas a las llamadas místicas profanas o laicas, la experiencia mística atribuida a Wittgenstein ha ocupado un lugar especialmente relevante entre los estudiosos del lenguaje, la espiritualidad y los límites de la expresión racional. Sin embargo, el propio estatuto de esa dimensión inefable continúa siendo objeto de debate. No resulta casual que Isidoro Reguera se interrogue acerca de si Wittgenstein debe ser entendido realmente como un místico o, más bien, como un hombre profundamente religioso que vivió permanentemente atormentado por la imposibilidad de expresar aquello que consideraba verdaderamente esencial.

Todas estas reflexiones conducen a una conclusión de especial interés para la lectura de Girardi. El "Dios" cuya existencia rechaza el ateísmo no constituye una realidad unívoca, sino una representación profundamente condicionada por la tradición religiosa desde la cual es concebido. Las cualidades atribuidas a la divinidad varían según la estructura doctrinal y espiritual de cada fe. Resulta razonable pensar que el universo eidético de lo sagrado en el budismo, donde la experiencia de la vacuidad no coincide con la Nada de Kempis ni con la de Angelus Silesius, difícilmente puede identificarse con la comprensión personal de Dios propia del cristianismo. Del mismo modo, la presencia absoluta de Alá en el islam, entendido como fundamento de toda providencia, destino y praxis, configura una experiencia religiosa sustancialmente distinta de la tradición cristiana occidental.

Es cierto que ambos modelos de trascendencia son objeto de la crítica atea; sin embargo, el enfoque nihilista, teófobo o racionalista adoptará

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



matices diferentes, como probablemente sostendría nuestro teólogo salesiano, según los contenidos psicológicos y culturales sobre los que descansa la convicción creyente. Muy probablemente, los análisis que Girardi habría desarrollado acerca de las cualidades teístas implícitas en el budismo o en el islam, igualmente cuestionadas por la conciencia atea, diferirían considerablemente de los que formula en *El ateísmo contemporáneo*, obra dirigida a un lector inmerso en la modernidad e interpelado por el profundo imaginario del Dios occidental y cristiano. En otras palabras, el conjunto de la argumentación elaborada por Girardi para explicar la actitud del ateo dentro de la secularización europea y del proceso de desacralización social necesariamente habría de adquirir una configuración distinta al confrontarse con arquetipos teocéntricos ajenos al horizonte cultural del cristianismo occidental.

Conviene señalar, asimismo, que esta diversidad de representaciones de lo divino encuentra su correlato en la pluralidad de las propias formas de ateísmo. No existe una única modalidad de increencia, sino múltiples expresiones determinadas por contextos históricos, filosóficos, políticos y culturales diferentes. En este sentido, resultan especialmente pertinentes las observaciones de Dalmau (1968), de donde se asume que el ateísmo marxista no guarda gran semejanza con el ateísmo surgido de la Revolución francesa, que, políticamente, constituye un grupo contrario al marxismo. El ateísmo de Bertrand Russell, por ejemplo, arranca de orígenes y se sustenta en motivaciones muy diferenciadas de las marxistas y de las simplemente liberales. Y quienes, al margen de toda religión, viven prescindiendo de todo y de todos, profesan un ateísmo distinto. Y existen también gentes sencillas, apartadas de toda idea democrática, socialista o russelliana, que viven simplemente su vida, ordenada y quieta. Los motivos



o causas del ateísmo en tales gentes son también distintos. Los ateísmos son tan diversos como puedan serlo las diversas religiones. Difícilmente se establecería acuerdo entre ellos, porque tienen también su particular y especial condicionamiento que les ha impedido trascender. Y estos condicionamientos son distintos también en cada grupo. Su común denominador es el ateísmo, pero su numerador les individualiza. He tenido ocasión de asistir a controversias entre ateos sobre la existencia de Dios, y razones estimadas definitivas por unos carecían de todo significado para otros. Es de difícil determinación cuáles sean los más ortodoxos ateos. Existen ateísmos con mayor propensión a entrar en la zona de influencia de alguna religión. Pero casos particulares de descubrimiento de la dimensión religiosa se dan en cualquiera de las actitudes ateas.

Las aportaciones de Dalmau (1968) ponen de manifiesto que la increencia constituye una realidad profundamente heterogénea. Su denominador común es la negación o el distanciamiento respecto de Dios; sin embargo, las motivaciones, los presupuestos filosóficos y las circunstancias vitales que la originan son extraordinariamente diversas. Esta pluralidad explica la dificultad de formular una teoría única del ateísmo y obliga a reconocer la existencia de múltiples itinerarios intelectuales y existenciales hacia la incredulidad.

Con todo, la representación pública del ateísmo terminó adquiriendo una relativa unidad durante el siglo XX como consecuencia de la consolidación del comunismo en la Unión Soviética. En buena parte del imaginario occidental, el marxismo pasó a identificarse con la expresión paradigmática de la increencia, hasta el punto de ser descrito como una verdadera religión secular. Esta interpretación del comunismo como una forma de religión secular ya había sido formulada por Maritain (1966), quien afirmaba que:

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



El comunismo es una religión, y de las más imperiosas. Se siente seguro de estar llamado a sustituir a todas las demás religiones. Es una religión atea, cuya dogmática es el materialismo dialéctico y cuya expresión ética y social es el comunismo como régimen de vida (p.38).

Este singular híbrido entre categorías religiosas y postulados materialistas será objeto de numerosas reflexiones por parte de Girardi en otros trabajos posteriores, donde examina con mayor detenimiento las complejas relaciones entre marxismo, religión y secularización.

Pero las semillas del ateísmo no solo provienen de los clásicos postulados del materialismo marxista o de las premisas freudianas, al calor de cuanto se deduce del pensamiento de L. Feuerbach o F. Nietzsche. También en el ámbito intelectual contemporáneo el ateísmo es, en cierto modo, fruto de la autocrítica formulada por la reflexión teológica moderna al interrogar con seriedad cuestiones decisivas presentes desde siempre en la experiencia religiosa. Como explicita Carlos Comas, existen dos asuntos fundamentales que interpelan la fe: la posibilidad de que no exista una verdadera victoria de Dios sobre la muerte y la eventual inexistencia de un Dios auténticamente personal.

A partir de estos dos planteamientos, Comas considera que, cuando son examinados con profundidad, pueden suscitar serias dudas en el pensamiento creyente. La verdadera actitud reflexiva consistiría en adentrarse sin reservas en estas inquietudes, aceptando la apertura de la conciencia hacia ellas con el propósito de interrogar auténticamente el sentido de la mortalidad humana y el significado de la oración como experiencia espiritual.

En ámbitos específicamente teológico-eclesiales, la recepción, acertada o no, del programa de desmitologización propuesto por R. Bultmann y la amplia difusión de los llamados “teólogos de la muerte



de Dios”, entre ellos T. Altizer, P. van Buren, W. Hamilton y G. Vahanian, generaron no poca confusión en el pensamiento cristiano contemporáneo, favoreciendo en determinados sectores el surgimiento de la duda y, en algunos casos, de la increencia definitiva.

Frente a este complejo panorama, la obra coordinada por Giulio Girardi examina distintas perspectivas interpretativas acerca de las actitudes y formas de pensamiento asociadas al fenómeno ateo, entre ellas la indiferencia religiosa, la búsqueda del sentido de la vida, el escepticismo, la secularización y el agnosticismo. En este contexto resulta especialmente interesante la importancia que concede a las inquietudes interiores del ser humano cuando estas se manifiestan en el ámbito de la experiencia religiosa:

«Pensemos en particular en los estados de duda y de relativismo, que encontramos incluso entre los «creyentes». El estado de duda al que aludimos aquí no ataca a una doctrina en particular, sino a la doctrina cristiana en su conjunto: origen divino de la Iglesia, historicidad y divinidad de Cristo, existencia de Dios y del más allá. No se excluye que las cosas sean así, pero no se está seguro de ello. «Son problemas que están por encima de nosotros, problemas insolubles». Otras veces la duda es considerada como una situación personal, como una incapacidad de ver claro en la que el sujeto se encuentra por diversas razones. Situación esta que puede ser considerada como momentánea o definitiva. Después de la muerte “veremos” cómo son efectivamente las cosas. El estado de duda no debe ser confundido con una conciencia aguda, o incluso angustiosa, de las dificultades de la fe o de la propia impotencia para resolverlas.»

También resulta significativo advertir en Girardi el modo en que describe la transformación que puede producirse en la racionalidad religiosa cuando el creyente desplaza el interés exclusivo por determinadas formulaciones dogmáticas del credo,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



como la Trinidad, el Cuerpo de Cristo o la mariología, para orientarlo hacia una vivencia más auténtica de la fe, fundada en el compromiso humano, la caridad y la esperanza. De este modo, la experiencia religiosa adquiere una dimensión existencial que trasciende la mera adhesión intelectual a los contenidos doctrinales y se expresa en la práctica concreta de la vida creyente.

3.4. Fuentes teóricas del ateísmo: libertad, revolución y emancipación

En el segundo estudio de Giulio Girardi incluido en el volumen III de *El ateísmo contemporáneo*, titulado *Fuentes teóricas de los ateísmos contemporáneos*, el autor revisa el fenómeno desde diversas perspectivas organizadas en las secciones *Fuentes axiológicas*, *Fuentes ontológicas* y *Antinomias* (Girardi, 1971d). A lo largo de ellas desarrolla cuestiones específicas como *Ateísmo y cristianismo*, *La libertad y Devenir* y *progreso*, con el propósito de examinar los fundamentos filosóficos y éticos de las distintas formas de increencia contemporánea.

Uno de los planteamientos iniciales del ensayo consiste en desplazar el problema desde la mera constatación de la creencia o la incredulidad hacia las razones que llevan al individuo a creer o dejar de creer. Desde esta perspectiva, Girardi (1971d) sostiene que la cuestión decisiva no radica en determinar si una persona afirma o niega la existencia de Dios, sino en comprender cuáles son los valores que orientan su existencia y las motivaciones que configuran su horizonte vital. Justicia, progreso, emancipación y transformación histórica aparecen, así como categorías capaces de movilizar tanto la conciencia religiosa como la atea. La oposición entre ateísmo y religión no responde únicamente a una divergencia doctrinal, sino también a diferentes maneras de comprender la realidad y de jerarquizar los valores que orientan la conducta humana.



Esta diferencia termina proyectándose sobre conceptos fundamentales como la libertad, el amor y la responsabilidad moral, así como sobre la valoración ética de cuestiones contemporáneas relacionadas con el aborto, la eutanasia y la dignidad de la persona. En este contexto, Girardi observa que una de las diferencias más profundas entre creyentes y ateos reside en la distinta comprensión de la dependencia respecto de Dios. Mientras el creyente encuentra en la trascendencia el fundamento último de los valores que inspiran su conducta moral, el ateo considera que tales valores encuentran su legitimidad exclusivamente en la experiencia histórica y en la autonomía del ser humano.

Posteriormente, al interpretar el clima intelectual y político de la década de 1960, Girardi (1971d) expone de forma esquemática los principales contrapuntos existentes entre la cosmovisión atea y la visión religiosa en torno al ejercicio de la libertad, tanto en el ámbito político como en el social. Resulta especialmente sugerente que este análisis sea formulado por un pensador que nunca abandonó la fe cristiana y que, sin embargo, asumió críticamente numerosos planteamientos de la teología de la liberación y del movimiento: “Cristianos por el Socialismo”. Desde esa posición examina las críticas formuladas por determinados sectores ateos hacia la religión, a la que consideran una instancia legitimadora del orden económico y político establecido.

Girardi (1971d) resume esta posición señalando que, desde dicha perspectiva, la religión induce a aceptar el orden económico y político vigente como expresión de una supuesta ley natural y favorece formas jerárquicas de organización social sustentadas en la relación entre dependencia y autoridad. En el plano económico ello conduce a considerar naturales las desigualdades entre los hombres y, en consecuencia, a legitimar el sistema capitalista como expresión del orden social. Frente a ello, la libertad exigiría democracia,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





participación política y económica, así como formas de organización social orientadas a garantizar la igualdad efectiva. El socialismo aparece entonces, para muchos autores, como una concreción histórica de las exigencias democráticas y de la emancipación humana. Desde esta óptica cobran sentido los diversos movimientos de liberación del proletariado, de los pueblos colonizados, de las minorías raciales y de las mujeres, todos ellos encaminados hacia la construcción de una sociedad en la que la libertad de cada individuo constituya el fundamento de la libertad de todos.

En este marco, la revolución llega a ser considerada la expresión más radical de la capacidad humana para asumir la iniciativa histórica y transformar el propio destino, convirtiéndose así en criterio fundamental de valoración ética (Girardi, 1971d). Como consecuencia de ello, determinados planteamientos ateos interpretan que la religión, al exaltar la resignación, la obediencia y la aceptación del orden existente, termina sacralizando las estructuras de poder y presentando a Dios como aliado de quienes ejercen la dominación económica y política, de donde derivarían posteriormente concepciones como el derecho divino de los reyes, la desconfianza hacia la democracia y el rechazo del socialismo.

No obstante, Girardi (1971d) no se limita a exponer estas críticas, sino que muestra igualmente sus límites. Advierte que muchos pensadores ateos consideran insuficientes los esfuerzos del creyente por transformar la historia precisamente porque atribuyen a Dios el sentido último del progreso, del cambio y de la esperanza escatológica. Desde esta perspectiva, la construcción de una sociedad nueva parecería quedar subordinada a la acción divina, debilitando así el protagonismo histórico del ser humano. En ese contexto aparece también el concepto de inmadurez para describir la situación de quienes restringen el ejercicio pleno de la libertad

mediante condicionamientos de naturaleza religiosa. Para corrientes como el existencialismo de Sartre, una libertad sustentada en presupuestos de fe nunca alcanzaría una auténtica autonomía.

Finalmente, Girardi (1971d) vuelve sobre la diversidad de los ateísmos y sobre las consecuencias éticas derivadas de cada uno de ellos en relación con categorías como la esperanza, el futuro, la solidaridad y el compromiso histórico. Insiste en que no existe un único ateísmo, sino múltiples formas de increencia que responden a fundamentos filosóficos distintos. Por ello diferencia claramente el ateísmo marxista del nietzscheano. En el primero, la confianza en el porvenir y el optimismo histórico impulsan la construcción de una sociedad liberada de las estructuras capitalistas mediante el compromiso con el ideal del hombre nuevo. En cambio, en Nietzsche predomina una perspectiva marcada por el nihilismo, desde la cual el humanismo adquiere un significado radicalmente diferente y el cambio histórico deja de orientarse hacia un horizonte emancipador de carácter colectivo.

En el apartado Antinomias, Girardi (1971d) concluye su reflexión examinando la manera en que el ateísmo y el pensamiento cristiano dialogan y confrontan sus posiciones en torno a diversas categorías fundamentales, entre ellas persona e institución, clase e humanidad e individuo e historia. Estas tensiones constituyen, a su juicio, uno de los escenarios privilegiados para comprender las profundas diferencias antropológicas, éticas y políticas que caracterizan el diálogo entre creyentes y no creyentes en el pensamiento contemporáneo.

3.5. Diálogo entre creyentes y no creyentes: legado y proyección liberadora

Las principales consideraciones del último estudio de Giulio Girardi, expuestas en *El ateísmo contemporáneo* bajo el título *El problema de la libertad en el diálogo entre creyentes y no creyentes* (Girardi, 1973),

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



constituyen una de las aportaciones filosóficas más relevantes de toda la colección. Desde el propio título se advierte la centralidad de dos categorías fundamentales, la libertad y el diálogo, alrededor de las cuales se articula una reflexión orientada a superar la tradicional confrontación entre creyentes y no creyentes. Aunque el autor parte del reconocimiento de posiciones contrapuestas, su propósito consiste en explorar las posibilidades de encuentro a partir de un diálogo intelectual honesto y abierto (Girardi, 1973).

Girardi (1973) subraya, en primer lugar, el valor del diálogo cuando este se desarrolla desde el reconocimiento mutuo y la búsqueda sincera de la verdad. Al mismo tiempo, advierte que, tras el Concilio Vaticano II, comenzaron a manifestarse con mayor claridad profundas diferencias entre los propios católicos respecto al significado de la libertad y a la relación entre la fe y el mundo moderno. Paralelamente, reconoce la creciente autonomía de la esfera secular y el progresivo reconocimiento de la legitimidad de las realidades temporales, proceso que interpela a la experiencia religiosa y, al mismo tiempo, crea nuevas condiciones para el diálogo entre creyentes y no creyentes.

El autor introduce con notable sensibilidad la cuestión del significado del concepto de no creyente, evitando reducirlo a una simple negación de Dios. En este sentido, dirige su atención hacia los presupuestos epistemológicos del marxismo y a las razones filosóficas, científicas y técnicas que sustentan la cosmovisión de quienes no profesan una fe religiosa. No obstante, antes de abordar el diálogo entre ambas posiciones, considera imprescindible precisar el significado de la libertad, pues entiende que cualquier intercambio auténtico exige que los interlocutores compartan una comprensión suficientemente clara de los conceptos fundamentales sobre los cuales se desarrolla la discusión (Girardi, 1973).

El núcleo de la reflexión gira alrededor de la posibilidad de construir un espacio común entre cristianismo y marxismo donde puedan abandonarse prejuicios, interpretaciones erróneas, incomprensiones históricas y simplificaciones ideológicas. Girardi intenta mostrar que, pese a las profundas diferencias doctrinales, ambos horizontes de pensamiento pueden reconocer valores compartidos vinculados con la justicia, la dignidad humana, la superación de la pobreza y la transformación de las estructuras sociales. Desde esta perspectiva, el diálogo no supone renunciar a las propias convicciones, sino comprender de manera crítica el significado que categorías como Dios, comunismo, emancipación o revolución adquieren dentro de cada tradición intelectual (Girardi, 1973).

Al desarrollar esta perspectiva, Girardi (1973) reconoce igualmente el profundo proceso de emancipación que caracteriza a la modernidad. La autonomía alcanzada por la cultura, la ciencia, la política y las instituciones sociales modifica inevitablemente la relación entre el individuo, la Iglesia y la fe, generando nuevas formas de comprender la libertad y la responsabilidad personal. En este contexto adquiere pleno sentido su afirmación de que:

La libertad, mientras por una parte es condición de posibilidad de un diálogo entre creyentes y no creyentes, resulta ser, por otra, uno de sus temas centrales y una de las más fecundas perspectivas de síntesis. Y es que ella toca los aspectos axiológicos, gnoseológicos y ontológicos de la problemática: tiene un papel central en la orientación general de la moral, en los problemas de la sexualidad y del matrimonio, en la reflexión sobre la vida política, económica y social, especialmente en relación con los temas de la revolución, de la libertad religiosa y de la violencia, en el análisis del trabajo y de la técnica, así como en el de la responsabilidad moral de los ateos, en el problema del mal, en la concepción del

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





carácter histórico del hombre, de la verdad, de los valores, en el problema del conocimiento de Dios, de su afirmación o negación, en la caracterización de fenómenos sociales e individuales íntimamente vinculados con el ateísmo, como la secularización, con los múltiples movimientos de emancipación, con el proceso de maduración individual a nivel consciente e inconsciente, etc. (Girardi, 1973, p. 348).

A partir de esta concepción amplia de la libertad, la religión se ve interpelada por los nuevos lenguajes culturales, por el desarrollo de la sociedad secular, por las transformaciones derivadas del progreso científico y por las nuevas sensibilidades éticas propias de la modernidad. Girardi (1973) advierte que estos procesos no solo modifican la relación entre fe y ateísmo, sino que también repercuten profundamente en el interior de la propia Iglesia, donde emergen distintas interpretaciones acerca del significado de la libertad cristiana y de la misión eclesial en el mundo contemporáneo. La emancipación humana provoca, por tanto, controversias que trascienden el enfrentamiento entre creyentes y no creyentes para convertirse también en objeto de debate dentro de la comunidad eclesial.

Esta idea alcanza una de sus expresiones más significativas cuando el autor sostiene:

El tema de la libertad es, finalmente, de los que demuestran con toda claridad la convergencia de problemática existente entre el diálogo con el ateísmo y el diálogo dentro de la Iglesia. Porque uno de los aspectos más desconcertantes de la Iglesia posconciliar es su división interna. Su vida se ve turbada a todos los niveles por graves tensiones. Casi como norma general, tanto en el plano religioso como en el puramente profano, los católicos militan en frentes opuestos. Y las divergencias no son solo teóricas, sino que impregnan la vida personal y comunitaria. No se ciñen a cuestiones de detalle,

sino que ponen en discusión, de manera global, toda la vida cristiana, sacerdotal y religiosa. Ahora bien, en la raíz de esas divergencias existen, una vez más, diferentes concepciones de la libertad (Girardi, 1973, p. 349).

En consecuencia, Girardi (1973) concluye que la libertad constituye mucho más que un concepto filosófico o político. Se convierte en la categoría hermenéutica desde la cual comprender el diálogo entre creyentes y no creyentes, las transformaciones de la cultura contemporánea y las tensiones internas experimentadas por la Iglesia después del Concilio Vaticano II. La libertad deja de entenderse exclusivamente como una facultad individual para convertirse en una condición esencial del encuentro, de la responsabilidad histórica y del compromiso ético con la construcción de una sociedad más justa. Desde esta perspectiva, el diálogo no representa una simple estrategia de convivencia entre posiciones ideológicas diferentes, sino una exigencia inherente al reconocimiento de la dignidad humana y de la búsqueda compartida de la verdad, aun cuando los interlocutores partan de fundamentos filosóficos y religiosos distintos (Girardi, 1973).

Con distintos planos de análisis, axiológico, gnoseológico y ontológico, Girardi intenta esclarecer la relación entre cristianismo y libertad, teniendo siempre como horizonte el diálogo entre creyentes y no creyentes. Desde esta perspectiva, la libertad deja de ser una categoría exclusivamente ética para convertirse en un problema filosófico, antropológico y teológico que atraviesa las diversas formas de comprender la existencia humana.

La utilización de estos planos conceptuales pone de manifiesto la sólida formación filosófica del profesor salesiano y su experiencia como docente de Metafísica. En el plano axiológico examina la posibilidad de armonizar fidelidad y creación en el ejercicio de la

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





libertad. La primera remite a la permanencia de los valores y de las exigencias morales que la tradición cristiana reconoce como expresión de la voluntad divina; la segunda hace referencia a la capacidad creadora del sujeto para asumir responsablemente su propia existencia y responder, desde la libertad, a los desafíos de la historia. La verdadera libertad no consistiría, por tanto, en la simple obediencia ni en la absoluta autonomía, sino en la permanente tensión entre ambas dimensiones.

En el plano gnoseológico, Girardi profundiza en la relación entre libertad y verdad. Sin embargo, aclara que no se refiere a una verdad entendida en sentido abstracto o puramente especulativo, sino a una verdad comprometida con la existencia concreta del ser humano:

La verdad a la que aquí nos referimos no es la verdad en general, sino una verdad que es una interpretación de la existencia y de la historia y que implica un compromiso no solo personal sino comunitario. En cuanto expresión de un ideal e inspiración de una comunidad, esta verdad adquiere un carácter especial, que vamos a designar con el nombre de “sacro” (por tanto, aquí lo sagrado tiene una acepción más amplia que lo religioso) (Girardi, 1973, p. 351).

A partir de esta concepción, la verdad deja de constituir únicamente un problema intelectual para convertirse en una forma de compromiso histórico y comunitario. La fe cristiana no puede reducirse, por tanto, a la aceptación de un conjunto de proposiciones doctrinales, sino que exige una permanente encarnación en la realidad concreta de la existencia.

El plano ontológico introduce otra de las cuestiones centrales del estudio. Girardi examina la tensión existente entre la libertad humana y el plan salvífico de Dios, interrogándose acerca de cómo puede realizarse un auténtico cristianismo sin anular la autonomía de la

persona. Desde esta perspectiva interpreta también la comprensión que el pensamiento secular tiene de las realidades religiosas. A su juicio, existe una mayor honestidad intelectual cuando el individuo, creyente o no, permanece fiel a su propia conciencia que cuando acepta pasivamente decisiones impuestas por una autoridad externa. Sin embargo, advierte igualmente que el ejercicio de la libertad exige un permanente discernimiento sobre los condicionamientos psicológicos, sociales e ideológicos que intervienen en la formación de la voluntad y del juicio moral. No todo aquello que se presenta bajo el nombre de libertad constituye una auténtica experiencia liberadora.

En esta misma dirección introduce una de las preguntas más sugestivas del ensayo: libertad, ¿para qué? La interrogante, que inevitablemente recuerda el conocido escrito de Lenin, sirve a Girardi para mostrar que el problema no consiste únicamente en afirmar la libertad, sino en determinar cuál es su finalidad y cuáles son los valores que la orientan. Desde esta perspectiva se enfrentan dos modos diferentes de comprender la emancipación humana: uno sustentado en categorías propias del pensamiento secular y otro arraigado en la tradición cristiana. El objetivo del diálogo no consiste en ocultar esas diferencias, sino en depurar las interpretaciones históricas que han deformado ambas posiciones, reconociendo tanto los excesos del anticlericalismo como los errores cometidos por la propia Iglesia.

En este punto Girardi no evita una reflexión crítica sobre la historia del catolicismo. Reconoce que, durante largos períodos, determinadas estructuras eclesiales contribuyeron a legitimar relaciones de dominación y a limitar procesos de emancipación social. En este contexto aparecen con especial relevancia categorías como liberación y revolución, utilizadas todavía con prudencia en este estudio, pero que adquirirán un desarrollo mucho más amplio en sus obras posteriores. Textos como *El templo condena al Evangelio, Cuba*

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



después del derrumbe del comunismo y La túnica rasgada, reflejan la evolución de un pensamiento cada vez más comprometido con la dimensión histórica y liberadora del cristianismo.

Resulta igualmente interesante preguntarse cuál habría sido la valoración de Girardi ante fenómenos religiosos posteriores como los fundamentalismos, la espiritualidad New Age o el crecimiento de múltiples movimientos sectarios. Aunque estos procesos no forman parte del horizonte histórico en el que escribió *El ateísmo contemporáneo*, es razonable pensar que los habría interpretado críticamente, en la medida en que muchas de estas manifestaciones terminan subordinando la experiencia religiosa a dinámicas de poder, consumo o manipulación ideológica, alejándose del potencial emancipador que el autor reconocía en el mensaje evangélico.

La principal conclusión que se desprende del conjunto de los cuatro volúmenes coordinados por Girardi consiste en reconocer el extraordinario valor filosófico, teológico, cultural y sociológico de una obra que continúa siendo una referencia imprescindible para comprender el fenómeno del ateísmo contemporáneo. La diversidad de especialistas convocados, unida a la amplitud temática y al rigor analítico del propio Girardi, convierten esta colección en uno de los estudios más completos publicados durante la segunda mitad del siglo XX sobre las relaciones entre cristianismo, secularización y pensamiento ateo.

No resulta casual que muchas de las cuestiones desarrolladas en estos volúmenes tengan su origen inmediato en los debates suscitados por la constitución pastoral *Gaudium et spes*, especialmente en sus números 19 al 21, dedicados al problema del ateísmo. Desde esa experiencia conciliar, Girardi interpreta las profundas transformaciones culturales producidas por la modernidad, el marxismo y las ideologías seculares,

analizando las tensiones que estas suscitaron en el interior de la Iglesia y en el desarrollo del pensamiento teológico posterior. Sus reflexiones se insertan, además, en el amplio movimiento de diálogo entre cristianos y marxistas desarrollado durante la década de 1960, del cual fue uno de sus protagonistas más destacados.

Como ha señalado Philippe Chenaux, aquellos encuentros aspiraban a construir una aproximación doctrinal entre ambos humanismos:

Una convergencia doctrinal entre los dos humanismos. Experto en el concilio y consultor del Secretariado para los no creyentes, el padre Giulio Girardi se presentó como el principal teórico del lado católico, de esta convergencia basada sobre lo que él llamaba “una reinterpretación humanista del cristianismo y del marxismo” encaminada hacia “la elaboración de un proyecto histórico de orden profano” entre cristianos y marxistas. El religioso salesiano, nacido en El Cairo en 1926 de padre italiano y de madre siro-libanesa, pagó su compromiso militante con el socialismo con una serie de desgracias en los años siguientes: alejamiento del Ateneo Salesiano de Roma (1969), más tarde del Instituto Católico de París (1973), después del Centro Lumen Vitae de Bruselas (1974), y finalmente la exclusión de su orden y la suspensión *a divinis*. (Chenaux, 2012, p. 330).

Desde su progresivo distanciamiento de los principales centros académicos del catolicismo romano hasta su posterior compromiso con las comunidades populares latinoamericanas, el itinerario intelectual de Giulio Girardi estuvo marcado por una permanente fidelidad al diálogo entre fe, cultura y emancipación humana. En ese recorrido, *El ateísmo contemporáneo* constituye probablemente el momento de mayor madurez de su pensamiento y uno de los testimonios intelectuales más significativos del esfuerzo realizado

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



por el cristianismo posconciliar para comprender el fenómeno del ateísmo desde el diálogo antes que desde la condena.

Referencias

- Chenau, P. (2012). El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 21, 321-336. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3915380.pdf>
- Dalmau, J. (1968). Distensiones cristiano-marxistas. Edicusa.
- Girardi, G. (dir.). (1971a). *El ateísmo contemporáneo. Volumen I. Tomo I: El ateísmo en la vida y en la cultura contemporánea*. Ediciones Cristiandad.
- Girardi, G. (dir.). (1971b). *El ateísmo contemporáneo. Volumen I. Tomo II: El ateísmo en la vida y en la cultura contemporánea*. Ediciones Cristiandad.
- Girardi, G. (dir.). (1971c). *El ateísmo contemporáneo. Volumen II: El ateísmo en la filosofía contemporánea. Corrientes y pensadores*. Ediciones Cristiandad.
- Girardi, G. (dir.). (1971d). *El ateísmo contemporáneo. Volumen III: El ateísmo y los grandes problemas del hombre*. Ediciones Cristiandad.
- Girardi, G. (dir.). (1973). *El ateísmo contemporáneo. Volumen IV: El cristianismo frente al ateísmo*. Ediciones Cristiandad.
- Maritain, J. (1966). *Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Carlos Lohlé.



SEGUNDA SECCIÓN



Transformación filosófica y política del pensamiento de Girardi

La segunda sección examina uno de los momentos decisivos en la evolución intelectual de Giulio Girardi: el tránsito desde una reflexión predominantemente ontológica hacia una filosofía política orientada por la praxis histórica de la liberación. Este desplazamiento no representa una ruptura con su pensamiento anterior, sino una profundización que responde a las transformaciones culturales, sociales y eclesiales de la segunda mitad del siglo XX. En este contexto, la filosofía deja de ser un ejercicio exclusivamente especulativo para convertirse en una herramienta crítica destinada a interpretar y transformar las estructuras que generan exclusión, injusticia y dominación.

Los capítulos que conforman esta sección examinan los fundamentos filosóficos de este proceso y prestan especial atención al diálogo crítico y creativo que Girardi establece con el marxismo, concebido no como un sistema cerrado de pensamiento, sino como una perspectiva crítica abierta, orientada a la emancipación humana y a la transformación de la realidad. La reflexión sobre la alienación, la reinterpretación del materialismo histórico, la crítica al materialismo ontológico y la construcción de una teoría integral de la liberación muestran la capacidad del autor para integrar tradiciones intelectuales diversas sin renunciar a una identidad profundamente cristiana. De este modo, esta sección pone de manifiesto cómo el pensamiento de

Girardi se convierte en una propuesta filosófica original que articula fe, razón, política e historia en un horizonte común de transformación social.





04.

De la ontología a la filosofía política en el pensamiento de Giulio Girardi

Floralba del Rocío
Aguilar Gordón

DOI: <https://doi.org/10.64092/JJVL5633>

4.1. Contexto intelectual y trayectoria filosófica

La obra de Giulio Girardi (1926–2012) constituye uno de los itinerarios filosóficos más singulares del pensamiento contemporáneo latinoamericano y europeo en diálogo con las corrientes críticas de la modernidad. Su reflexión se sitúa en el cruce entre metafísica, filosofía de la religión, marxismo y filosofía política, desarrollando una reflexión que evoluciona progresivamente desde preocupaciones ontológicas hacia una filosofía política orientada a la liberación histórica de los pueblos.



Su pensamiento transita desde preocupaciones ontológicas hacia una filosofía política comprometida con procesos de liberación, especialmente en el contexto latinoamericano. Este desplazamiento implica una reorientación del pensamiento filosófico hacia la praxis histórica, donde la pregunta por el ser se transforma progresivamente en una pregunta por la justicia, la emancipación y la transformación social.

La evolución progresiva de su pensamiento hacia posiciones críticas lo llevaron a defender el diálogo entre cristianismo y marxismo, así como la necesidad de que la filosofía y la teología asumieran un compromiso explícito con los procesos históricos de emancipación social. Girardi se convierte así en una de las figuras más relevantes en el diálogo entre filosofía, teología y política, particularmente dentro de los debates que rodearon al Concilio Vaticano II. Su pensamiento se caracteriza por un intento constante de vincular la reflexión teórica con la responsabilidad histórica, haciendo de la filosofía una herramienta de crítica y de transformación.

El itinerario de Girardi refleja un fenómeno característico del pensamiento del siglo XX: la transformación de la filosofía desde una disciplina centrada en el análisis del ser hacia una reflexión crítica sobre las condiciones históricas de la existencia humana. Su obra se inserta dentro de un movimiento intelectual más amplio que incluye la teología de la liberación, el humanismo marxista y las filosofías críticas de la praxis.

Su itinerario intelectual refleja una evolución que caracteriza a buena parte del pensamiento filosófico del siglo XX: el desplazamiento desde una ontología centrada en el problema del ser hacia una reflexión crítica sobre las condiciones históricas de la existencia humana y las estructuras sociales que condicionan la realización de la dignidad humana. En este apartado se examina los fundamentos filosóficos de este tránsito, mostrando cómo la reflexión ontológica de

Girardi desemboca en una filosofía política centrada en la liberación humana.

El objetivo del presente capítulo consiste en analizar el tránsito conceptual del problema ontológico del ser al compromiso político con la liberación de los pueblos, estudia el paso de la ontología a la filosofía política, como un proceso de radicalización crítica del pensamiento filosófico. Este proceso se desarrolla a través de tres momentos fundamentales: la reflexión ontológica sobre el ser humano en el mundo moderno, el diálogo crítico entre cristianismo y marxismo, y la articulación de una filosofía política orientada a la liberación histórica de los pueblos. La filosofía de Girardi se transforma en una reflexión crítica sobre las condiciones históricas de la existencia humana.

Giulio Girardi se formó dentro de la tradición filosófica y teológica católica, especialmente en el ámbito salesiano. Su formación inicial estuvo marcada por el estudio de la filosofía clásica y la metafísica, así como por el diálogo con las corrientes filosóficas modernas.

Sus primeros trabajos filosóficos se inscriben en el ámbito de la metafísica clásica y el pensamiento tomista, como lo muestra su obra *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino* (Girardi, 1954), dedicada al estudio del concepto de causalidad ejemplar en Tomás de Aquino. Esta etapa refleja una preocupación fundamental por la estructura ontológica de la realidad, característica de la tradición metafísica cristiana. En continuidad con esta línea de investigación, Girardi publicó posteriormente obras como *Ontologia* (Girardi, 1962) y *Theologia naturalis* (1962), en las que aborda el problema del ser y su relación entre razón filosófica y experiencia religiosa. En esta etapa, su reflexión se inscribe dentro de la tradición metafísica cristiana, pero ya muestra una apertura hacia el diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





El contexto histórico del siglo XX obligaba a replantear el papel de la filosofía. Las guerras mundiales, el surgimiento de nuevas ideologías políticas y la crisis de las estructuras tradicionales de sentido transformaron profundamente la reflexión filosófica. En este escenario, Girardi comenzó a interesarse por el fenómeno del ateísmo contemporáneo y por el diálogo entre cristianismo y marxismo. Este interés lo llevó a participar activamente en los debates del Concilio Vaticano II, donde la Iglesia buscaba repensar su relación con la modernidad. De este modo, su trayectoria intelectual refleja una evolución significativa desde una metafísica del ser hacia una filosofía crítica de la historia.

Durante estos años, su reflexión se desarrolla en diálogo con el pensamiento contemporáneo, particularmente con el existencialismo, la fenomenología y las corrientes críticas de la filosofía moderna. La pregunta central gira en torno a la condición humana en un mundo secularizado, marcado por el auge del ateísmo filosófico y por la crisis de las estructuras tradicionales de sentido.

Este contexto intelectual llevó a Girardi a interesarse por el fenómeno del ateísmo moderno, entendido no simplemente como una negación de Dios, sino como una expresión histórica de la búsqueda humana de autonomía. En este sentido, su reflexión se aproxima a las preocupaciones expresadas en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, donde se afirma que el ateísmo contemporáneo debe ser analizado en relación con las condiciones sociales y culturales de la modernidad.

Es necesario tener presente que durante los años cincuenta y sesenta se desempeñó como profesor de filosofía en instituciones eclesiásticas, participando activamente en los debates intelectuales que surgieron alrededor del Concilio Vaticano II (1962–1965). Este período fue decisivo para su evolución intelectual, ya que le permitió confrontar la tradición teológica con los

desafíos del mundo contemporáneo: el secularismo, el marxismo, las luchas sociales y la cuestión del ateísmo moderno.

En este contexto, Girardi comenzó a desarrollar una reflexión crítica sobre la relación entre cristianismo, ateísmo y compromiso histórico, especialmente en diálogo con el pensamiento marxista. Sus obras iniciales buscan comprender el significado filosófico del ateísmo contemporáneo y su relación con las estructuras sociales.

La trayectoria intelectual de Girardi adquirió una nueva orientación cuando entró en contacto con las realidades sociales y políticas de América Latina, donde encontró un terreno fértil para replantear el papel de la filosofía en los procesos de liberación. Desde entonces, su pensamiento se orientó hacia la filosofía política, la crítica del capitalismo y la reflexión sobre la emancipación de los pueblos.

4.2. Fundamentos teóricos del pensamiento filosófico y político de Giulio Girardi

El pensamiento filosófico y político de Giulio Girardi se sitúa en la intersección entre diversas tradiciones intelectuales que marcaron profundamente el pensamiento del siglo XX: la metafísica cristiana, el marxismo humanista, la teología de la liberación y las corrientes críticas de la filosofía latinoamericana. Su reflexión se caracteriza por un proceso de transformación conceptual que parte de una preocupación ontológica por el ser humano y culmina en una filosofía política orientada a la liberación histórica de los pueblos.

Girardi se inscribe dentro de una tradición filosófica que busca articular reflexión teórica y compromiso histórico. Su obra representa un esfuerzo por repensar el papel de la filosofía y del cristianismo en un mundo marcado por profundas desigualdades sociales, conflictos ideológicos y procesos de emancipación

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



política. En este sentido, sus fundamentos teóricos se configuran a partir de un diálogo crítico entre diversas corrientes filosóficas y teológicas que comparten una preocupación central: la dignidad humana y su realización histórica.

A continuación, se analizan las principales bases teóricas que estructuran su pensamiento.

a) La tradición metafísica cristiana y el humanismo tomista

Uno de los primeros fundamentos teóricos del pensamiento de Girardi (1954) se encuentra en la tradición de la metafísica cristiana, especialmente en el pensamiento de Tomás de Aquino. Su formación filosófica inicial estuvo profundamente marcada por el estudio del tomismo, como se evidencia en su obra temprana *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino*.

El tomismo concibe la filosofía como una búsqueda racional del fundamento último del ser. En esta tradición, el ser humano es comprendido como una realidad dotada de racionalidad y libertad, orientada hacia la realización de su plenitud en relación con el bien común y la verdad. La dignidad humana se fundamenta en la naturaleza racional del ser humano y en su capacidad de autodeterminación moral (Aquinas, 2002). Esta concepción ontológica permite comprender al ser humano como sujeto de historia y como agente responsable de la construcción del orden social. Esta concepción ontológica del ser humano constituye uno de los pilares iniciales del pensamiento de Girardi.

El humanismo tomista subraya la dignidad de la persona humana como fundamento de la ética y de la organización social. Según Tomás de Aquino, el ser humano posee una dignidad intrínseca en virtud de su racionalidad y de su capacidad de orientar su acción hacia el bien común (Aquinas, 2002).



Aunque Girardi posteriormente desarrollará una crítica de ciertas formas institucionales del cristianismo, su pensamiento conserva esta intuición fundamental: la dignidad humana constituye el principio normativo, el criterio ético desde el cual deben evaluarse las estructuras sociales y políticas.

En este sentido, la metafísica cristiana y particularmente el pensamiento de Tomás de Aquino proporciona a Girardi un marco ontológico que le permite concebir la historia humana como un espacio de realización de la libertad y de la justicia.

Por consiguiente, la ontología personalista de raíz tomista se convierte en uno de los primeros fundamentos del pensamiento de Girardi. La formación filosófica inicial de Girardi se desarrolló dentro del marco del tomismo, lo que influyó profundamente en su comprensión de la realidad y de la persona humana.

b) La crítica marxista de la sociedad y el humanismo marxista

Otro de los pilares fundamentales del pensamiento de Girardi es el diálogo con el marxismo humanista. A diferencia de las interpretaciones tradicionales que consideraban el marxismo como una ideología incompatible con el cristianismo, Girardi sostiene que ambas tradiciones pueden converger en la lucha por la liberación humana.

El marxismo ofrece herramientas analíticas para comprender las estructuras económicas y sociales que producen desigualdad y alienación. Karl Marx desarrolló una crítica profunda del sistema capitalista moderno, mostrando cómo las relaciones de producción pueden generar formas de explotación que afectan la dignidad humana.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx describe el fenómeno de la alienación como una situación en la que el trabajador pierde el control

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





sobre su actividad y sobre los productos de su trabajo. En esta situación, el ser humano se ve reducido a un instrumento dentro del sistema económico (Marx, 2005).

Girardi retoma esta crítica y la integra dentro de su reflexión filosófica para analizar las estructuras sociales que generan desigualdad y exclusión. Para él, el marxismo no debe entenderse únicamente como una teoría económica o política, sino también como una crítica humanista de las estructuras sociales que niegan la dignidad humana.

Girardi (1966, p. 45), en su obra *Marxismo y cristianismo* sostiene que el marxismo puede contribuir a una comprensión más profunda de las injusticias estructurales que caracterizan a la sociedad moderna. Girardi no adopta el marxismo de manera acrítica. Su proyecto consiste en establecer un diálogo entre cristianismo y marxismo orientado hacia la construcción de una sociedad más justa. Este diálogo con el marxismo permite a Girardi reinterpretar el cristianismo desde una perspectiva histórica y social. La fe cristiana, en su interpretación, no puede separarse de la lucha por la justicia social.

c) La esperanza utópica en Ernst Bloch

Otro referente teórico importante en el pensamiento de Girardi es la filosofía de la esperanza desarrollada por Ernst Bloch. Bloch (2004) concibe la historia humana como un proceso abierto hacia el futuro, marcado por la aspiración a una sociedad más justa. En *El principio esperanza*, Bloch sostiene que la esperanza constituye una fuerza transformadora que impulsa a los seres humanos a luchar por la realización de un mundo mejor. Esta concepción de la esperanza histórica influye en la perspectiva de Girardi, quien interpreta la lucha por la justicia social como una expresión de la esperanza humana en la posibilidad de transformar la realidad histórica.

d) La ética de la alteridad en Emmanuel Levinas

El pensamiento de Girardi también puede ponerse en diálogo con la ética de la alteridad desarrollada por Emmanuel Levinas. Levinas (1991) sostiene que la ética surge del encuentro con el rostro del otro, que interpela al sujeto y lo llama a asumir una responsabilidad infinita. Esta perspectiva permite fundamentar filosóficamente la opción por los pobres que caracteriza al pensamiento de Girardi. La responsabilidad ética frente al otro se convierte en un principio fundamental para orientar la acción política.

e) La teoría de la hegemonía en Antonio Gramsci

La reflexión política de Girardi también se nutre del pensamiento de Antonio Gramsci. Gramsci (2009) desarrolló una teoría de la hegemonía que explica cómo las estructuras de poder se mantienen no solo mediante la coerción, sino también mediante la producción de consenso cultural. Esta perspectiva permite comprender la importancia de la dimensión cultural en los procesos de transformación social. Para Girardi, la lucha por la justicia social no puede limitarse a la esfera económica o política; implica también una transformación de las estructuras culturales y simbólicas de la sociedad.

f) La teoría crítica y la emancipación en Herbert Marcuse

La teoría crítica desarrollada por la Escuela de Frankfurt constituye otro referente importante para comprender el pensamiento de Girardi. Marcuse (1968) analizó las formas de dominación presentes en las sociedades industriales avanzadas, mostrando cómo el sistema capitalista produce nuevas formas de control social. Marcuse (1968) sostiene que la emancipación humana requiere una transformación profunda de las estructuras sociales y culturales que limitan la libertad.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Esta perspectiva coincide con la concepción de Girardi según la cual la filosofía debe contribuir a la liberación de los seres humanos de las estructuras de dominación.

g) Teología crítica y reinterpretación liberadora del cristianismo

Un tercer fundamento teórico del pensamiento de Girardi se encuentra en la teología de la liberación, corriente teológica surgida en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX.

La teología de la liberación propone interpretar el mensaje cristiano desde la perspectiva de los pobres y de los pueblos oprimidos. Para Gutiérrez (1971), uno de sus principales representantes, la teología debe entenderse como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” (p. 45). Esta concepción implica interpretar el mensaje cristiano desde las luchas históricas, de la experiencia histórica de los pobres y de los pueblos oprimidos, conlleva comprender que la fe cristiana no puede limitarse a una dimensión espiritual individual, sino que debe asumir una responsabilidad histórica frente a las condiciones sociales que generan pobreza y exclusión.

Girardi comparte con esta perspectiva y admite que el cristianismo posee una dimensión liberadora que se manifiesta en la defensa de la dignidad humana, en el compromiso con la justicia social y con la transformación de las estructuras sociales injustas. La teología crítica permite reinterpretar el mensaje cristiano como un proyecto histórico orientado hacia la construcción de una sociedad más justa.

Es así como la teología de la liberación proporciona a Girardi un marco conceptual que le permite articular su reflexión filosófica con los procesos históricos de emancipación social. Es preciso recalcar que la quinta dimensión de la arquitectura conceptual de Girardi es la teología crítica. Su reflexión filosófica se desarrolla en diálogo permanente con la tradición cristiana.



Girardi propone una reinterpretación crítica del cristianismo desde la perspectiva de la liberación. En este punto, su pensamiento converge con la teología de la liberación desarrollada en América Latina

h) La filosofía latinoamericana de la liberación

La filosofía de la liberación desarrollada en América Latina constituye otro referente fundamental para comprender el pensamiento de Girardi.

El pensamiento de Girardi también se nutre del diálogo con la filosofía latinoamericana de la liberación, desarrollada por autores como Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría y Franz Hinkelammert. Esta corriente filosófica surge como una crítica de la tradición filosófica eurocéntrica y propone repensar la filosofía desde la experiencia histórica de los pueblos oprimidos.

Dussel (1977) sostiene que la filosofía debe partir de la experiencia de las víctimas de la historia, establece que: “la filosofía de la liberación parte del rostro del oprimido”. Esta perspectiva implica una inversión metodológica de la filosofía que debe orientarse hacia el análisis crítico de las estructuras de dominación presentes en la historia. La reflexión filosófica ya no parte de abstracciones universales, sino de la realidad concreta de la injusticia histórica.

Ignacio Ellacuría (1991) desarrolla una concepción similar cuando afirma que la filosofía debe “hacerse cargo de la realidad histórica” (Ellacuría, 1991, p. 14). Para Ellacuría, la filosofía tiene la responsabilidad de analizar críticamente las estructuras sociales que producen opresión.

La crítica de la racionalidad económica en Hinkelammert (1991) coincide con la preocupación de Girardi por las consecuencias sociales del capitalismo global. Hinkelammert (1991) realiza una crítica del sistema económico capitalista desde la perspectiva de la defensa de la vida humana, asevera que la

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





racionalidad económica moderna tiende a subordinar la vida humana a la lógica del mercado. En su obra *Crítica de la razón utópica* sostiene que las estructuras económicas pueden convertirse en sistemas de dominación que subordinan la vida humana a la lógica del mercado (Hinkelammert, 1991).

El diálogo con estas corrientes permite a Girardi situar su pensamiento dentro de un horizonte filosófico más amplio orientado hacia la liberación de los pueblos.

i) La pedagogía crítica y la formación de la conciencia histórica

El pensamiento de Girardi encuentra afinidades con la pedagogía crítica desarrollada por Paulo Freire en donde radica otro fundamento importante de su pensamiento político. Freire (1970) sostiene que la educación debe contribuir a la formación de una conciencia crítica que permita transformar la realidad social y propicie a los pueblos los insumos necesarios para comprender las estructuras de dominación que afectan su vida, ya que a su decir: “Nadie libera a nadie, nadie se libera solo: los hombres se liberan en comunión”. Así mismo, en *Pedagogía del oprimido*, Freire (1970) asevera que “la liberación es una praxis: la acción y reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo” (p. 61). Esta concepción de la educación como praxis liberadora coincide con la perspectiva de Girardi, quien considera que la transformación social y cultural requieren un proceso profundo de concientización. La filosofía, la teología y la educación se articulan como dimensiones complementarias de un mismo proceso de emancipación histórica.

4.3. El diálogo con el marxismo y la crítica de la alienación

En su primera etapa, Girardi se inscribe dentro de la tradición filosófica que reflexiona sobre el problema del ser y la existencia humana. A decir de Aguilar (2019), la ontología se presenta como un mecanismo

para la interpretación del sentido y del significado del ser humano, aspecto que refuerza la función hermenéutica de la ontología antes del giro hacia la filosofía política. Su trabajo se sitúa en diálogo con corrientes como el existencialismo, la fenomenología y la metafísica cristiana.

En esta fase, la ontología no aparece como una disciplina abstracta, sino como una reflexión sobre la condición humana en el mundo contemporáneo, remite a la existencia concreta e histórica del sujeto, aspecto que también atraviesa la evolución intelectual de Girardi. La reflexión ontológica de Girardi parte de la comprensión del ser humano como sujeto histórico, antes de orientarse hacia la praxis política, esto en palabras de Aguilar (2019) implica comprender al ser humano como un sujeto en su ser y en su estar en el mundo, de hecho, el ser mismo del lenguaje en la educación se encuentra estrechamente vinculado al ser y al existir del ser humano. La pregunta fundamental gira en torno a la relación entre ser, libertad y sentido, especialmente frente al fenómeno del ateísmo moderno.

Girardi sostiene que el ateísmo no puede entenderse únicamente como una negación de Dios, sino como una expresión histórica de la búsqueda humana de autonomía y libertad. Desde esta perspectiva, el ateísmo moderno revela una tensión entre las estructuras religiosas tradicionales y las aspiraciones emancipadoras de la modernidad.

Por ello, su reflexión ontológica intenta comprender el significado profundo de esta ruptura. Para Girardi, la filosofía debe analizar el ateísmo no solo como un problema teológico, sino como un síntoma de las transformaciones históricas y culturales de la sociedad moderna. Este enfoque abre la posibilidad de un diálogo entre cristianismo y pensamiento crítico, que posteriormente se convertirá en uno de los rasgos centrales de su filosofía.



El diálogo entre cristianismo y marxismo

Uno de los aportes más significativos de Girardi (1966) es su intento de establecer un diálogo filosófico entre el cristianismo y el marxismo. Esta propuesta aparece de manera explícita en su obra: *Marxismo y cristianismo*, donde argumenta que ambas tradiciones comparten una preocupación fundamental por la dignidad humana y por la superación de las estructuras de opresión.

Según Girardi (1966, p. 45), la relación entre estas dos tradiciones no debe entenderse como una confrontación ideológica absoluta, sino como una posibilidad de cooperación histórica en la lucha por la liberación de los pueblos, de modo que “cristianos y marxistas se encuentran hoy en la lucha por la liberación del hombre; esta convergencia histórica exige un diálogo crítico entre ambas tradiciones”. En este sentido, cristianos y marxistas pueden encontrarse en la lucha por la liberación del hombre cuando ambos reconocen que la injusticia social constituye una negación de la dignidad humana. Este planteamiento se inscribe dentro de un contexto histórico marcado por el surgimiento de movimientos sociales que buscaban superar las estructuras de desigualdad generadas por el capitalismo.

Girardi (1968, p. 45) está convencido de que: “el cristiano que toma en serio el mensaje evangélico no puede permanecer neutral frente a la injusticia social”. Esta afirmación refleja una reinterpretación del cristianismo desde la perspectiva de la praxis histórica. Para Girardi (1968, p. 45) el mensaje cristiano no puede reducirse a una dimensión espiritual o individual; implica necesariamente una responsabilidad histórica frente a las condiciones de vida de los seres humanos.

Esta perspectiva se aproxima a la concepción desarrollada posteriormente por la teología de la liberación. Gutiérrez (1971) define la teología como



“reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” (p.13). Girardi comparte esta concepción y sostiene que la filosofía y la teología deben contribuir a la transformación de las estructuras sociales injustas.

Esta perspectiva se articula con la crítica marxista de la alienación. En este escenario, Girardi sostiene que el marxismo ofrece herramientas analíticas valiosas para comprender los procesos de alienación y explotación presentes en la sociedad moderna. La noción de alienación, desarrollada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, describe la situación en la que el ser humano pierde el control sobre su propia actividad y sobre los productos de su trabajo. En estos Manuscritos, Marx (2005, p. 23) considera que “el trabajador se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce”. Girardi retoma esta crítica para demostrar que la alienación no es únicamente un fenómeno económico, sino también cultural, político y espiritual. Las estructuras sociales pueden generar formas de dominación que afectan la conciencia, la identidad y la libertad de las personas.

- **El diálogo con el marxismo y la crítica de la alienación**

El encuentro con el pensamiento marxista representa un momento decisivo en la evolución de Girardi. A diferencia de muchas posiciones eclesásticas de su época, Girardi no consideró el marxismo simplemente como una ideología adversaria, sino como una tradición crítica que podía contribuir a la comprensión de la realidad social.

Desde su perspectiva, el marxismo ofrece herramientas fundamentales para analizar los procesos de alienación, explotación y desigualdad presentes en las sociedades modernas. Sin embargo, Girardi no adopta una postura acrítica frente a esta tradición. Su proyecto consiste en establecer un diálogo entre

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





el marxismo y el cristianismo, buscando puntos de convergencia en la lucha por la dignidad humana.

Este diálogo se centra especialmente en la crítica de la alienación. Para Girardi, la alienación no es solo un fenómeno económico, sino también cultural y espiritual. Las estructuras sociales pueden producir formas de dominación que afectan la conciencia, la libertad y la identidad de las personas.

De este modo, la filosofía adquiere una función crítica: revelar las estructuras que perpetúan la injusticia y abrir horizontes para su transformación.

4.4. Ontología, ateísmo y filosofía de la liberación

En su etapa inicial, Girardi (1966, p. 45) aborda el problema del ateísmo desde una perspectiva filosófica que combina la reflexión ontológica con el análisis histórico. En su obra *Marxismo y cristianismo* sostiene que el ateísmo contemporáneo no puede interpretarse únicamente como una negación teórica de Dios, sino como una reacción histórica frente a determinadas formas de religión que han perdido su capacidad liberadora. En este sentido afirma que el problema del ateísmo no es meramente teórico; está vinculado con la situación histórica en la que los seres humanos luchan por la libertad y la dignidad.

Asimismo, considera que el ateísmo contemporáneo debe comprenderse dentro del contexto de la lucha humana por la autonomía y la libertad. En este sentido afirma que “la negación de Dios no tiene para el marxista el mismo significado que para el creyente; puede expresar aspiraciones humanas que el creyente mismo debería reconocer” (Girardi, 1968, p. 45). Esta afirmación muestra la intención de Girardi de superar la oposición simplista entre fe y ateísmo. Para él, el ateísmo moderno expresa a menudo una protesta contra las estructuras religiosas que han legitimado situaciones de injusticia.

Para Girardi (1968, p. 45) el ateísmo revela una tensión entre las aspiraciones emancipadoras de la humanidad y ciertas formas de religión que han sido utilizadas para justificar estructuras de dominación. Esta interpretación encuentra resonancia en la crítica formulada por Marx (2005, p. 23) en su texto Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, donde afirma que “la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo”.

El fenómeno del ateísmo moderno ocupa un lugar central en esta reflexión. Para Girardi, el ateísmo no puede interpretarse simplemente como una negación de Dios, sino como una expresión histórica vinculada a las condiciones sociales y culturales de la modernidad.

Girardi interpreta esta crítica no como una negación definitiva ni como un rechazo absoluto del cristianismo, sino como un desafío para recuperar su dimensión histórica y liberadora, para repensar su significado histórico. Según su interpretación, el cristianismo puede recuperar su dimensión liberadora si se compromete con la transformación de las estructuras injustas de la sociedad.

- **Del problema del ser a la cuestión de la liberación**

La evolución del pensamiento de Girardi conduce progresivamente hacia una reinterpretación política de la filosofía. El problema ontológico del ser humano se transforma en una pregunta sobre las condiciones históricas que hacen posible su realización.

En este sentido, Girardi (1971b) sostiene que el cristianismo no puede limitarse a una reflexión espiritual desligada de la realidad social. En su obra *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe* refiere que “la fe cristiana solo puede comprenderse





plenamente cuando se sitúa en la lucha histórica por la liberación del hombre”.

Esta perspectiva se vincula con el surgimiento de la teología de la liberación, particularmente con las reflexiones de autores como Gutiérrez (1971), quien afirma que “la teología es reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe”.

Girardi comparte esta concepción y sostiene que la filosofía debe participar activamente en los procesos históricos que buscan superar la injusticia social. El pensamiento filosófico deja de ser un ejercicio puramente especulativo para convertirse en una filosofía de la praxis.

• El giro hacia la filosofía política de la liberación

La evolución del pensamiento de Girardi conduce progresivamente hacia una filosofía política centrada en la liberación. Este giro se vincula con su experiencia en América Latina y con el surgimiento de la teología de la liberación, que buscaba interpretar el mensaje cristiano desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos.

En este contexto, Girardi sostiene que la filosofía no puede limitarse a la contemplación del ser, sino que debe comprometerse con la transformación histórica de la sociedad. La pregunta ontológica por el ser se convierte entonces en una pregunta política: ¿qué significa ser humano en una sociedad marcada por la injusticia?

Para Girardi, la respuesta a esta pregunta implica reconocer que la dignidad humana solo puede realizarse plenamente en condiciones de libertad, igualdad y participación democrática. Por ello, la filosofía debe contribuir a la construcción de proyectos sociales que promuevan la emancipación de los pueblos.

Este enfoque se articula con la idea de una filosofía de la praxis, en la cual el pensamiento no se separa de la acción histórica. La reflexión filosófica debe acompañar los procesos sociales que buscan superar la opresión y construir nuevas formas de convivencia. La evolución del pensamiento de Girardi conduce progresivamente hacia una reinterpretación política de la filosofía. La pregunta ontológica por el ser humano se transforma en una reflexión sobre las condiciones históricas que hacen posible su realización.

Este proceso se intensifica a partir de su contacto con América Latina, donde Girardi encontró una realidad marcada por profundas desigualdades sociales y por la emergencia de movimientos populares que buscaban transformar estas condiciones.

En este contexto, Girardi (1971a) plantea en Amor cristiano y lucha de clases que “convertirse a Dios quiere decir convertirse a los pobres y comprometerse en su liberación” (p. 82). Esta afirmación muestra cómo su reflexión ontológica desemboca en una ética de la liberación.

4.5. Diálogo con el contexto latinoamericano

La proyección del pensamiento de Girardi (1971b) hacia el contexto latinoamericano constituye una de las expresiones más significativas de la evolución de su filosofía. El tránsito desde una reflexión centrada en la ontología y la existencia humana hacia una filosofía comprometida con la historia encuentra en América Latina un espacio privilegiado de diálogo, donde convergen la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, la pedagogía crítica y las corrientes de pensamiento orientadas a la transformación social.

En este escenario, Girardi (1971b) profundiza su crítica de las estructuras de dominación y reafirma la necesidad de comprender la filosofía como una praxis

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





histórica vinculada a la justicia, la dignidad humana y la emancipación de los pueblos. Los apartados siguientes examinan las principales dimensiones de este diálogo, abordando sus afinidades con la filosofía latinoamericana, la concepción de la praxis histórica, la política de liberación, la crítica al sistema capitalista, la educación como espacio de conciencia crítica y el compromiso ético e histórico que caracteriza su propuesta filosófica.

a) La filosofía latinoamericana

El pensamiento de Girardi (1971b) encuentra profundas afinidades con la filosofía latinoamericana de la liberación. En diálogo con la teología de la liberación y con las filosofías críticas latinoamericanas, Girardi propone una visión de la filosofía como praxis transformadora orientada a la construcción de una sociedad más justa. De este modo, el tránsito de la ontología a la filosofía política en su pensamiento no constituye una ruptura, sino una profundización del problema filosófico fundamental: la búsqueda de la dignidad humana en la historia.

Autores como Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert y Paulo Freire desarrollaron perspectivas filosóficas que situaban la reflexión teórica en relación directa con las luchas históricas de los pueblos oprimidos.

Para Dussel (1977), la filosofía de la liberación encuentra su punto de partida en la exterioridad del Otro y, particularmente, en el rostro y la corporalidad del pobre y del oprimido, cuya palabra constituye el punto de partida de un pensar filosófico orientado a la liberación (p. 86).

Por su parte, Ellacuría (1991), sostiene que la filosofía tiene como objeto adecuado la realidad histórica, entendida como la realidad por antonomasia; por ello, el filosofar implica hacerse cargo de la realidad y asumir críticamente las posibilidades de

transformación inscritas en ella (p. 473). La filosofía debe asumir una función crítica frente a la realidad histórica, debe hacerse cargo de la realidad histórica.

Así mismo Hinkelammert (1991) subraya la necesidad de cuestionar las estructuras económicas que sacrifican la vida humana en nombre del mercado. En su obra *Crítica de la razón utópica* advierte que los sistemas económicos pueden convertirse en estructuras de muerte cuando subordinan la vida humana a la lógica del capital. Estas perspectivas permiten situar el pensamiento de Girardi dentro de un horizonte más amplio: el de las filosofías críticas de la liberación desarrolladas en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. Desde esta perspectiva, la filosofía no puede limitarse a interpretar la realidad. Debe contribuir activamente a su transformación histórica.

b) La praxis histórica y transformación social

La historia se convierte en un espacio de transformación y la tercera dimensión de la arquitectura conceptual de Girardi es la praxis histórica que constituye uno de los conceptos fundamentales que atraviesan el pensamiento político de Girardi. Este concepto expresa la idea de que la historia humana no es simplemente un proceso determinado por fuerzas impersonales, sino un ámbito de acción en el que los seres humanos pueden intervenir para transformar las condiciones de su existencia.

En este punto, el pensamiento de Girardi se aproxima a la concepción marxista de la praxis. Marx sostiene que los seres humanos no son simplemente espectadores de la historia, sino agentes capaces de transformarla mediante su acción colectiva. Girardi retoma esta idea y la integra dentro de su reflexión filosófica. Para él, la historia no es un proceso determinista, sino un espacio abierto en el que los seres humanos pueden intervenir para construir condiciones de vida más justas. La praxis histórica constituye, por tanto, el

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



ámbito en el que se realiza la responsabilidad ética frente a la injusticia.

En este sentido, la filosofía no debe limitarse a interpretar la realidad, sino que debe contribuir a su transformación. Esta idea recuerda la conocida tesis de Marx (1973), según la cual “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (p. 11). Girardi retoma esta idea dentro de una perspectiva cristiana. Para él, la transformación de la historia no constituye simplemente una tarea política, sino también una dimensión del compromiso ético y espiritual. La ética de la responsabilidad conduce necesariamente a una reflexión sobre la acción humana en la historia.

La praxis histórica se convierte así en el lugar donde se realiza la vocación humana hacia la libertad y la justicia. En este sentido, la filosofía política debe orientarse hacia la comprensión de los procesos históricos que permiten la emancipación de los pueblos.

Esta concepción de la praxis histórica se encuentra en estrecha relación con el pensamiento de Ellacuría (1991), quien desarrolló una filosofía centrada en la idea de realidad histórica entendida como el lugar donde se manifiestan tanto las estructuras de opresión como las posibilidades de liberación. Desde esta perspectiva, la praxis histórica no se limita a la acción política, sino que incluye todas aquellas formas de acción orientadas a transformar las estructuras que generan desigualdad y exclusión. Conforme a Ellacuría (1991) “la filosofía debe asumir la tarea de iluminar la realidad histórica para contribuir a su transformación liberadora” (Ellacuría, 1991, p. 44). La realidad histórica constituye el ámbito donde se manifiestan las estructuras de injusticia, pero también donde pueden surgir procesos de liberación. Esta perspectiva coincide con la concepción de Girardi (1971b) según



la cual la filosofía debe asumir una responsabilidad histórica frente a los procesos sociales.

En diálogo con la teología de la liberación y con las filosofías críticas latinoamericanas, Girardi propone una visión de la filosofía como praxis transformadora orientada a la construcción de una sociedad más justa.

De este modo, el paso de la ontología a la filosofía política en su pensamiento no constituye una ruptura, sino una profundización del problema filosófico fundamental: la búsqueda de la dignidad humana en la historia.

c) Política de liberación y transformación de las estructuras de poder

La cuarta dimensión de la arquitectura conceptual de Girardi corresponde a la política de liberación. La praxis histórica conduce inevitablemente a la reflexión sobre las estructuras de poder que organizan la sociedad.

En este nivel, el pensamiento de Girardi se articula con la crítica marxista del capitalismo y con la filosofía latinoamericana de la liberación. La política de liberación implica analizar críticamente las estructuras económicas, sociales y culturales que producen opresión. Esta perspectiva coincide con la reflexión de Dussel (1977), quien sostiene que la filosofía de la liberación debe orientarse hacia la crítica de las estructuras de dominación presentes en la historia.

Asimismo, la teoría de la hegemonía desarrollada por Gramsci permite comprender cómo el poder se mantiene no solo mediante la coerción, sino también mediante la producción de consenso cultural. Desde esta perspectiva, la política de liberación no se limita a la transformación de las estructuras económicas; implica también una transformación cultural. Girardi (1971b) sostiene que la lucha por la justicia social

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





requiere la construcción de nuevas formas de conciencia colectiva capaces de cuestionar las estructuras de dominación.

d) Economía y crítica del sistema capitalista

Otro aspecto central del pensamiento político de Girardi (1971b) es su crítica al sistema económico capitalista. Influido por el análisis marxista de la economía política, Girardi sostiene que el capitalismo produce formas estructurales de desigualdad que afectan profundamente la dignidad humana. Esta crítica se articula con las reflexiones desarrolladas por Hinkelammert (1991) en el ámbito de la economía crítica latinoamericana, sostiene que el capitalismo moderno tiende a subordinar la vida humana a la lógica del mercado.

De acuerdo con Hinkelammert (1991) “la racionalidad del mercado puede convertirse en una racionalidad de muerte cuando sacrifica la vida humana en nombre de la eficiencia económica” (p. 57). Esta crítica revela una dimensión ética fundamental del pensamiento político latinoamericano: la defensa de la vida humana frente a las estructuras económicas que la amenazan. Girardi comparte esta preocupación y sostiene que la filosofía política debe analizar críticamente las estructuras económicas que producen exclusión social.

e) Educación, conciencia crítica y liberación

El pensamiento de Girardi (1971b) también encuentra afinidades con la pedagogía crítica desarrollada por Freire (1970) para quien la educación constituye un espacio fundamental para la construcción de la conciencia crítica necesaria para la transformación social. En *Pedagogía del oprimido*, Freire (1970) establece que “la liberación es una praxis: la acción y reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo” (p. 79).

Esta concepción de la educación como praxis liberadora coincide con la perspectiva de Girardi, quien considera que la transformación social requiere una profunda transformación cultural. La conciencia crítica permite a los pueblos comprender las estructuras de dominación que afectan su vida y organizarse colectivamente para transformarlas. La filosofía, la teología y la educación se articulan como dimensiones complementarias de un mismo proceso de liberación histórica.

f) Filosofía política y compromiso histórico

El tránsito del pensamiento de Giulio Girardi desde la ontología hacia la filosofía política encuentra su expresión más clara cuando su reflexión comienza a centrarse en la praxis histórica de los pueblos. Este giro no implica una renuncia a la dimensión ontológica del pensamiento filosófico, sino una reinterpretación de la pregunta por el ser humano en términos históricos y sociales.

Para Girardi la ontología no puede comprenderse al margen de las condiciones concretas en las que se desarrolla la existencia humana. El ser humano no existe en abstracto, sino dentro de estructuras históricas determinadas que pueden favorecer o impedir su desarrollo integral. La reflexión ontológica debe abrirse necesariamente hacia una crítica de las estructuras sociales que producen desigualdad, exclusión y alienación.

Esta perspectiva se desarrolla particularmente en las obras que Girardi publicó a partir de la década de 1970, cuando su pensamiento se orienta hacia el análisis de los procesos políticos latinoamericanos. En este contexto, Girardi se involucró activamente en el movimiento: “Cristianos por el Socialismo”; surgido en América Latina a comienzos de la década de 1970 como un intento de articular la fe cristiana con los movimientos de transformación social. Este movimiento representaba una respuesta al contexto político de la

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



época, caracterizado por la creciente polarización ideológica entre capitalismo y socialismo. Frente a esta polarización, Girardi defendía la posibilidad de un diálogo crítico entre cristianismo y marxismo orientado hacia la construcción de sociedades más justas.

En este sentido, Girardi (1971b) sostiene que la fe cristiana no puede limitarse a una dimensión espiritual individual, sino que debe asumir una responsabilidad histórica frente a las estructuras de injusticia social, considera que: “la fe cristiana implica una opción histórica por los pobres y por su liberación; no puede reducirse a una experiencia puramente interior”. Esta afirmación refleja una reinterpretación del cristianismo desde la perspectiva de la praxis histórica. Para Girardi, el mensaje evangélico contiene una dimensión profundamente política, en la medida en que proclama la dignidad de todos los seres humanos y denuncia las estructuras que producen opresión.

En este punto, el pensamiento de Girardi (1971b) converge con las reflexiones de la teología de la liberación. Gutiérrez (1971) sostiene que el compromiso cristiano con los pobres implica una crítica de las estructuras sociales que generan pobreza, argumenta que “la pobreza no es simplemente una situación individual, sino el resultado de estructuras sociales injustas” (p. 171). Esta perspectiva permitió a Girardi reinterpretar la filosofía política como una dimensión necesaria de la reflexión cristiana sobre la historia.

Uno de los rasgos más característicos del pensamiento de Girardi es su insistencia en el compromiso ético de la filosofía. Para él, el filósofo no puede permanecer neutral frente a las injusticias del mundo. La filosofía tiene la responsabilidad de denunciar las estructuras de dominación y de apoyar las luchas por la justicia social. Esta posición se inspira tanto en la tradición profética del cristianismo como en la crítica social del marxismo.

En este sentido, Girardi propone una filosofía que se sitúe del lado de los pueblos oprimidos, especialmente en contextos marcados por la pobreza, el colonialismo y la dependencia económica. El compromiso histórico del filósofo implica participar en los debates públicos, contribuir a la formación de una conciencia crítica y promover la construcción de sociedades más justas.

El giro hacia la filosofía política se consolida cuando Girardi orienta su reflexión hacia la praxis histórica de los pueblos y cuando se involucra en los debates latinoamericanos sobre la relación entre cristianismo y socialismo. Su pensamiento se centra entonces en el análisis de los movimientos sociales latinoamericanos y en la relación entre cristianismo y procesos revolucionarios. Participó activamente en el movimiento: “Cristianos por el Socialismo” (década de 1970) en el contexto de las transformaciones políticas de América Latina. En obras posteriores, Girardi reflexiona sobre experiencias políticas como la revolución sandinista en Nicaragua, interpretándola como un ejemplo de convergencia entre compromiso cristiano y transformación social.

En este marco, Girardi (1971, 1994) desarrolló una concepción de la filosofía política centrada en el compromiso histórico con los pueblos oprimidos. Según su perspectiva, la filosofía no puede mantenerse neutral frente a las estructuras de dominación. Como afirma en uno de sus textos sobre América Latina: “los excluidos serán los protagonistas de la nueva historia” (Girardi, 1994).

Esta idea refleja una profunda afinidad con las filosofías de la liberación latinoamericanas, especialmente con el pensamiento de Dussel (1977), quien sostiene que la filosofía debe partir de la experiencia histórica de las víctimas de la modernidad. Según Dussel (1977) “la filosofía de la liberación comienza desde la exterioridad del oprimido”. En esta perspectiva, la filosofía política no se limita al análisis de las instituciones, sino que se

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





orienta hacia la transformación de las estructuras que producen exclusión y desigualdad.

g) Ética, responsabilidad frente al otro y opción por los pobres

La segunda dimensión de la arquitectura conceptual de Girardi corresponde a la ética. La ontología personalista conduce necesariamente a una reflexión sobre las responsabilidades que derivan de la dignidad humana.

En este contexto, Girardi desarrolla una ética que puede describirse como ética de la responsabilidad histórica. La dignidad humana no es únicamente un principio abstracto; implica una responsabilidad frente a las condiciones concretas en las que viven los seres humanos.

Esta ética se expresa en la opción por los pobres, que constituye uno de los principios centrales del pensamiento de Girardi y de la teología de la liberación. Según esta perspectiva, la ética cristiana exige un compromiso activo con aquellos que sufren las consecuencias de las estructuras sociales injustas.

La influencia de Emmanuel Levinas resulta particularmente relevante en este punto. Levinas sostiene que la ética surge del encuentro con el rostro del otro, que interpela al sujeto y lo llama a asumir una responsabilidad infinita.

Desde esta perspectiva, la ética no se fundamenta únicamente en normas abstractas, sino en la relación concreta con el otro. Girardi incorpora esta intuición dentro de su reflexión filosófica, interpretando la responsabilidad ética como un compromiso histórico con los pueblos oprimidos.

4.6. Actualidad y proyección del pensamiento de Girardi

A pesar de que el pensamiento de Giulio Girardi se desarrolló en el contexto de los debates políticos y

teológicos de la segunda mitad del siglo XX, muchas de sus reflexiones conservan una notable actualidad, anticipan discusiones sobre el papel de la religión en la esfera pública, el diálogo entre tradiciones culturales y la necesidad de construir proyectos políticos orientados a la justicia social. Así mismo, las desigualdades globales, las desigualdades sociales, las crisis económicas, los conflictos políticos contemporáneos y los desafíos ecológicos plantean nuevamente la necesidad de una filosofía que articule reflexión crítica y compromiso social, muestran que las preguntas planteadas por Girardi siguen siendo relevantes.

La propuesta de Girardi invita a repensar el papel de la filosofía como una herramienta crítica para comprender y transformar la realidad actual. Su propuesta de un diálogo entre tradiciones filosóficas y políticas diferentes, como el cristianismo y el marxismo, puede interpretarse como un llamado a construir nuevos horizontes de pensamiento capaces de enfrentar los desafíos del mundo contemporáneo.

Su itinerario intelectual muestra que el pensamiento filosófico puede evolucionar desde una reflexión ontológica hacia una filosofía política comprometida con la transformación del mundo. Este tránsito no supone abandonar la ontología, sino reinterpretarla desde la perspectiva de la praxis histórica. En última instancia, la pregunta por el ser se revela inseparable de la pregunta por la justicia.

El pensamiento de Girardi también invita a reconsiderar el papel de la filosofía en un mundo marcado por profundas desigualdades. En un contexto global caracterizado por crisis económicas, conflictos políticos y desafíos ecológicos, la propuesta de Girardi de una filosofía comprometida con la liberación humana adquiere una nueva actualidad.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



• Modelo teórico integrador en Girardi

Las cinco dimensiones analizadas: ontología, ética, praxis histórica, política de liberación y teología crítica, no constituyen elementos aislados, sino componentes de un mismo sistema conceptual.

La ontología establece el fundamento antropológico del pensamiento de Girardi. La ética define la responsabilidad que deriva de la dignidad humana. La praxis histórica constituye el espacio donde se realiza esta responsabilidad. La política de liberación analiza las estructuras de poder que deben transformarse. Finalmente, la teología crítica ofrece una reinterpretación del cristianismo que legitima el compromiso con la justicia social.

Este modelo teórico puede representarse como un proceso dinámico en el que cada dimensión conduce a la siguiente: Ontología → Ética → Praxis histórica → Política de liberación → Teología crítica

Este proceso refleja la transformación del pensamiento filosófico desde una reflexión sobre el ser hacia una reflexión sobre la liberación histórica.

La arquitectura conceptual del pensamiento de Giulio Girardi permite comprender su obra como un proyecto filosófico orientado hacia la articulación entre reflexión teórica y transformación histórica. Los fundamentos teóricos del pensamiento de Girardi pueden comprenderse a partir de la convergencia de diversas corrientes filosóficas y teológicas que comparten una preocupación central: la dignidad humana y su realización histórica. Su pensamiento integra diversas tradiciones filosóficas y elementos de la metafísica cristiana, el marxismo humanista, las filosofías críticas latinoamericanas y la teología de la liberación, configurando un modelo teórico que concibe la filosofía como praxis emancipadora. Su proyecto filosófico se orienta hacia una reinterpretación del cristianismo y de la filosofía desde la perspectiva de la liberación histórica de los pueblos.



Estas corrientes configuran un pensamiento filosófico comprometido con la transformación de la realidad histórica. El pensamiento de Girardi representa, así, un intento de articular ontología, ética y política dentro de un proyecto filosófico orientado hacia la liberación humana.

Este modelo resulta especialmente relevante en el contexto contemporáneo, donde las desigualdades sociales y las crisis globales exigen nuevas formas de pensamiento capaces de articular reflexión filosófica, responsabilidad ética y compromiso político.

Los fundamentos teóricos del pensamiento filosófico y político de Giulio Girardi se configuran a partir del diálogo entre diversas tradiciones intelectuales que comparten una preocupación central por la dignidad humana y la justicia social.

La metafísica cristiana proporciona el marco ontológico inicial desde el cual Girardi concibe la dignidad humana como fundamento ético. El marxismo humanista aporta herramientas críticas para analizar las estructuras sociales de dominación que producen desigualdad y alienación.

La filosofía de la esperanza, la ética de la alteridad y la teoría crítica enriquecen su reflexión sobre la emancipación humana. La teología y la filosofía de la liberación latinoamericanas permiten reinterpretar la filosofía desde la perspectiva de los pueblos oprimidos. La pedagogía crítica subraya la importancia de la formación de la conciencia histórica para la transformación social. El resultado es un pensamiento filosófico comprometido con la transformación de la realidad histórica.

El itinerario filosófico de Giulio Girardi ilustra un proceso de transformación intelectual que conduce desde la reflexión ontológica hacia una filosofía política orientada a la liberación histórica. El pensamiento de Giulio Girardi representa un ejemplo significativo de la transformación de la filosofía en el siglo XX y





su proyección al siglo XXI. Su trayectoria intelectual muestra cómo la reflexión ontológica puede abrirse hacia una filosofía política orientada a la liberación.

En diálogo con el marxismo, la teología de la liberación y la filosofía latinoamericana, Girardi propone una concepción de la filosofía como praxis transformadora, esta concepción reconoce que el pensamiento filosófico no puede permanecer indiferente frente a las injusticias del mundo, sino que debe contribuir a la construcción de una sociedad más justa y humana. De este modo, el pensamiento de Giulio Girardi puede interpretarse como una invitación a repensar el papel de la filosofía en la historia: no como un saber abstracto desligado de la realidad, sino como una práctica crítica orientada y comprometida con la liberación de los pueblos.

Al integrar elementos del cristianismo, el marxismo y la filosofía crítica, Girardi construye un proyecto filosófico que busca comprender y transformar la realidad histórica. Su obra recuerda que la filosofía no solo debe interpretar el mundo, sino también contribuir a su transformación.

Girardi reinterpreta la ontología desde la perspectiva de la praxis, abre un espacio en donde la pregunta por el ser se convierte en una pregunta por la dignidad humana y por las condiciones sociales que hacen posible su realización.

En este sentido, el tránsito de la ontología a la filosofía política en el pensamiento de Girardi no es simplemente un cambio temático, sino la expresión de una convicción fundamental: la filosofía alcanza su pleno sentido cuando se compromete con la dignidad y la liberación de los seres humanos.

Girardi muestra que la filosofía alcanza su sentido pleno cuando se compromete con la construcción de un mundo más justo, en este sentido, el pensamiento de Girardi constituye un puente entre metafísica, crítica social y filosofía política, ofreciendo una visión en la

que la reflexión filosófica y el compromiso histórico se articulan inseparablemente.

Conforme a Aguilar (2019), la ontología se presenta como un mecanismo para la interpretación del sentido y del significado del ser humano, es el punto de partida para comprender al ser humano, aspecto que permite enlazar con la idea de Girardi para quien la comprensión ontológica se proyecta hacia la responsabilidad ética, la praxis histórica y, finalmente, la filosofía política de la liberación.

Referencias

- Aguilar Gordón, F. (2019). *Editorial: Ontología del lenguaje en la educación. Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, (27), 41–48. <https://doi.org/10.17163/soph.n27>
- Aquinas, T. (2002). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Trotta.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Edicol.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Girardi, G. (1954). *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino*. SEI.
- Girardi, G. (1962). *Ontologia*. SEI.
- Girardi, G. (1966). *Marxismo e cristianesimo*. Cittadella.
- Girardi, G. (1968). *Marxism and Christianity*. Macmillan.
- Girardi, G. (1971a). *Amor cristiano y lucha de clases*. Sígueme.



- Girardi, G. (1971b). *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*. Cittadella.
- Gramsci, A. (2009). *Cuadernos de la cárcel*. Era.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación*. CEP.
- Hinkelammert, F. (1991). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Levinas, E. (1991). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Marx, K. (2005). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Alianza.
- Marx, K. (1973). *Tesis sobre Feuerbach* (Obra original publicada en 1845). Editorial Progreso.





05.

Marxismo y cristianismo en Giulio Girardi

José Luis Guzón Nestar

DOI: <https://doi.org/10.64092/LMOR6672>

5.1. La opción por el marxismo como teoría de la liberación

Ante el marxismo, los cristianos hemos mantenido diversas actitudes: actitud de rechazo o polémica, propia del cristianismo dominante; actitud de diálogo, propia de los años del Concilio Vaticano II; o bien actitud de asimilación o integración, propia de los cristianos marxistas.

Dentro de esta última actitud revolucionaria se dan distintas posturas. Hay quienes asumen el marxismo como instrumento de análisis y de lucha política, prescindiendo de su dimensión filosófica, es decir, de su visión del mundo. Estos cristianos no aplican el análisis marxista a la religión cristiana, pues creen que la



fe se situaría en un plano diferente del compromiso revolucionario. Girardi asume el marxismo como teoría científica y distingue rigurosamente lo que considera, en el nivel filosófico, sus “implicaciones efectivas” de los “desarrollos autónomos” que la filosofía marxista ha adoptado a lo largo de la historia, pero que pueden deslindarse del análisis científico. Naturalmente, asumirá las primeras, pero no los segundos, como veremos.

Para exponer los rasgos fundamentales del marxismo de Girardi, conviene precisar primero qué criterios lo guían en la elaboración de su postura marxista. Pero antes urge contestar esta pregunta: ¿por qué elegir el marxismo?

La opción fundamental mediante la cual el hombre va definiendo el sentido de su vida es “la aceptación o el rechazo del sistema”. Muchos cristianos llegan hoy al convencimiento de que la fe cristiana es incompatible con el sistema capitalista en el que viven, porque en él no es realizable objetivamente la liberación humana (Girardi, 1974a).

Entonces surge la cuestión vital: ¿qué hacer? ¿Optar por el marxismo? La experiencia de muchos países marxistas revela que ese socialismo no constituye una alternativa válida a la sociedad capitalista. En efecto, los regímenes inspirados en el marxismo están marcados con frecuencia por relaciones de dominación y, por tanto, clasistas. Además, el propio marxismo aparece ante muchos sociólogos como una teoría desfasada y acientífica: “ideología de dominación puesta al servicio de nuevos poderes establecidos” (Girardi, 1974a; Girardi, 1977b). Esto conduce a muchos cristianos a buscar una teoría intermedia, una tercera vía entre el capitalismo-liberalismo y el socialismo. Tal vía sería específicamente cristiana (Girardi, 1976).

Pero cada vez son más los cristianos revolucionarios que, buscando una alternativa al sistema capitalista, encuentran todas las “terceras vías”, en su experiencia

concreta, como nuevas formas de asimilación a la dinámica objetiva del sistema capitalista. Para ellos, la única salida posible, la única alternativa válida, está en el marxismo. Han vivido en su propia carne la injusticia o se han solidarizado con la explotación que sufren los pobres y las clases trabajadoras (Girardi, 1977a). Su compromiso quiso ser eficaz: se hicieron marxistas. Su empeño revolucionario les exige vitalmente una teoría revolucionaria: “Es en este punto donde los cristianos se encuentran con el marxismo” (Girardi, 1974a, p. 326).

Es que, a pesar de sus límites, de sus errores, de sus contradicciones, de sus fracasos, el marxismo aparece como la teoría más apta para esclarecer la acción revolucionaria, proporcionándole instrumentos de análisis, orientaciones estratégicas, perspectivas movilizadoras (Girardi, 1976).

Las razones decisivas para elegir el marxismo están en la misma práctica revolucionaria. El marxismo, como teoría de la práctica revolucionaria, ofrece instrumentos privilegiados para analizar la cultura dominante y para elaborar una alternativa.

Asumir el marxismo como instrumento de análisis y de transformación social no implica admitir acríticamente cualquier tipo de marxismo. Entonces, ¿qué tipo de marxismo teórico-práctico asumir desde el compromiso revolucionario? ¿Qué criterios seguir en la elección de un marxismo capaz de ser asumido desde la fe cristiana?

La reflexión de Giulio Girardi sobre la relación entre cristianismo y marxismo no se limita a justificar la posibilidad de un diálogo entre ambas tradiciones, sino que busca establecer los criterios que permitan asumir críticamente el marxismo desde un compromiso revolucionario y creyente. Para el autor, la cuestión no consiste en aceptar o rechazar el marxismo en bloque, sino en discernir qué forma de marxismo resulta coherente con un proyecto de liberación integral.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Este discernimiento no puede apoyarse en criterios externos, como una supuesta neutralidad de la fe, sino en la propia dinámica interna del marxismo, entendido como una teoría inseparable de la praxis histórica. A partir de esta premisa, Girardi desarrolla una concepción del marxismo caracterizada por su dimensión crítica, creadora y abierta a la revisión permanente, en la que la práctica revolucionaria constituye el fundamento decisivo para evaluar su validez teórica y su capacidad transformadora. Los principales criterios propuestos por el autor se exponen a continuación.

- **No la fe, sino criterios internos al mismo marxismo**

El cristianismo progresista sostiene, por boca de sus teólogos, que la fe cristiana es la “instancia crítica” que ilumina la elección entre los diferentes sistemas filosóficos, políticos y económicos. La fe, autónoma en relación con las opciones temporales, mantiene, según ellos, una “distancia crítica” (reserva escatológica) que le permite juzgar todos los proyectos del hombre, de la sociedad y de la cultura. Así, la fe pura, una fe desligada de cualquier ideología, puede juzgarlas a todas. Según esto, la fe tendría que decirnos qué tipo de marxismo podríamos aceptar y cuál habría que rechazar (Girardi, 1977).

Ahora bien, la fe no existe abstractamente, sino concretada en épocas históricas y grupos sociales determinados, en el interior de sus sistemas sociales, políticos, culturales y, en general, contorneada por sus sistemas de pensamiento y de lenguaje. Una fe situada por encima de los sistemas culturales y políticos, con capacidad de juzgarlos, es ilusoria. Lo espiritual no es totalmente autónomo y neutral, sino que está ya penetrado de opciones políticas y antropológicas concretas. No hay fe que no implique, aunque sea indirecta e inconscientemente, un proyecto de hombre y de sociedad (Girardi, 1977a).

Según esto, sería ilusorio querer servirse de la fe como criterio de discernimiento político. Sin haber criticado antes “la fe”, que está formulada y vivida según los esquemas mentales de la cultura dominante, nuestros criterios no serían los de la pura fe, que no existe, sino los de la cultura dominante (Girardi, 1977a).

Este criterio conduciría a la deformación del marxismo, es decir, a asumir un marxismo sin fuerza subversiva y revolucionaria. Los criterios válidos para elegir el tipo de marxismo no habrán de venir de fuera: han de ser criterios internos al mismo marxismo:

- **No el Marx histórico ni la ortodoxia marxista, sino la práctica actual de los militantes**

El criterio interno al marxismo, sin más precisiones, es vago, genérico. Hay muchos marxismos. Entonces, ¿habría que restringirse a ser fieles al Marx histórico? No. Multitud de corrientes de pensamiento marxista se remiten al mismo Marx. Incluso, conocer claramente en qué se han desviado los discípulos del maestro no ayudaría mucho. Podrían haberse separado del maestro con razón.

Un marxismo para nuestro tiempo supone conocer bien a Marx y, al mismo tiempo, cierta autonomía con respecto al mismo Marx, del cual hay que reconocer los errores, las lagunas y las contradicciones.

La ortodoxia marxista, basada en la autoridad de un maestro, por ejemplo, Lenin, de una tradición o un partido, no es criterio válido. La autoridad no es criterio de verdad. La búsqueda actual del marxismo que sea teoría de la práctica revolucionaria ha de hacerse lanzándose a la misma práctica y, desde allí, “asumir personal y colectivamente la responsabilidad de justificar sus elecciones”, aportando la propia experiencia (Girardi, 1977a).

El “fundamento”, el “núcleo” y el “criterio” de la elección del marxismo es la misma práctica militante, que, a su vez, nos da el rasgo fundamental de la teoría: ser la

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





teoría de la práctica revolucionaria: “La relación entre teoría-praxis es, pues, la que representa el centro de perspectiva del marxismo” (Girardi, 1976, p. 4).

Esta práctica no es puramente individual ni teórica (la de los intelectuales de izquierda), sino social: “es la práctica de una clase en sus sectores más conscientes”, práctica inscrita en un análisis y dentro de un proyecto global revolucionario (Girardi, 1976).

Por ser teoría de la revolución, el marxismo no puede ser fiel a sí mismo sin confrontarse con la práctica de los “militantes en su conjunto. Como teoría científica, verificará y renovará sus tesis en función de los nuevos datos de las ciencias humanas y de la acción” (Girardi, 1974a, p. 342).

• **Marxismo crítico**

Esta visión dinámica del marxismo logrará una aproximación histórica a Marx y a la tradición marxista que no sea mera “reconstrucción erudita”, sino una reactualización (Girardi, 1976). Con esto se descartan las lecturas “filosóficas” o “científicas” del marxismo (Girardi, 1969).

La caracterización del marxismo por la práctica revolucionaria es fundamental, pero todavía insuficiente y ambigua. Es necesario especificar el tipo de marxismo con la praxis concreta. Y esto nos remite a las estrategias revolucionarias, que tendrán así una importancia teórica decisiva (Girardi, 1976).

Las estrategias dicen relación esencial no solo a los objetivos inmediatos. También al proyecto de hombre y de sociedad. Es decir, toda estrategia revolucionaria supone un concepto determinado de revolución, con sus objetivos bien definidos. Como esto vamos a desarrollarlo en la tercera parte de nuestro trabajo, nos remitimos allí para la exposición de las estrategias.

Es conveniente precisar, antes de exponer el contenido del marxismo girardiano, el sentido del mismo. El

marxismo asumido por Girardi no es un marxismo mutilado, pero sí un marxismo de vanguardia que él mismo califica de “crítico”, “discriminatorio” y “creador”, situado en una perspectiva más amplia que le da un nuevo sentido: la liberación global.

- **Marxismo discriminatorio y creador**

Como consecuencia, es un marxismo “discriminatorio”. Escoge entre los distintos marxismos. Somete a examen personal y a análisis crítico toda la historia del marxismo, escogiendo lo que cree más conveniente, de acuerdo con los criterios antes expuestos.

Este marxismo, considerado como “pensamiento dinámico”, capaz de “someterse a discusión y de renovarse constantemente”, es profundamente creador: no se anquilosa, sino que se va enriqueciendo día a día con las aportaciones de la experiencia de los militantes. En resumen, el marxismo asumido por Girardi es “cierto tipo” de materialismo histórico, como elemento o “componente fundamental de una teoría más global de la liberación” (Girardi, 1974a, p. 342).

5.2. El materialismo histórico en la reinterpretación de Girardi

Girardi viene a definir su materialismo histórico así: “Una teoría científica, marcada por una toma de partido clasista, socialista, revolucionaria, que tiene implicaciones filosóficas y culturales, y que no implica el materialismo ontológico” (Girardi, 1976, p. 19).

Para interpretar la historia, sobre todo la cultura, con la finalidad de transformarla, es necesaria una teoría que unifique la realidad social según sus elementos más significativos, la interprete, habiendo lanzado a la realidad las cuestiones o preguntas más importantes, y facilite su transformación, descubriendo dónde hay que intervenir para actuar eficazmente. En esto consiste el materialismo histórico como teoría científica.





Ahora bien, los datos se unifican “en última instancia” sobre el plano económico; con más precisión, sobre el modo de producción (Girardi, 1976); y, dentro de él, sobre las relaciones de producción.

Girardi sitúa las relaciones de producción, claramente conflictivas en la sociedad capitalista (lucha de clases), en la perspectiva de las relaciones de poder. Desplaza así el centro del análisis de la producción al poder (Girardi, 1976; Girardi, 1977b, 1977c). Y dentro del materialismo histórico concibe las relaciones base-superestructura no de una manera determinista y mecánica sino dialéctica. Vamos a detenernos brevemente en cada uno de estos aspectos.

- **Preeminencia de las relaciones de producción sobre las fuerzas de producción**

Girardi (1976) formula su tesis así: “la determinación en última instancia se da por las relaciones de producción” (p. 20). La originalidad de la tesis de Girardi hay que valorarla por relación a Marx y a las tesis tradicionales marxistas. En Marx es claro que entre las “relaciones de producción” y las “fuerzas productivas” hay una doble relación de “correspondencia” y de “no correspondencia” (Harnecker, 1976).

1°. Relación de “correspondencia”, en cuanto que fuerzas productivas y relaciones de producción se influyen mutuamente. Esto impide que las relaciones de producción sean “simple efecto de las fuerzas productivas” (Harnecker, 1976, p. 67). Marx no determina ulteriormente la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción (Guichard, 1975). Es la II Internacional quien afirma que son las fuerzas productivas las que “determinan en última instancia las relaciones de producción” (Girardi, 1976, p. 20).

Harnecker (1976) precisa en qué sentido hay que entender la “última instancia”: ante todo significa “descartar el determinismo mecanicista” (según

el cual el desarrollo de las fuerzas productivas determinaría espontáneamente las nuevas relaciones de producción y también las relaciones socialistas). Y, además, significa “indicar los límites materiales dentro de los cuales pueden establecerse determinadas relaciones de producción” (p. 68). Es decir, ni esperar que las condiciones de producción estén totalmente maduras ni implantar las relaciones socialistas de producción por decreto político sin tener en cuenta las fuerzas productivas.

Girardi (1976) trastueca los términos de la relación “fuerzas productivas”-“relaciones de producción”. Admite, eso sí, el mutuo condicionamiento: “El estado de las fuerzas productivas condiciona de una manera decisiva las relaciones de producción; pero no las determina adecuadamente” (p. 20).

Pero invierte el sentido de la determinación en “última instancia”: “Sino al contrario, en la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, son las relaciones de producción las que juegan el papel determinante en última instancia” (Girardi, 1976, pp. 20–21).

• Relación de “no correspondencia”

Es el desfase o desarrollo desigual que sufren las relaciones de producción respecto a las fuerzas productivas. Estas tienen un desarrollo constante, con posibles períodos de estancamiento. Las relaciones de producción tienden a retrasarse y a frenar el desarrollo de las fuerzas productivas (Harnecker, 1976). Esta contradicción económica engendra una contradicción social: una clase interesada en mantener el sistema social vigente opuesta a otra interesada en el cambio (Wetter, 1971).

Para Girardi esta tesis significa que las decisiones se toman a nivel de naturaleza de los instrumentos de producción y no a nivel de las relaciones entre los hombres. Así, en el fondo, se cae en el error que se





quería evitar: el determinismo mecanicista; pensar que las relaciones socialistas vendrán cuando los medios de producción y el avance de la técnica imposibiliten las relaciones clasistas.

Por lo tanto, el socialismo solo sería posible y necesario en un capitalismo avanzado. La conclusión práctica según esa hipótesis sería: luchar por el desarrollo del capitalismo para posibilitar la llegada del socialismo. Así, el materialismo histórico, en franca coincidencia con la tecnocracia, deja de ser revolucionario (Girardi, 1976).

Esta conclusión denuncia la falsedad de lo presupuesto: que la técnica, y la ciencia en que se apoya, sea neutral. Girardi (1976) sostendrá repetidamente que no existe tal neutralidad, porque las relaciones de producción imprimen su forma a los medios de producción. La técnica actual, modelada a partir de las exigencias de productividad y mediante relaciones de producción autoritarias, impone tal organización del trabajo (piénsese en la producción en cadena) que hace muy difícil salir del autoritarismo.

La tesis tradicional del marxismo que pone la determinación en última instancia en las fuerzas productivas es, pues, solidaria con cierta forma de concebir la revolución. La revolución propuesta por Girardi (1977a, 1977b) como transformación radical de las estructuras sociales y mentales (a nivel consciente e inconsciente) exige, entre otras cosas, una renovación de la tecnología, no solo en sus finalidades, sino en sus mismos contenidos.

- **Preeminencia de las relaciones de poder sobre las relaciones de producción**

Esta tesis, muy original y fecunda científicamente, es formulada así por Girardi (1976): “las relaciones de producción piden ser analizadas en tanto que relaciones de poder” (p. 22). La razón es sencilla:

en el interior de las relaciones de explotación hay un problema específico de las relaciones de poder. Este problema del poder abarca más que el simple nivel económico: alcanza a otros niveles de la superestructura (educación, cultura, salud, ejército, sexualidad, etc.).

Este desplazamiento del acento (del “tener” al “poder”) inserta al materialismo histórico en una perspectiva más amplia, más global: las relaciones de dominación. Pero no se reniega del materialismo histórico, ya que la dominación económica sigue considerándose como la fundamental, aunque no sea la única (Girardi, 1976).

Con esta tesis, Girardi (1976) pretende recoger la mejor aportación de la tradición anarquista y de las corrientes libertarias. Marx fue tan intransigente con el anarquismo porque este movimiento no captaba las razones económicas de la historia ni se organizaba eficazmente. Por otra parte, las revoluciones socialistas que no fueron sensibles a esta perspectiva del poder han intentado inútilmente conseguir nuevas relaciones sociales con las nacionalizaciones y la abolición de la propiedad privada.

Por eso, “reconocer la centralidad del problema del poder es también aplicar el análisis de clase a los países socialistas, para descubrir las relaciones de dominación económicas, políticas y culturales”. Este “desplazamiento del acento hacia el problema del poder” lo juzga Girardi (1976, 1977a) como “un progreso de la reflexión marxista”, porque unifica los problemas y permite actuar eficazmente.

- **Rechazo de la concepción mecanicista del materialismo histórico**

Se trata del duro y complicado problema para el marxismo de las relaciones entre la base económica y la superestructura. La tesis girardiana dice así: “La determinación de la estructura social por la economía

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





debe entenderse en un sentido dialéctico y no mecánico” (Girardi, 1976, p. 21).

Esta tesis tiene un enunciado genérico que puede dar lugar a confusión. En efecto, ya Engels decía que las relaciones entre base y superestructura necesitaban entenderse dialécticamente (Guichard, 1975, p. 333). Girardi, apartándose de Engels, basa su interpretación dialéctica en la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas. Aquí el contenido de la relación dialéctica base-superestructura es, pues, distinto. Girardi explicita su tesis en tres proposiciones que concretizan su contenido. Las vamos a exponer y a comentar brevemente.

1ª Proposición:

De acuerdo con Girardi (1976), “la economía es fundamental, pero no suficiente, para explicar la evolución de las esferas políticas y culturales. Estas no son, pues, un simple reflejo, sino que, dotadas de una dinámica relativamente autónoma, tienen su propia historia. Reaccionan, a su vez, sobre la esfera económica e influyen en su orientación” (p. 21).

Lo más importante de Girardi respecto a las clásicas tesis marxistas no es el afirmar que las esferas políticas y culturales no se reducen a “simple reflejo” de la economía, sino la afirmación de su “autonomía relativa” (Harnecker, 1976).

2ª Proposición

Las distintas esferas de la sociedad no tienen solamente entre ellas interacciones, sino interpenetraciones. En particular la política y la cultura no pueden ser consideradas únicamente como esferas exteriores a la economía: son constitutivas de ella. Las relaciones de producción no son solamente el fundamento de las relaciones políticas, sino que son políticas ellas mismas. La producción no es solamente el fundamento de la vida cultural: es un punto esencial de ella (Girardi, 1976).

Ante todo, se supera la simple “interacción” de las esferas, para afirmar su “interpenetración”. Esta aportación de Girardi es muy importante, pues está en el centro de la problemática actual (y de siempre) del marxismo (Althusser, 1970; Harnecker, 1976). En esta interpenetración de esferas, la economía no solo interviene en las superestructuras como su fundamento básico, sino como su constitutivo esencial. Es decir, la política y la cultura están constituidas esencialmente por su dimensión económica.

3ª Proposición

Para Girardi (1976) la concepción del materialismo histórico integra relaciones entre diferentes esferas. Reconoce así las diferencias esenciales que marcan esas relaciones en las diferentes etapas en la historia: en particular en la sociedad capitalista, en la sociedad sin clases, en la transición revolucionaria de una sociedad a la otra.

Girardi sigue la interpretación marxista de la historia en su versión clásica. Con la perspectiva dinámica de las diferentes etapas de la historia, se opone a la interpretación economicista. Esta veía en el desarrollo histórico un proceso continuo y uniforme en que cada etapa engendraba espontáneamente la siguiente, sin saltos cualitativos, a partir del desarrollo de las fuerzas productivas (Harnecker, 1976; Rodríguez de Yurre, 1976).

Girardi (1976) concluye, de toda su exposición sobre las relaciones base-superestructura, que las tesis de Marx, en donde afirma que la existencia social determina la conciencia de los hombres y no al revés, “piden sin ninguna duda ser completadas y por ese hecho algo rectificadas” (p. 22).

El materialismo histórico es un método científico de análisis de la realidad histórica y social. Los análisis de la realidad nunca son neutros. Podemos analizar la sociedad para ver cómo funciona, juzgándolo

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





como un sistema definitivo y necesario o, al menos, suponiéndolo, sin una intención consciente de apoyar ese funcionamiento. Pero por el hecho de no querer expresamente cambiar la dirección de los acontecimientos que se analizan se les está apoyando indirecta e inconscientemente, pero de modo eficaz.

El materialismo histórico, como ciencia de la historia, está orientado hacia su transformación. Es una ciencia práctica. Por lo tanto, no interesan solamente sus “contenidos”, sino la orientación global hacia donde se encamina esa transformación. En este sentido no basta atribuir a las relaciones de producción el papel más importante en el análisis de la historia para ser marxista.

El análisis científico del materialismo histórico está orientado hacia una transformación social revolucionaria y se define por su relación a la práctica revolucionaria: “La referencia a la práctica revolucionaria forma parte de su estatuto científico y constituye su originalidad” (Girardi, 1976, p. 12).

Implica, pues, una opción política (una “toma de partido”) por las clases populares, oprimidas, explotadas. Este “tomar partido” es el fundamento de la práctica revolucionaria y la característica fundamental de la ciencia de la revolución. La tesis fundamental de la gnoseología girardiana es: “No hay verdad teórica más que en el interior de un interés práctico” (Girardi, 1977b, p. 103).

Este interés práctico implica últimamente una opción política, una toma de partido (consciente o inconsciente, pero real) y una práctica concreta (pues vivimos en sistemas sociales y grupos humanos concretos), solidaria de un proyecto de hombre y de sociedad (toda opción política implica inclinarse hacia un cierto tipo de sociedad y de hombre), por lo que dice relación a un sistema de valores. Por lo tanto, “la verdad es interesada” y la investigación de la verdad, también.

Ahora bien, las opciones políticas posibles, con sus proyectos de hombre y de sociedad, se pueden reducir esquemáticamente a dos: o aceptación del sistema (para nosotros la sociedad capitalista) o rechazo del mismo en la perspectiva de una alternativa. Es la opción fundamental, donde se define el sentido de la existencia (Girardi, 1977b). Opción que se concreta o a favor de la clase dominante del sistema capitalista (clase que tiene en su poder la economía, la política y la cultura) o a favor de las clases dominadas, explotadas: es, pues, una “opción de clase”. Según esto, si la verdad es interesada y si este interés se inscribe en el interés de una clase, “la verdad es clasista”.

Pero ¿de parte de qué clase está la verdad? ¿Es posible que la verdad esté de parte de la clase dominante, cuyo interés fundamental consiste en explotar a las clases dominadas y ocultar esta explotación para mantener así su posición de privilegio? (Girardi, 1977b). ¿Esta práctica de dominio puede estar unida a una teoría fundamentalmente verdadera?

Por tanto, “la verdad no está en el justo medio. Está de un lado, el de los oprimidos. No es equidistante, sino partidaria” (Girardi, 1977b, p. 104). A este respecto, el materialismo histórico ha introducido una “ruptura” frente al punto de vista de la burguesía (que cree ilusoriamente representar el interés general): reconoce su carácter clasista y se presenta como “el punto de vista del proletariado” (Girardi, 1976).

Un análisis científico materialista es, pues, partidario, sin que esto signifique una contradicción. Su perspectiva es una sociedad alternativa, sin clases, donde la práctica justa, creadora de verdadera hermandad (o al menos posibilitándola), sea condición de posibilidad de verdad (y libertad: dimensión ética).

Por todo lo cual ya puede afirmarse que “la verdad es revolucionaria”: es práctica, interesada, clasista y partidaria. Esta es la verdadera “ruptura epistemológica”





que ha introducido Marx: una “ruptura revolucionaria” (Girardi, 1977b, 1977c). Ahora podemos entender que la originalidad científica de la ciencia de la historia, según el materialismo dialéctico, es precisamente su referencia a la práctica revolucionaria. La ciencia de la historia llegará a decir Girardi (1976, 1977b), “es científica por ser revolucionaria”.

El materialismo histórico, como teoría científica está, pues, marcado por una toma de partido, por una opción revolucionaria: es un análisis que es ya un momento de la lucha, un momento del proceso de transformación. Esta es la intuición fundamental del marxismo, el gran corte revolucionario: que no se da la neutralidad en la ciencia ni, por tanto, en los análisis de la realidad. Todo pensamiento dice relación, consciente o inconsciente, a una práctica de clase, a una cultura. El marxismo asume conscientemente una práctica clasista y lucha por una cultura alternativa, poniéndose del punto de vista de los explotados está más cerca de la verdad y su ciencia es más fecunda.

La ciencia marxista, por ser “partidaria”, nos remite a la filosofía. Es decir, no es pura ciencia: “implica un juicio sobre la sociedad actual y un proyecto de sociedad nueva. Implica, de hecho, un proyecto de hombre y un sistema de valores capaz de movilizar las masas” (Girardi, 1976, p. 13).

Pero esto no es exclusivo del marxismo: todas las ciencias están necesariamente marcadas y penetradas por juicios de valor. Luego, las mismas exigencias de la praxis revolucionaria nos llevan a utilizar el análisis científico y a no reducirse a él.

5.3. Antropología y axiología del marxismo girardiano

La antropología y la axiología constituyen dos dimensiones esenciales del pensamiento marxista de Giulio Girardi, pues permiten comprender cómo articula su concepción del ser humano con los

valores que orientan la praxis revolucionaria. Desde esta perspectiva, Girardi supera las interpretaciones deterministas del marxismo al situar la libertad, la responsabilidad histórica y el compromiso ético como elementos inseparables del proceso de transformación social.

1.- Nivel antropológico

A este nivel seleccionaremos dos temas más representativos: el de la necesidad de las leyes históricas que parece ser contradicha por la iniciativa de los hombres, y en segundo lugar la relación individuo-colectividad en el quehacer histórico.

Primero: *Posibilidad (iniciativa de los hombres) frente a necesidad (fuerza de las cosas).* El problema de las leyes de la historia es el punto fundamental donde se encuentran opuestas dos concepciones distintas de las relaciones base-superestructura.

Si las fuerzas materiales son tan determinantes en última instancia que se disminuye la importancia de la acción histórica humana, es decir, si la base económica determina la iniciativa y libertad humanas, las leyes de la ciencia histórica se les denomina “leyes necesarias”. En este sentido se dice: fue necesaria la supresión de la esclavitud, la llegada del capitalismo e, igualmente, será necesaria su caída y el advenimiento del socialismo. Razón: estos acontecimientos son el resultado necesario del cambio de las fuerzas productivas.

El extremo opuesto consiste en pensar que las ideas son el eje del devenir histórico (“las ideas gobiernan el mundo”), porque los hombres no están condicionados por las fuerzas productivas y las relaciones sociales. Este problema es tan importante que aquí se juega el sentido de la historia y el destino del hombre. Si las leyes de la historia son absolutamente necesarias, la única posible opción es, o salirse de la corriente histórica o tomar conciencia de la dinámica objetiva del devenir histórico.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





La acción y libertad humana se minusvaloran o se reducen a esta toma de conciencia. Si, por el contrario, las ideas gobiernan a los hombres, basta con incidir sobre la conciencia humana, en los contenidos mentales, despreocupándose de los condicionamientos económicos y políticos.

Girardi (1977b) a partir de su concepción dialéctica de las relaciones base-superestructura, enuncia esta tesis: “Para nosotros únicamente una articulación dialéctica entre las condiciones objetivas y la iniciativa humana puede fundar una teoría capaz de movilizar las masas y de asegurar la eficacia histórica de su acción” (pp. 80–81). Pero ¿cómo entiende Girardi esa articulación dialéctica entre la objetividad y la subjetividad?

- **Rechazo del determinismo**

Ante todo, rechaza el “determinismo, fundado sobre leyes universales de la materia o sobre los mecanismos objetivos de la estructura social” (Girardi, 1976). Esto supone que Girardi (1973, 1977b) reduce la “necesidad” a “posibilidad” y las leyes objetivas a simples “tendencias con frecuencia contradictorias”.

Luego el hundimiento del capitalismo y el advenimiento del socialismo y comunismo “no son unas necesidades sino posibilidades, es decir probabilidades teóricas que no llegarán a ser realidades más que con la acción revolucionaria” (Girardi, 1976, p. 15). Con esto Girardi supera la gran dificultad filosófica del marxismo, anclado en esquemas hegelianos, para explicar la libertad humana a nivel teórico (Rodríguez de Yurre, 1976).

Según la concepción girardiana de este problema, la iniciativa de las clases explotadas protagonizará la revolución no como una consecuencia lógica del puro análisis marxista ni de los factores objetivos (estado de las fuerzas productivas), sino porque hay una

opción consciente por un proyecto de hombre nuevo y de sociedad alternativa.

Además, si los mismos datos objetivos se presentan a veces como “tendencias contradictorias”, hay objetivamente elementos que van en los dos sentidos: unos señalarán que es posible la revolución socialista (no que es necesaria); otros mostrarán sus dificultades. Por esto, es precisa una elección entre los elementos objetivos. Esta elección es un acto de confianza en el hombre: “La elección revolucionaria es la de la confianza en el hombre, la que considera que los hombres son capaces de hacer cosas que no han hecho hasta hoy” (Girardi, 1977b, p. 80).

- **Afirmación de los condicionamientos de la iniciativa humana**

Para ser fieles a la realidad hemos de afirmar con Girardi (1977c) que la iniciativa humana, su libertad y su vida individual están condicionadas objetiva, social y estructuralmente. El hombre no es pura subjetividad. Precisamente en la sociedad capitalista, caracterizada por la dictadura de la productividad, el hombre está reducido a mercancía y subordinado a la ganancia. En resumen: se trata de una iniciativa histórica condicionada, pero real y decisiva, destinada a instaurar el “reino de la libertad”: una sociedad en donde “la iniciativa de los hombres se impondrá sobre la fuerza de las cosas: donde los hombres serán efectivamente el sujeto de la historia” (Girardi, 1977c, p. 136).

Segundo: *El individuo no se reduce al conjunto de relaciones*

El hombre forma parte de un todo que le supera. Es relativo a ese todo: naturaleza e historia. Para Marx, el hombre como individuo y como miembro de una especie no se diferencian: “el individuo es el ser social”. El hombre está determinado por su clase.





Incluso Marx llega a afirmar: “el hombre es el conjunto de las relaciones sociales” (Guichard, 1975, p. 204).

En contra de la versión mecanicista del marxismo, la persona no queda disuelta en una colectividad anónima. El hombre goza de una autonomía real, aunque sea relativa. “Si es verdad que el hombre es el conjunto de sus relaciones, dirá Girardi siguiendo a Marx, no por esto se reduce a tal conjunto” (Girardi, 1977c, p. 138).

La revolución socialista no solucionará todos los problemas personales, pero dará lugar a que se planteen en su cruda realidad y creará las condiciones más favorables de creatividad y libertad para solucionarlas. En esta perspectiva, la praxis colectiva es el lugar de la valoración más intensa de la libertad personal. Por tanto, optar por las clases explotadas es “la expresión histórica de una opción interior de amor y de libertad” (Girardi, 1976, 1977).

2.- Nivel axiológico

Primero: *Utopía articulada con el análisis científico*

Marx luchó denodadamente contra el socialismo utópico de Proudhon (también contra Owen, Hess, etc.), que proponía la abolición de la propiedad privada y de la renta en consideraciones psicológicas y morales. Quedándose en un plano individual, sustituía así las relaciones sociales por abstracciones y rechazaba, por consiguiente, la lucha revolucionaria. Contra este socialismo fundado sobre todo en ideas morales, Marx propone un socialismo científico.

A pesar de que Marx acentuara lo científico, la misma espina dorsal de su teoría es utópica: el reino de la libertad que eliminará toda necesidad es un ideal utópico e irrealizable (Rodríguez de Yurre, 1976). El proyecto de hombre y la futura sociedad comunista ofrecen tal atractivo que ejercen un influjo moral decisivo en las conciencias de los trabajadores.

De todas formas, el marxismo, a partir de una concepción objetivista y determinista de la historia, fundada en leyes fijas, se ha olvidado de la dimensión utópica de la revolución, que la enriquece en la teoría y en la práctica.

El marxismo de Girardi no es, pues, puramente científico. Entre la ciencia y la utopía hay una relación dialéctica (Girardi, 1974a). Los objetivos políticos de la praxis clasista requieren e implican una “alta tensión moral” (Girardi, 1977c). Ni materialismo puramente científico ni moral meramente utópica. Idealismo y realismo se complementan aquí en la mejor de las síntesis: la revolución global de estructuras y conciencias, donde las exigencias de libertad y de amor expresan intereses económicos, pero los superan (Girardi, 1974b).

5.4. La ruptura con el materialismo ontológico

A nivel ontológico, las implicaciones filosóficas del materialismo histórico asumido por Girardi suponen la importante ruptura con Marx y con la tradición marxista. Girardi rechaza el llamado “materialismo dialéctico”, que él prefiere llamar ontológico, o simplemente “materialismo marxista” (con cierta ambigüedad en este término, porque el materialismo histórico también es marxista) o, incluso, “materialismo filosófico”.

Girardi no duda en aceptar “hasta el fondo” todas y solo las verdaderas implicaciones filosóficas y las exigencias revolucionarias de la ciencia marxista (Girardi, 1977a, 1977c). Pero, ¿el materialismo ontológico se deriva necesariamente del materialismo histórico? Marx y la tradición marxista creyeron que sí (Cottier, 1971). Girardi (1976) demuestra, y esto significa una aportación teórica muy importante al marxismo, que “el materialismo como ciencia y como teoría revolucionaria no implica el materialismo

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





ontológico” (p. 17). Esta tesis la desarrolla en dos momentos:

1º. *El materialismo histórico no es el materialismo ontológico, pues ambos poseen métodos y objetos diferentes.*

El objeto del materialismo histórico como ciencia es analizar la realidad social. Su método y sus contenidos se basan en la primacía de las relaciones de producción (economía) sobre los demás elementos o esferas de la sociedad y de la cultura.

El materialismo ontológico afirma que “todo es material o por lo menos todo se deriva de la materia”. La materia, a través de su evolución, engendraría la conciencia. Por tanto, en esta hipótesis, no existirían realidades puramente espirituales (Dios sería imposible). Este materialismo no afecta para nada a las relaciones entre la economía y la sociedad en su conjunto. Solo a las relaciones entre la materia y el espíritu, entre Dios y el mundo.

Pero, admitido que sean cuestiones diferentes situadas en planos distintos (científico y filosófico), ¿una cuestión implica la otra? ¿La negación del espíritu -y por tanto de Dios- es la condición de posibilidad de la ciencia y de la revolución?

2º. El materialismo histórico no implica el materialismo ontológico. El materialismo científico excluye una “filosofía dualista” que afirme la absoluta autonomía de la religión respecto a la materia y a los condicionamientos económicos. Con más precisión, el materialismo histórico excluye una concepción del espíritu y un cierto tipo de Dios que se presente como una alternativa a la materia, a la explicación científica y al combate revolucionario. Alternativa que podría expresarse así: o Dios o la ciencia y la revolución.

Si Marx y la tradición marxista conocieron este tipo de cristianismo, hoy en día la praxis revolucionaria demuestra que es posible otro cristianismo que no sea

principio de alienación, de pasividad y resignación ante la explotación, sino fermento revolucionario: la praxis demuestra la posibilidad de un “cristianismo subversivo” (Girardi, 1976, 1977).

En efecto, cada día son más los cristianos que se llaman y son marxistas sin renegar de su fe. Incluso, como cristianos, se comprometen en la construcción del socialismo (Girardi, 1977a). Por lo tanto, ni el materialismo histórico es reducible al materialismo ontológico ni lo presupone como su fundamento (Girardi, 1977c). La conclusión es lógica: el cristiano podría, en principio, asumir el marxismo así entendido. La teoría hasta aquí expuesta nos exige hacer dos precisiones importantes.

Primera: Girardi (1976) ha partido de una concepción dialéctica y “sui generis” de las relaciones base-superestructura. Poresose puede afirmar la originalidad del cristianismo respecto al análisis materialista, dada la relativa autonomía de la esfera cultural. Admite, sin embargo, la necesidad de someter al análisis clasista la misma fe cristiana y el cristianismo en cuanto hecho social, dada su dependencia de los factores económicos, para renovar el mismo cristianismo y purificar la fe.

Segunda: El compromiso masivo de creyentes a nivel internacional como militantes marxistas plantea un nuevo problema ya aludido: la necesidad de repensar la teoría marxista y la actualización de la praxis revolucionaria, dejando la clave atea y adoptando un planteamiento secularizado, a fin de que la nueva práctica revolucionaria no resulte impedida o frenada por una teoría atrasada y antirrevolucionaria. Así, la teoría marxista será la obra de toda la clase trabajadora y no solo de una parte atea.

El divorcio entre fe y revolución ha sido y sigue siendo para muchos una tragedia histórica. Ha supuesto el empobrecimiento del movimiento revolucionario

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





y al mismo tiempo ha falseado y empobrecido el cristianismo (Girardi, 1977a, 1977b).

Ahora, con el “giro histórico” implicado en esta asunción del marxismo por parte de los cristianos, se puede cerrar una época y abrir otra nueva: “la posibilidad de hacer del marxismo y del cristianismo dialécticamente unidos a fenómenos del mundo que nace” (Girardi, 1977a, 1977c).

5.5. Hacia una teoría global de la liberación

Como hemos visto, la concepción dialógica de las relaciones base-superestructura implica que las esferas cultural y política tengan historia y leyes propias. Consiguientemente, el análisis materialista, centrado en las relaciones económicas, no puede manifestar toda la realidad. Es preciso abrirse a otras ciencias que faciliten los instrumentos necesarios para analizar aquellos aspectos de la realidad que, determinados en última instancia por lo económico, se escapan a su completo control.

Por otra parte, todo análisis científico está atravesado, como hemos dicho, por un proyecto de hombre y de sociedad, por un sistema de valores. Necesitamos, pues, ampliar el horizonte en que se mueve el análisis científico materialista, dado que la realidad es más completa. La liberación económica, horizonte del análisis materialista, aunque es fundamental y el centro de perspectiva para comprender otras, es solo un elemento de la liberación total de la persona (Girardi, 1976). Vamos, pues, a abrir el materialismo histórico a una teoría más amplia de la liberación, tanto a nivel de análisis como a nivel de proyecto.

- **A nivel de análisis:**

Asumiendo las relaciones de producción desde la perspectiva del poder (relaciones de dominación), Girardi considera la dominación económica como la fundamental, pero no la única. La teoría revolucionaria

analizará, pues, las otras formas de dominación relativamente autónomas.

1. Asunción del socio-psicoanálisis

Entre las esferas más importantes de la investigación actual destacan las ciencias psicológicas que, en relación con la sociología, han dado origen a todo un movimiento de investigación muy fecundo: el socio-psicoanálisis. Girardi recoge en una síntesis personal las aportaciones freudianas al análisis de la sociedad, después de hacer un estudio comparativo de Freud y Marx. Así se inserta la corriente de pensamiento llamada “freudo-marxismo”, que tanto aporta a la teoría revolucionaria (Girardi, 1976).

La hipótesis de trabajo de Girardi (1977a, 1977c) es que, aunque el marxismo y el psicoanálisis nacieron como orientaciones contradictorias (ambos movimientos se analizaban y criticaban mutuamente), las intuiciones fundamentales de Marx y de Freud están muy cercanas y entre ellas se da una verdadera complementariedad profunda tanto a nivel de teoría como de práctica.

El materialismo histórico y el psicoanálisis son “dos teorías de la práctica” que, reinterpretando la vida consciente implican un cambio total de las relaciones entre el ser y la conciencia. Es necesario salir de la conciencia para conocerla. Marx dirá que la lucha de clases y su base económica es el lugar donde colocarse para esta comprensión de lo consciente. Para Freud es el inconsciente, sobre todo la realidad sexual. Para ambos no basta tener presente lo que manifiesta la conciencia. Es preciso hacer una segunda lectura de la realidad consciente para comprender su sentido profundo y objetivo (Girardi, 1977a, 1977c).

Liberarse es superar las relaciones de dominación de dependencia (clasistas para Marx; parentales para Freud), que moldean la conciencia y el inconsciente a través de la represión, que provoca una frustración.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Para ambos, las actividades culturales y religiosas son los lugares de compensación. El autoritarismo propio de las relaciones de dominación engendra una cultura ilusoria, origen de un pensamiento ilusorio. Freud estudiará los mecanismos inconscientes por los cuales el autoritarismo engendra la ilusión, Marx por su parte, sus condicionamientos económicos.

Para superar esta ilusión hay que descubrir los mecanismos que subyacen a esta dependencia. La liberación pasará, pues, por el psicoanálisis (Freud) y por el análisis de la realidad social (Marx). Este descubrimiento se realizará a través de un movimiento conflictual: lucha de clases (Marx) y oposición de los instintos de vida y de muerte (Freud). Ambos pensadores son ateos. La religión para Marx es el “opio del pueblo” y para Freud, “una neurosis colectiva” (Girardi, 1969, 1972).

La complementariedad dialéctica: El complemento también puede presentarse a partir de las relaciones de dominación. Marx, que afirma la importancia de la familia en la reproducción de las relaciones autoritarias, exige ser completado por Freud, que describe con qué mecanismos inconscientes se reproducen las relaciones de dominación.

Freud, que afirma que el super-yo del niño es la interiorización de la cultura dominante mediante la educación familiar, que cristaliza los juicios de valor de varias generaciones, exige ser completado con Marx, que fundamenta la liberación personal en la liberación estructural, a nivel económico y social.

Así, pues, el psicoanálisis, para ser eficaz, ha de ser revolucionario. Y la revolución, para ser profunda y completa, ha de llegar a la estructura inconsciente de la personalidad, a fin de conseguir una nueva conciencia, mediante un nuevo inconsciente colectivo (Girardi, 1977b).

2. Apertura a los análisis institucionales, lingüísticos, semiológicos y estructurales

Girardi (1976) considera necesario abrir el análisis marxista a todas las aportaciones de las ciencias. Entre estas juzga como más importantes la lingüística. En este sentido ocupa un lugar privilegiado la semiología como estudio de los símbolos (punto central del lenguaje). También los análisis institucional y estructuralista enriquecerán enormemente la perspectiva materialista.

Ahora bien, estas ciencias lograrán integrarse en una teoría revolucionaria solamente si se transforman profundamente a la luz del materialismo histórico, pues están marcadas por la cultura burguesa. En la relación dialéctica entre estos análisis y el materialismo histórico, este será siempre la instancia dominante. Los otros métodos de análisis “tienen un papel subordinado pero esencial” y hay que situarles siempre en una perspectiva clasista (Girardi, 1976).

• A nivel de proyecto

El proyecto de liberación global abarca no solo las estructuras, sino hasta la misma cultura en sus dimensiones consciente e inconsciente (Girardi, 1972). En cada sector cultural se necesita, pues, un proyecto sectorial de liberación, articulado con el proyecto global. Así surgen distintos frentes de combate con sus organizaciones específicas: liberación de la mujer, liberación sexual, liberación de la alienación religiosa, etc. Es esencial que el combate se ponga en marcha a todos los niveles para que la transformación sea global (Girardi, 1973, 1977b).

El error consistiría en creer que estos combates son los decisivos, sin la revolución estructural económica (Girardi, 1969). Por otra parte, no hay que perder de vista que la liberación colectiva se articula constantemente

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





con la liberación personal y familiar (Girardi, 1973). Más aún, las transformaciones colectivas no tienen ningún interés si no consisten en establecer las condiciones del desarrollo personal. Pero dada la autonomía relativa de las esferas culturales, estas estructuras colectivas condicionantes del proceso de liberación personal no lo reemplazan ni suprimen los obstáculos que se oponen a ella.

En resumen, todos los frentes de liberación han de estar coordinados globalmente en un proyecto que supera la liberación económica, pero donde la liberación de la explotación del hombre por el hombre es su aspecto fundamental. En esta liberación global, que supone la transformación radical de las estructuras sociales (políticas, económicas y culturales), adquiere su verdadero sentido la liberación personal y familiar.

Conclusión: Este marxismo rigurosamente crítico, sutilmente discriminador, creador en la fidelidad a la originalidad de los principios, abierto a las aportaciones de otras ciencias, fundamento de la liberación cultural en todos sus niveles, asumible desde una fe cristiana consciente de la necesidad de su transformación para ser fiel a Cristo y a los más pobres y necesitados en la solidaridad con sus luchas; este marxismo es muy distinto “de la imagen que le vinculan sus críticas, bien sean cristianas o no” (Girardi, 1976, p. 25).

Su criterio fundamental, su verdadera “instancia crítica” es la práctica, válida tanto para el marxismo como para el cristianismo. Por eso es el fundamento de la unidad vital y teórica de los militantes cristianos en sus luchas. “Esta práctica se inserta en la gran corriente de luchas de liberación, por la que atraviesa la historia. Reúne, así, la práctica de Cristo, cuyo único carácter solo emerge desde el fondo de su solidaridad de clase con los oprimidos de su tiempo y de todos los tiempos” (Girardi, 1976, p. 25).

Referencias

- Althusser, L. (1970). *Lire le Capital* (Vol. 1). Maspero.
- Cottier, G. M. (1971). Discusión. En G. Girardi (Dir.), *El ateísmo contemporáneo* (Vol. 2, pp. 244–248). Ediciones Cristiandad.
- Girardi, G. (1969). *Marxismo e Cristianesimo*. Cittadella.
- Girardi, G. (1972). *Cristianismo y liberación del hombre*. Sígueme.
- Girardi, G. (1973). Cristianismo y liberación del hombre. Ediciones Sígueme. Peut-on sortir de l'idéologie? En E. Castelli (Ed.), *Demitizzazione e ideologia* (pp. 421–433). Istituto di Studi Filosofici.
- Girardi, G. (1974a). Los cristianos de hoy ante el marxismo. *Iglesia Viva*, 52–53, 326–343.
- Girardi, G. (1974b). Verité et libération. *Études théologiques et religieuses*, 49(2), 271–297.
- Girardi, G. (1976). Quel marxisme pour notre temps? *Notre Combat*, 89, 3–12.
- Girardi, G. (1977a). *Cristiani per il socialismo: perché?* Cittadella.
- Girardi, G. (1977b). *Por una pedagogía revolucionaria*. Laia.
- Girardi, G. (1977c). *Fede cristiana e materialismo storico*. Borla.
- Guichard, J. (1975). *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*. Desclée de Brouwer.
- Harnecker, M. (1976). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI.
- Rodríguez de Yurre, G. (1976). *El marxismo: Exposición y crítica* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wetter, G. (1971). Lenin y el marxismo soviético. En G. Girardi (Dir.), *El ateísmo contemporáneo* (Vol. 2, pp. 159–187). Ediciones Cristiandad.



TERCERA SECCIÓN



Compromiso social, liberación y transformación histórica

La tercera sección sitúa el pensamiento de Giulio Girardi en el espacio concreto de las luchas sociales, mostrando cómo su reflexión filosófica encuentra su plena expresión en el compromiso con los sujetos históricos de la liberación. Para Girardi, la filosofía adquiere sentido cuando dialoga con las experiencias colectivas de quienes resisten la opresión y construyen alternativas desde la organización comunitaria, el trabajo y la defensa de la dignidad humana. Las comunidades eclesiales de base, el movimiento sindical y las organizaciones indígenas latinoamericanas constituyen escenarios privilegiados para comprender la dimensión práctica y transformadora de su pensamiento.

A través de los distintos capítulos, esta sección pone de relieve la estrecha relación entre teoría y praxis que caracteriza toda la producción intelectual de Girardi. Su lectura de las comunidades cristianas comprometidas, su cercanía al movimiento obrero italiano y su defensa de la autodeterminación de los pueblos indígenas revelan una concepción de la liberación inseparable de la participación democrática, la justicia social y la construcción de una cultura de paz. La actualidad de estas reflexiones adquiere especial relevancia ante los desafíos contemporáneos de la desigualdad, la precarización del trabajo, la exclusión cultural y las nuevas formas de colonialismo, confirmando la vigencia de un pensamiento profundamente arraigado en la historia.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





06.

Girardi y las comunidades de base

José Eduardo Paucar Paucar

DOI: <https://doi.org/10.64092/ZZBE3384>

6.1. La configuración del pensamiento liberador de Giulio Girardi

Una aproximación al pensamiento de Giulio Girardi es oportuna y pertinente en el contexto actual en el que se presentan problemáticas muy complejas y desafíos que se debe afrontar con valentía y esperanza. En el presente capítulo se busca valorar el aporte de Giulio Girardi en el debate, reflexión y praxis de las comunidades eclesiales de base en América Latina, procurando identificar claves interpretativas, pistas u orientaciones que permitan su resignificación y relanzamiento en el contexto actual desde una perspectiva liberadora.

El tema es importante y significativo en el sentido que abre las puertas para volverse a conectar con la teología y la eclesiología del Concilio Vaticano II y como consecuencia con la teología y eclesiología latinoamericana que son portadoras de una riqueza esperanzadora en medio de las vicisitudes de los tiempos de hoy. Es importante también porque permite entrelazar el pensamiento y la propia experiencia de vida de Girardi en este proceso eclesiológico y teológico.

Además, el tema se torna muy actual porque pone en la mesa de debate el complejo problema de la injusticia, la pobreza, la exclusión, la neocolonización que hoy, en pleno siglo XXI, se sigue viviendo en América Latina y es una situación que afecta a millones de seres humanos y sigue aumentando la brecha entre aquellos que viven en la opulencia y los que prácticamente tienen que sobrevivir.

Frente a esta realidad, la propuesta de Girardi de un diálogo entre el humanismo cristiano y el humanismo marxista, el aporte de la Teología de la Liberación, la generación de una nueva epistemología teológica y eclesiológica contextual y liberadora, el impulso de la dimensión política de la fe y la resignificación y revalorización del laicado, constituyen aspectos fundamentales para un nuevo impulso y relanzamiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en América Latina, como espacios comunitarios vitales de reflexión y praxis de una fe que se compromete con los procesos de reivindicación y liberación de los pueblos oprimidos de hoy; como un modo alternativo y alterativo de ser Iglesia que contribuye en la construcción de un mundo más justo desde los valores del Evangelio.

En primer lugar, es muy importante situar a la persona en su proceso histórico de discernimiento, de búsqueda y de opciones. Girardi, ante todo es un ser humano, un creyente cristiano y salesiano que desde

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





su postura y pensamiento radical ha querido aportar en la reflexión filosófica, teológica y política de la realidad, de la Iglesia y la experiencia de fe a partir de la situación de los oprimidos y de su alineamiento con los postulados marxistas de corte humanista. Llegar a un posicionamiento radical ha sido un proceso, no exento de incertidumbre, de dolor, de desierto; pero al fin y al cabo un camino de búsqueda permanente. Como el mismo Girardi (1977) lo manifiesta:

Siempre es difícil hablar de la vivencia de la fe para alguien que se encuentra en una fase de replanteamiento de toda su certeza, que viene de una época suya; de una época histórica en la que todo le parecía claro, tan claro que había motivado también la entrega total de su vida a un cierto ideal, a un cierto planteamiento, a una cierta concepción del cristianismo. Después ha llegado una revisión progresiva, pero cada día más radical de este mundo a todos los niveles, con sus implicaciones culturales, teológicas, con sus implicaciones también psicológicas profundas... Un análisis de este mundo provoca una fase de búsqueda que puede ser bastante larga, en la que las certezas de ayer, ya no subsisten, y las de mañana todavía no se han conquistado (p. 20).

Su radicalidad, que implicó una crítica al sistema económico que genera desigualdades, a la Iglesia en cuanto institución piramidal, monárquica, alejada de los empobrecidos y del Evangelio, y el cuestionamiento a una vivencia de fe intimista que no trasciende en una transformación personal y comunitaria, fue el detonante para que sea censurado y en definitiva expulsado de las Universidades donde impartió cátedra de corte marxista; y fuera expulsado de la Iglesia y de la Congregación Salesiana. Al respecto Botey (1999) en una entrevista sobre “el compromiso por los oprimidos” hace que Girardi exprese su giro teológico y político y lo que le tocó vivir frente a la institucionalidad:

Cuando me pregunto cuándo empieza mi viraje hacia la teología de la liberación, creo que tengo que hablar del 68. El 68 es el momento en el que, con muchas otras personas, empiezo a aplicar el esquema de la lucha de clases a la sociedad, a la cultura, a la teología y a la Iglesia. Y éste fue uno de los temas que provocaron mis primeros enfrentamientos con la institución y hacen que en el año 69 se produzca mi expulsión de la Universidad Salesiana. Y mi salida hacia París donde me acoge la Universidad Católica... Fue el resultado de sucesivas tomas de postura que me llevaron a cuestionar la actitud del Vaticano. Por ejemplo, ante el golpe de Pinochet entre otras. Y esto provoca también el conflicto con la universidad católica de París... Hubo, pues, presiones sobre el Instituto Católico de París que llevaron a mi expulsión. El año siguiente yo estaba dando también cursos en el Instituto superior Lumen vitae de Bruselas, afiliado a la facultad de los jesuitas de la universidad de Lovaina y allí, también al cabo de 4 años me expulsan por las razones de siempre, marxismo y Teología de la Liberación...Y la última fue de la orden salesiana en el 77 cuando los superiores salesianos sacaron las conclusiones de mis enfrentamientos con la jerarquía y me dijeron que ya no me podía quedar en la orden. Ellos hubieran querido que yo renunciara, pero les dije que consideraba que estas posiciones tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia: “no me voy a retirar, son ustedes quienes tienen la responsabilidad de decidirlo”. Y efectivamente, tomaron la decisión y me echaron de la orden (p. 93-97).

Se puede evidenciar cómo en el proceso de búsqueda y giro crítico de pensamiento y acción Girardi encuentra tensiones y conflictos con lo institucional establecido: universidad, Iglesia, Congregación Salesiana; más aún el viraje hacia una postura radical hace que en definitiva sea expulsado y frente a ello debe asumir un camino de reflexión-investigación liberado de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



lo institucional sin que esto signifique salirse del proyecto transformador inspirado en el humanismo marxista y en la teología de la liberación, procurando superar los dogmatismos al interno del marxismo y del cristianismo.

Además siempre se propagó que la teología de la liberación asumía el marxismo acríticamente, con ingenuidad y es importante subrayar que los teólogos de la liberación nunca hemos asumido el marxismo dogmático como teoría o de forma global e indiscriminada, sino que siempre fue una opción por un marxismo humanista y siempre fue una adhesión selectiva, es decir, que había elementos que nos parecían, y nos parecen, una profundización de la opción por los oprimidos como sujetos que nos permitieron avanzar en el análisis de la sociedad desde el punto de vista de los oprimidos, que nos permitieron elaborar una estrategia que reconociera el papel fundamental de los oprimidos. Estos elementos nos ayudaron a descubrir el papel fundamental de lo económico en el análisis de la sociedad y el papel de lo económico en la concreción del amor, en la interpretación de la solidaridad. No hay solidaridad que no sea también solidaridad económica, no hay amor que no signifique compartir los bienes, que no signifique una reinterpretación de la sociedad en una perspectiva de solidaridad (Botey, 1999, p. 107).

De este modo, Girardi se proyecta como uno de los grandes promotores y comprometidos del diálogo entre cristianismo y marxismo; defiende que el marxismo es un tipo de humanismo más concreto, es una filosofía marxista de la acción. Sostiene que la realización de la libertad humana en la historia transforma al ser humano, paradójicamente, en el marco de su utopía de futuro; en otras palabras, la libertad humana y la superioridad divina no se encuentran en competencia, sino que se complementan (Tahar Chaouch, 2007).



Esta brevísima relación de su proceso personal, que es imposible agotar en el presente escrito, permite ver cómo Girardi en un momento determinado de su vida realiza todo un replanteamiento y resignificación de sus posturas como persona, como sacerdote y como catedrático que le conducen a hacer opción radical por la teología de liberación y por el marxismo. Esto genera, como consecuencia, la ruptura y conflicto con la conformidad de lo establecido tanto al interno de la Iglesia como de la Congregación Salesiana; en definitiva, la opción radical de Girardi hace que toda su vida se reconfigure desde una nueva forma de actuar, ver, pensar y sentir la realidad y la propia vocación.

Con respecto a las comunidades de base, no se ha evidenciado que Girardi haya escrito un texto o artículo explícito y específico, pero sí se puede establecer un aporte significativo en el proceso de reflexión sobre las mismas. Un primer aspecto que se puede subrayar es que Girardi no define a la comunidad de base como un mero núcleo pastoral, sino que la sitúa en el marco de unos presupuestos filosóficos de una teología de liberación, esto significa que la comunidad de base es un hecho que exige fundamentos filosóficos en perspectiva liberadora que van más allá de una pura organización pastoral. En este sentido, desde el punto de vista antropológico la comunidad de base no es un simple conglomerado de fieles pasivos sino un sujeto social que se ubica en el plano de una praxis transformadora, que se constituye en presencia junto con la base, luego en presencia que actúa y después de acción crítica (Perani, 2009).

Por otro lado, teológicamente, la comunidad de base no es un lugar devocional o de vivencia de fe intimista, sino el lugar donde Dios se manifiesta y donde la comunidad eclesial concreta, la Iglesia viva, se vuelve punto de partida de la reflexión; en ese sentido, la comunidad de base es una mediación de revelación histórica y de praxis creyente (Perani, 2009).

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Estamos ante un giro cualitativo muy importante donde la comunidad de base no es un asunto puramente doctrinal ortodoxo sino una manera de generación de sentido en la medida que produce pensamiento, comunicación y vida desde abajo, desde la situación de los empobrecidos. Aquí Girardi aporta significativamente porque impulsa a la teología hacia una racionalidad situada en la historia donde la verdad cristiana ya no es planteada desde la abstracción, sino desde la estrecha relación entre praxis liberadora, práctica comunitaria y conflicto histórico.

Desde el punto de vista político, la comunidad de base se comprende como una forma de organización popular, que genera militancia y movilización social, que provoca una resignificación de la vida colectiva; en otras palabras, la comunidad de base es el lugar vital de formación del sujeto social alternativo y también desde donde se puede impulsar procesos de transformación económica, social y religiosa (De Oliveira Leão, 2023).

En este mismo sentido, De Souza (2011) manifiesta que la comunidad de base “se dedica a debatir una amplia gama de temas, como la inmigración, los problemas ecológicos, los problemas de los pueblos indígenas, la cuestión palestina, el papel del lenguaje en el mundo contemporáneo, la crisis económica, etc.” (p. 1143). Esto revela que la dimensión política es parte consustancial de la comunidad de base y al estar integrada en muchos casos por creyentes cristianos revela también la profunda relación entre fe y política; además de una coherencia con los valores del Evangelio que siempre conduce a la opción por los pobres y al compromiso en la construcción de un mundo más justo.

Con respecto al enfoque marxista de una comunidad de base, el aporte de Girardi está en que su marxismo no raya en la ortodoxia, sino que se sitúa en la línea de un marxismo humanista que hace de la comunidad

de base un sujeto histórico, crítico de la alienación, mediador de una teología liberadora y protagonista de una comunidad humana en proceso de emancipación; en este mismo sentido, propone una Iglesia de los pobres que es capaz de entrar en diálogo con el marxismo, sin caer en reduccionismos, para buscar respuestas en la construcción de un mundo más justo e igualitario.

La Iglesia de los pobres no es una Iglesia de clase reducida a la lucha revolucionaria, sino que es una Iglesia histórica que se configura desde y para los pobres. Reconoce el aporte del marxismo en lo ético que obliga a comprometerse con la lucha contra la injusticia, representada fundamentalmente por el capitalismo. El compromiso ético-materialista aporta un sentido unitario a la praxis ética que busca la realización personal en la realización histórica y que transmite sentido ético y religioso a la acción política. La teología de la liberación recupera, influida por el marxismo, una dimensión esencial de la fe al situar a los pobres en un lugar preeminente en la Iglesia y en la historia (Mariñoso Ortega, 2024, p. 18).

En clave teológica, el humanismo marxista que Girardi enfatiza no sustituye la fe por la política; la obliga a encarnarse históricamente, haciendo de los pobres la opción fundamental, el lugar teológico desde donde se genera reflexión y praxis liberadora. El lugar desde donde la utopía y la esperanza se mantienen vivas y firmes a pesar de las fragilidades e incertidumbres. Como plantea el mismo Girardi (1991) “optamos por los pobres, no porque sean los más fuertes, sino porque son los más débiles y oprimidos; no porque su causa sea la que triunfa en la historia, sino porque es justa” (p. 115).

En otras palabras, Girardi está planteando que la comunidad de base se construye a partir de una “encarnación kenótica” (Trigo, 2001) en la realidad de los excluidos de este mundo; no se puede construir

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





comunidad de base desde relaciones de poder, desde formas de comunicación verticales, desde el orden establecido, desde los privilegios, desde la comodidad, etc. El enfoque girardiano de comunidad de base se ubica justamente en la kénosis, en la incertidumbre, en la profecía, en la persecución, en la deconstrucción, en la desinstalación, pues ese es el precio de la opción por los empobrecidos; es el desafío que se asume para caminar bajo el impulso de una praxis liberadora.

En síntesis, Girardi aporta significativamente en la reflexión sobre las comunidades de base con categorías como liberación, humanismo marxista, humanismo cristiano, Iglesia concreta, sujeto popular, crítica ideológica, opción por los pobres, praxis transformadora, cristianismo y política. Categorías muy profundas que impulsan procesos de cambio estructurales y que rompen con los esquemas establecidos y que provocan y dejan abierto el camino para una continuidad de reflexión e investigación en perspectiva crítica y liberadora.

Dicho de otro modo, Girardi plantea toda una arquitectura intelectual que sitúa a la comunidad de base como el lugar donde la fe se vuelve histórica, es decir se encarna en la vida misma de los pueblos en sus plurales manifestaciones y las permea de esperanza, transcendencia y justicia; donde la historia se vuelve teológicamente inteligible, es decir que es en la historia donde el Dios liberador se revela al pueblo, especialmente oprimido; y es el lugar donde la comunidad se vuelve políticamente formativa, es decir que allí los sujetos crecen permanentemente como presencia activa, crítica y transformadora.

6.2. El Concilio Vaticano II y la renovación eclesiológica como fundamento de las comunidades eclesiales de base

El Concilio Vaticano II es el acontecimiento más significativo en el siglo XX que provocó cambios sustantivos en la manera de comprenderse a sí misma

como Iglesia y en su relación con el mundo y “nos situó en un nuevo paradigma eclesial y teológico. Y como todo nuevo paradigma trajo la necesidad de moverse, cambiar, situarse de otra manera” (Velez, 2011, pp. 1291-1292); provocó el quiebre sustancial con la eclesiología preconiliar, situación que no estuvo exenta de tensiones, paradojas, interpelaciones, incertidumbres que aún hoy no han sido superadas.

Esta nueva forma de comprenderse a sí misma hizo posible la apertura a nuevas formas y expresiones de ser Iglesia, que van más allá de la centralidad institucional, clerical y monárquica con la que se había proyectado por siglos y de este modo había agotado su fuerza testimonial y profética. Una de esas nuevas expresiones de ser Iglesia justamente son las comunidades eclesiales de base que, a partir de la nueva imagen eclesiológica generada en el Concilio Vaticano II, fueron emergiendo especialmente en el contexto latinoamericano dentro del proceso de recepción postconciliar.

En cuanto a la forma de comunicación de la Iglesia, ésta pasó de un eclesiocentrismo a una apertura y diálogo con el mundo, de una imagen de Iglesia piramidal y jerárquica a una Iglesia Pueblo de Dios más comunal, ecuménica e interreligiosa. Un aspecto clave fue la apertura al diálogo con otras confesiones, con los ateos y con el marxismo. “El Vaticano II inició un nuevo camino de comunicación de la iglesia católica, cuando instauró el “*diálogo*”: con las confesiones cristianas, con las religiones no cristianas, con los no creyentes, con los marxistas, con el mundo” (Girardi, 1982, p. 5).

Sin embargo, la recepción del Concilio Vaticano II ha sido un proceso lento, complejo y no concluido que “nos dejó un rico legado, pero también preguntas abiertas, y el mundo en rápido cambio pronto planteó nuevos interrogantes” (Kasper, 2015, p. 104). De allí que la reflexión sobre la Iglesia y su relación con el

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





mundo, sobre las nuevas formas de participación y comunión como son las comunidades de base, sobre la dimensión política de la fe, sobre el ecumenismo, sobre la ecología integral sigue siendo hoy un asunto inconcluso puesto que debe responder a los nuevos retos del siglo XXI.

Por otro lado, según Ochagavía (2015) “lo más incisivo y revolucionario del Concilio no consiste en una idea específica ni está en un documento en particular, sino que es su fuerte impulso a una amplia y profunda renovación de la Iglesia según Cristo” (p. 93). También hace notar que el Concilio acentúa la llamada al *aggiornamento* del pueblo de Dios que camina iluminado por la Palabra, con un enfoque pastoral, en una Iglesia colegial y dialogante, que es servidora del mundo, especialmente de los más pobres.

En sintonía con lo antes mencionado, se puede afirmar que el Concilio Vaticano II abrió todo un camino de redimensionamiento y resignificación de la Iglesia bajo “cuatro lemas que tienen una estrecha relación entre sí: El primero, ‘aggiornamento’; el segundo, ‘nuevo Pentecostés’; el tercero, ‘redefinir la fe’ y el cuarto, ‘un concilio pastoral’” (Hünemann, 2013, p. 31).

Un matiz que llama la atención es la hipótesis de Girardi en el sentido de que en el Concilio Vaticano II y en sus documentos se revela una contraposición entre dos corrientes teológicas, la una pendiente de valorar las posibilidades de innovación y la otra preocupada por defender la continuidad, la ortodoxia y la tradición; la una enfocada en un antropocentrismo de diálogo y abierto al mundo y la otra fijada en un eclesiocentrismo de carácter conservador y dogmático.

Este concilio antropocéntrico está representado por los teólogos de la liberación, teólogos indios y las teólogas feministas; la centralidad del hombre abre la mirada hacia la opción por los pobres, a la solidaridad con los oprimidos, a una crítica radical de las injusticias sociales. Desde esta perspectiva, los

frutos valiosos del Vaticano II son la nueva creatividad teológica, el compromiso decidido y coherente en la construcción de un mundo nuevo y el testimonio de los nuevos mártires de la justicia (Girardi, 2005).

Por otro lado, es notorio el hecho de que el Concilio Vaticano II puso las bases para la reconfiguración del laico, “pues se lo dotó en los mismos documentos conciliares de un protagonismo del que había carecido hasta entonces y se percibía que la Iglesia pretendía establecer un nuevo marco donde el laico se sintiera parte integrante de la misión de la Iglesia en el mundo” (Aznar, 2017, p. 78).

Cabe puntualizar que el Concilio Vaticano II “ha sido el primer Concilio en la historia de la Iglesia que ha hecho objeto de sus reflexiones de forma directa y sistemática, la vocación del laico, su puesto y papel tanto en la comunidad eclesial como en relación con el mundo” (Calero de los Ríos, 2011, p. 377). Este es un signo importante en la vida de la Iglesia que generará un camino, no sin tensiones y conflictos, de conversión hacia una nueva forma de relación matizada por la corresponsabilidad, la participación y la comunión en la misión.

La inclusión del laicado en la reflexión conciliar marca un nuevo punto de partida para la participación del laico en la misión de la Iglesia; esto se expresa explícitamente en documentos concretos como la Constitución dogmática *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes* que aporta categorías muy importantes como Iglesia-Pueblo de Dios, Iglesia-comunión, entre otras; el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, los reflejos notables en la Constitución *Gaudium et spes* e incluso en el *Decreto Ad gentes* (Pié-Ninot, 2015).

No se puede dejar de mencionar que el Concilio, especialmente en *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*, abre las puertas para una profundización en la reflexión teológica sobre el

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





laicado a partir de categorías eclesiológicas en la línea de la comunionalidad, sinodalidad, colegialidad y corresponsabilidad (Campagnuolo, 2012) que, en definitiva condujo a un redescubrimiento del laicado como factor de renovación de toda la Iglesia, pues “si la renovación de la eclesiología del Vaticano II supuso el redescubrimiento del laicado en la Iglesia, ahora habría que dar un paso adelante: la renovación de la Iglesia a la luz del redescubrimiento del laicado” (García, 2007, p. 53). Este es un gran desafío que impulsa a una permanente y renovada reflexión sobre el rol de todos los miembros de la Iglesia, en el que los laicos juegan un papel significativo.

El redescubrimiento del laico generado en el Concilio Vaticano II, es otra puerta importante que se abre en el horizonte eclesial que posibilita un mayor protagonismo y participación del laicado en la vida y misión de la Iglesia, proceso no exento de rasgos de clericalismo que aún se mantiene hasta hoy. A pesar de ello, este proceso ha permitido que los laicos encuentren espacios concretos de participación como son las comunidades eclesiales de base, inspirados en el nuevo paradigma de Iglesia-comunión, Iglesia-Pueblo de Dios, Iglesia sinodal, Iglesia en salida, Iglesia samaritana. Este es el terreno fértil en el que han germinado y florecido esos nuevos espacios vitales de reflexión, compromiso, participación, y profecía como son las comunidades eclesiales de base.

En este marco de redescubrimiento y revalorización del laicado, el Concilio Vaticano se constituye también en un punto de inflexión para los cristianos comprometidos que inspirados en la misma acción política de Jesús y en la Doctrina Social de la Iglesia, se fueron alineando con mayor radicalidad con las cuestiones sociales y las reivindicaciones de clase; es así como surgen en el mismo seno de la Iglesia movimientos como la Juventud Obrera Católica (JOC) entre otros, con el apoyo del Papa Pío XI (Mariñoso Ortega, 2024). Es así como se

está sentando las bases para el surgimiento de las comunidades eclesiales de base donde los laicos son los principales protagonistas.

Otro aspecto importante para tener en cuenta es que el Vaticano II incluye en sus reflexiones el tema de la pobreza como una realidad desafiante frente a la cual la Iglesia no puede quedarse en la indiferencia; el Papa Juan XXIII en los preparativos a la apertura del Concilio comienza a hablar de una “Iglesia de los pobres”. Si bien es cierto, que cuando el Vaticano II se refiere al tema de la pobreza no hace de ella su eje articulador y línea de fuerza. La mayor parte de referencias sobre la pobreza aparecen en la Constitución *Lumen gentium*, 16 veces y en la *Gaudium et Spes*, 14 veces (Díaz, 2009).

Esta sensibilidad por la pobreza por parte de la Iglesia, que, aunque no se traduce en opciones y compromisos explícitos, deja abierto el camino para que la recepción posterior de las orientaciones conciliares se vayan encarnando, contextualizando y cobrando fuerza en proyectos específicos de transformación eclesial, como es el caso de las comunidades eclesiales de base que surgirán en América Latina. Se puede afirmar que la Concilio Vaticano II sembró las semillas para una reconfiguración eclesial que más tarde se tradujeron en experiencias nuevas y significativas de vivencia del Evangelio.

En este sentido, Gil García (2007), citando a Hortelano (1987) hace ver la secuencia de la configuración de las comunidades eclesiales de base a partir del Vaticano II:

Las comunidades eclesiales de base nacen con el Vaticano II (1962-1965) o mejor, son una consecuencia lógica del mismo. Surgen en un momento en que oficialmente (en los textos conciliares) se entierra la Iglesia de cristiandad y se da luz verde a una concepción eclesial comunitaria, evangelizadora y servidora del mundo. El proceso que desencadena el Vaticano II podría esquematizarse así: de la Iglesia

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



de cristiandad a la Iglesia como pueblo de Dios; del pueblo de Dios a la comunidad; de la comunidad a las comunidades eclesiales de base; y ello tanto en el plano teológico como en el pastoral (p. 10).

En este camino conciliar emerge la figura de Giulio Girardi quien fue testigo desde dentro del proceso discusión y debate de los grandes temas asumidos por el Concilio Vaticano II, especialmente fue redactor de los textos relacionados con el ateísmo. En la entrevista realizada por Botey (1999) Girardi manifiesta:

Yo fui redactor de estos textos. Tuve la suerte de poder hacer la primera redacción como miembro del secretariado de los no creyentes, que estaba naciendo en ese momento bajo la presidencia del cardenal Kóenig. Y pude participar en la subcomisión que trabajaba el tema con Monseñor Wojtyla, Obispo de Cracovia, que también tenía mucho interés en la problemática del ateísmo (p. 92).

Sin embargo, el itinerario que Girardi había realizado antes, durante y después del Concilio ha marcado algunas acentuaciones y enfoques que resultaban y resultan incómodos para la ortodoxia y el orden establecido. Sus planteamientos abiertos, fundamentados y directos con respecto al cristianismo, al marxismo, a la lucha de clases, a la revolución, a la teología de la liberación entre otros aspectos, han generado adhesiones y también conflicto y rechazo.

Girardi, junto con otros teólogos, intelectuales y sabios, se constituye en uno de los grandes impulsores del debate sobre el diálogo entre cristianismo y marxismo; al tiempo que se desarrolla el Concilio Vaticano II, está participando (Girardi) activamente en el encuentro organizado por la Paulus- Gesellschaft sobre el tema “Cristianismo y marxismo hoy día” (1965). En este intercambio internacional están presentes grandes teólogos católicos como Jean-Yves Calvez,



Dominique Dubarle, Giulio Girardi, Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Marcel Reding, apoyados por el cardenal König presidente del Secretariado para los no creyentes. La moción final de este encuentro fue que el diálogo debería ser desarrollado y ampliado. Es así como la Paulus- Gesellschaft organizará en los siguientes años reediciones de esta experiencia en Herrenchiemsee (Baviera) sobre el tema “Humanismo cristiano y humanismo marxista” (1966) y en Marieband-Checoslovaquia (1967) sobre el tema “Creatividad y libertad en una sociedad humana (Chenau, 2012).

Al respecto del diálogo entre cristianismo y marxismo se identifican tres fases en las que Girardi está directamente involucrado: la primera fase de conocerse mutuamente tratando de encontrar los puntos de confluencia sobre lo que se puede trabajar juntos; la segunda fase caracterizada por la convergencia doctrinal entre cristianismo y marxismo comprendidos como dos formas de humanismo, con el planteamiento de Johann Metz de que el cristianismo lleva en sí “un humanismo de la esperanza creadora” y el planteamiento de Karl Rahner y Giulio Girardi de que el marxismo abre la factibilidad de una colaboración práctica con el comunismo en la construcción de una sociedad más humana, todo esto en sintonía con lo que ya antes había mencionado Roger Garaudy, de la posibilidad de un diálogo entre cristianismo y marxismo renovado donde se abandona los dogmas y se busca las convergencias en torno a sus valores humanistas. La tercera fase caracterizada por el giro radical hacia la izquierda en el que surge la “teología de la violencia” que legitima la lucha revolucionaria y una lectura progresista de las enseñanzas conciliares (Chenau, 2012).

Se puede afirmar entonces que Girardi se constituye, junto con otros grandes pensadores y teólogos, en el artífice de la promoción del diálogo entre cristianismo y marxismo que le condujo a una opción más radical

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



de compromiso con las causas de reivindicación de las clases oprimidas y con la lucha revolucionaria por el cambio social desde los valores humanistas. En este punto cabe subrayar, lo que ya se mencionó en anteriores líneas, que este proceso de radicalización hacia la izquierda y hacia interpretaciones progresistas de las orientaciones conciliares, le condujeron al conflicto institucional dentro de la Iglesia:

Experto en el concilio y consultor del Secretariado para los no creyentes, el padre Giulio Girardi se presentó como el principal teórico del lado católico, de esta convergencia basada sobre lo que él llamaba “una reinterpretación humanista del cristianismo y del marxismo” encaminada hacia “la elaboración de un proyecto histórico de orden profano” entre cristianos y marxistas. El religioso salesiano, nacido en El Cairo en 1926 de padre italiano y de madre siro-libanesa, pagó su compromiso militante con el socialismo con una serie de desgracias en los años siguientes: alejamiento del Ateneo Salesiano de Roma (1969), más tarde del Instituto Católico de París (1973), después del Centro *Lumen Vitae* de Bruselas (1974), y finalmente la exclusión de su orden y la suspensión *a divinis* (1977) (Chenaux, 2012, p. 330).

Se puede evidenciar cómo Girardi, junto con otros teólogos e intelectuales va delineando un camino reflexivo caracterizado por el llamamiento al diálogo entre el cristianismo y el marxismo procurando, desde una postura crítica de los postulados marxistas, siempre encontrar los puntos de confluencia más que el acentuar las divergencias; esa postura dialógica crítica será la que le permite incidir significativamente en los procesos de reflexión y organización de los movimientos populares tanto en Europa como en América Latina y con ello ofrecer un aporte relevante en los procesos de conformación y desarrollo de las comunidades eclesiales de base latinoamericanas.



6.3. Las comunidades eclesiales de base en América Latina: recepción, desarrollo y horizonte liberador

La recepción del Concilio Vaticano II ha tenido especial repercusión en América Latina, lugar geográfico y social marcado por profundas desigualdades y brechas, por la explotación, las injusticias y el empobrecimiento de grandes masas de seres humanos.

Esta recepción se sustenta, entre otros aspectos, en la teología de los ministerios que asume que la Iglesia es todo el Pueblo de Dios y no únicamente la jerarquía, que actúa desde la centralidad del amor y que no se puede amar de verdad, especialmente en América Latina, si ese amor no se traduce en términos políticos haciendo opción por los oprimidos y sus luchas de liberación (Girardi, 1982).

Los años setenta son el tiempo de mayor crecimiento de las comunidades eclesiales de base. Por su parte los teólogos se refieren a ellas como Iglesia sacramento más que como carisma de la Iglesia; plantean que las comunidades eclesiales de base son sujeto de transformación de las estructuras eclesiales y sociales. Además, en un contexto de confrontación entre la ideología capitalista y comunista las clases populares optaron por el socialismo como alternativa frente al proyecto capitalista que generaba muchas desigualdades e injusticia. Los cristianos que integraban las comunidades eclesiales de base sintieron que debían alinearse con la lucha por la transformación social, rompiendo con las estructuras injustas y buscando un sistema alternativo justo y de participación (Sánchez Sánchez, 2007).

Por otro lado, y en el marco del magisterio de la Iglesia latinoamericana, sin duda un detonante para el surgimiento de las comunidades eclesiales de base es la recepción del Concilio Vaticano II por parte de la Iglesia de América Latina, especialmente con el acontecimiento de la II Conferencia General del

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968. Aquí la Iglesia hace opción por los oprimidos, promueve la búsqueda de la justicia y aboga porque el pueblo sea protagonista en la construcción de formas de organización popular. Al respecto manifiesta que se debe “alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968).

Posteriormente, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979) refuerza y da continuidad a lo planteado en Medellín con respecto al proceso organizativo popular de base y al fortalecimiento de comunidades eclesiales de base que son la expresión viva de una nueva forma de ser Iglesia. En tal virtud Puebla desarrolla en varios puntos de su documento conclusivo, orientaciones y constataciones con respecto a las comunidades eclesiales de base. Así habla de que estas comunidades han madurado y se han multiplicado en el continente lo que constituye motivo de esperanza y alegría; que están dando frutos y son fuentes de los ministerios confiados a los laicos.

También Puebla plantea que los cristianos unidos en comunidad eclesial de base procuran una vida más coherente con el proyecto de Jesús en el seno del pueblo, interpelan el consumismo y egoísmo que se refleja en la sociedad y hacen visible su vocación de comunión y compromiso en la construcción de un mundo nuevo, la “civilización del amor”.

En definitiva, Puebla dando continuidad a lo que Medellín ya planteó de forma germinal, hace explícita su valoración de las comunidades eclesiales de base expresando que “son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa,

valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979).

Así mismo, en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en Aparecida (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007), se vuelve a ratificar la importancia de las comunidades eclesiales de base en clave de discipulado y misión.

Despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia... las CEBs se convierten en un signo de vitalidad en la Iglesia particular (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007).

De este modo se constata cómo el magisterio de la Iglesia latinoamericana se pronuncia claramente con respecto al significado y relevancia de las comunidades eclesiales de base, y hace notar cómo el proceso de recepción de las orientaciones del Concilio Vaticano II, especialmente en el campo eclesiológico, encontró un terreno fértil en la vida y en las luchas de reivindicación y liberación del pueblo oprimido de América Latina.

En este contexto eclesiológico surge también la Teología de la Liberación, que con sus planteamientos teóricos y prácticos se constituye en un pilar fundamental en el proceso de configuración, expansión y consolidación de las comunidades eclesiales en América Latina, pues bajo su influjo han “emergido como una nueva forma de ser Iglesia, una implementación eclesial de la praxis de liberación” (O’Murchu, 2014, p. 33).

Esta teología surge fundamentalmente en América Latina y sale al encuentro de la realidad de opresión, explotación e injusticia que azota a miles de seres

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



humanos en este subcontinente y están buscando liberarse de estas situaciones que atentan contra su dignidad de personas y de hijos de Dios, esta liberación es un asunto que se debe construir aquí y ahora en esta historia concreta. Como plantea O'Murchu (2014) la teología de la liberación:

Surgida de las experiencias de opresión y explotación que acaecían en América Latina, tiene por objeto establecer que la teología cristiana trata principalmente sobre la liberación en este mundo más que de la salvación en una vida futura. Considera que la liberación de toda forma de opresión, de todo aquello que socaba el bienestar personal y planetario, es un objetivo central del Reinado de Dios que Jesús proclamó (p. 32).

En esta misma línea de pensamiento, Gutiérrez (2024), uno de los grandes artífices e iniciador de la Teología de la Liberación en América Latina, habla de una nueva forma de hacer teología, de vivir la fe desde categorías socioculturales diferentes, analiza el cómo se vive la fe desde el compromiso liberador, desde la liberación integral de Cristo, desde la opción por los pobres y desde una nueva relación de la teología con la praxis histórica; al respecto manifiesta lo siguiente:

La praxis histórica con la que se relaciona esta teología es una praxis histórica liberadora, que se identifica con las clases sociales que sufren miseria y expoliación, con sus intereses y combates. Y esto para vivir y anunciar desde ahí el amor liberador de Cristo. Amor que va desde la raíz misma de toda explotación e injusticia: la ruptura de amistad con Dios y entre los hombres. Pero en definitiva no tendremos una auténtica teología de la liberación hasta que los mismos oprimidos se puedan expresar libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios. Cuando ellos sean los artífices de su propia liberación y den cuenta con sus valores propios de la



esperanza de liberación total de que son portadores (pp. 16-17).

En esta corriente de pensamiento teológico y de compromiso liberador se fue generando un proceso reflexivo que buscaba precisar y profundizar el significado de estas comunidades eclesiales de base que se fueron diseminando en los plurales contextos de la Iglesia latinoamericana.

Marins y Trevisan (1975), manifiestan que “la CEB es la Iglesia en la base. Es el núcleo en donde se hace experiencia de vivir como Iglesia y continuar en la historia la misión de Jesús y del Espíritu” (p. 19). En este mismo sentido, Boff (1984) citando a Pablo VI expresa que las comunidades eclesiales de base “teológicamente significan una nueva experiencia eclesiológica, un renacer de la misma Iglesia y por consiguiente una acción del Espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo” (p. 10). Por su parte Casaldáliga da un paso más al manifestar que las comunidades eclesiales de base no solamente son un nuevo modo de ser Iglesia o una “nueva experiencia eclesiológica” sino sustancialmente la “nueva forma en que debe ser toda la Iglesia” (De Souza, 2011, p. 1144).

Bajo esta premisa, las comunidades eclesiales de base son núcleos de Iglesia que surgen dentro de una dupla dinámica: por un lado, la masificación, dispersión e incomunicabilidad de las ciudades que favorecen el crecimiento de grupos pequeños de ayuda mutua; por otro lado, la perspectiva de renovación de la Iglesia en el marco de una mayor fidelidad al Evangelio y su dimensión de opción por los pobres y vida comunitaria (Perani, 2009).

También se afirma que las comunidades eclesiales de base son grupos de personas que comparten su vida en fraternidad, su fe en Cristo Jesús y su compromiso para transformar la vida a nivel personal, familiar, social y eclesial (Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1994).

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Por otro lado, Farfán (2021) siguiendo el pensamiento de Morozzo (2010) manifiesta que las comunidades eclesiales de base son un “espacio crítico para vivir la dimensión política de la fe” (p. 21). En otras palabras, las comunidades eclesiales de base son asumidas como “una forma de Iglesia que es sacramento histórico de salvación y, por tanto, se torna real en rostros concretos, en aquellos en los que se reconoce a Jesús de Nazareth” (Martínez et al., 2019, p. 4).

Las comunidades eclesiales de base se constituyen también en el espacio vital de participación de los laicos, es allí donde despliegan su potencial de corresponsabilidad, comunión, formación y compromiso liberador. Es aquí donde el laico desarrolla su dimensión comunitaria, pues los seres humanos “vivimos más en la comunidad que en nosotros mismos pues la tuidad (Duheit) es la categoría existencial más importante del pensamiento humano” (Ruiz de la Presa, 2005, p.138).

Desde la dimensión comunitaria las comunidades eclesiales de base se constituyen en espacios alternativos desde donde se puede proyectar el testimonio de una Iglesia comunional y fraterna bajo el paradigma de las primeras comunidades cristianas donde se comparte el pan, se ora juntos, se está atento a las necesidades de los demás, se vive en clima de unidad, fraternidad, alegría y sencillez de corazón (Hch 2, 42-47). De este modo se constituye en alternativa al sistema establecido donde impera el egoísmo y la injusticia. Son las comunidades eclesiales de base “un factor importante de revitalización de la Iglesia en esta dimensión comunitaria porque descentralizan y articulan la Iglesia desde su dimensión más pequeña” (Sánchez, 2007, p. 59).

En las comunidades eclesiales de base, los laicos encuentran el lugar para vivir el compromiso evangelizador, siendo fermento en la masa y testimonio vivo de que es posible ser Iglesia sencilla y liberadora

que se pone al servicio de la gente, especialmente de los últimos, buscando siempre “reactualizar las características y el dinamismo de las primeras comunidades cristianas, adaptándose a los tiempos actuales” (Solano y Rincón, 2015, p. 232-233).

Según Lucchetti (2010), “las CEBs constituyen el primer y fundamental núcleo de estructuración eclesial, como indica el Nuevo Testamento (Mt 11, 25-27; Jn 17, 19-23; Hch 2, 42-47) y la eclesiología de Medellín y Puebla” (p. 296). Se puede afirmar que son el fiel testimonio de un camino profético que la Iglesia latinoamericana ha realizado y que se mantiene hasta hoy con sus luces y sombras.

En las comunidades eclesiales de base emerge también el compromiso ético-político; compromiso que se asume no como un acontecimiento sociológico sino como opción personal y comunitaria por hacer realidad el proyecto del Reino de Dios siguiendo el ejemplo de Jesús y su opción preferencial por los últimos. En ellas los laicos viven la “dimensión política de la fe” y hacen suyo el sueño de un mundo más justo; mediante el “método teológico-pastoral: ver, pensar, actuar, evaluar y celebrar, van siendo alternativa en un mundo global. Por el método se ven las causas, se piensa en soluciones y se actúa y así se van convirtiendo en sujetos de liberación” (Sánchez, 2007, p. 60).

El compromiso ético-político dentro de las comunidades eclesiales de base hace que los laicos encarnen y evidencien el llamado a ser “Iglesia en salida”, que va al encuentro de los excluidos en las “periferias existenciales”, inspirándose fundamentalmente en el mensaje y praxis de Jesús que vino a comunicarnos la Buena Noticia del Reino de Dios y que indicó un modo alternativo de cómo transformar la estructura social: el servicio (Mc 9, 35), el compartir (Mt 26, 26; Jn 6, 35) y el saber que libera (Jn 8, 31-32).





En todo lo antes mencionado se revela de una u otra forma el pensamiento de Girardi cuyo planteamiento está alineado con la opción preferencial por los pobres, con la Teología de la liberación y con la apertura al diálogo con otras líneas de pensamiento y de acción como es el caso del marxismo y el socialismo.

Con respecto a la opción por los pobres, se debe estar atentos a no caer en la trampa de una opción de corte asistencialista que sale al encuentro de los pobres para ayudarlos en su sobrevivencia, con ayudas humanitarias, etc, que mantienen el sistema establecido sin generar ningún tipo de compromiso por salir de su situación de exclusión. O, al contrario, ubicarse del lado de la opción de corte participativa que hace de los pobres sujetos históricos capaces de convertirse en protagonistas de la historia, de oponerse a los grupos dominantes, de crear autonomía, de proponer nuevos modelos económicos y sociales y de luchar para hacer realidad este propósito. La primera se acomoda al orden mundial mientras que la segunda lo cuestiona radicalmente y exhorta a la resistencia y la búsqueda de alternativas (Girardi, 1995).

Desde esta perspectiva girardiana, una comunidad eclesial de base no puede asumir la opción por los pobres desde la visión asistencialista que se queda conforme con el statu quo, sino que debe ser un espacio formativo y de reflexión en clave participativa y crítica que hace de sus integrantes protagonistas que buscan la transformación social desde los valores del Evangelio.

Por otro lado, Girardi se visibiliza como un profundo convencido de la Teología de la Liberación y desde esta línea de pensamiento incide directamente en los procesos de reflexión y configuración de las comunidades eclesiales de base.

Teniendo como fundamento sus convicciones de izquierda y de una teología progresista como lo es la Teología de la liberación, se traslada a Nicaragua

(1980) y vive de cerca la situación de la Nicaragua invadida, oprimida, empobrecida y al mismo tiempo profética y revolucionaria; allí colabora con el Centro Ecuménico Antonio Validivieso de Managua. Mas adelante colabora con varias organizaciones en Cuba (1986); su compromiso con los pobres y excluidos le conduce a colaborar con el Movimiento Indígena, especialmente en México, Nicaragua, Ecuador y Bolivia; también en 1994 colabora con Mojoca, Movimiento de los Jóvenes de la Calle de Guatemala (Fernández y Jara, 2013).

Esto pone en evidencia el dinamismo intelectual y participación de Girardi en los procesos reivindicatorios del pueblo latinoamericano, evidencia también que sus reflexiones y acciones están profundamente alineadas con la Teología de la Liberación, pues se encarna en la vida misma de estos pueblos amerindios y desde allí busca la transformación social y la construcción de un mundo más justo.

Camina con estos pueblos que, en tiempos de opresión, violencia y codicia de grupos dominantes, buscan liberación, dignidad y justicia; camina con estos pueblos que al mismo tiempo son cristianos y son Iglesia. Siguiendo a Casaldáliga, son pueblos compulsoriamente proféticos debido a las circunstancias de cautiverio, colonización, dominio, imperialismo y posterior explotación de oligarquías lacayas; son pueblos crucificados y martirizados, pero siendo profecía siempre (Girardi et al., 1987).

América Latina se constituye así en “trinchera teológica” que busca construir su propio camino en clave liberadora. “Es una trinchera teológica, por las posibilidades que ha abierto para la renovación de la teología: no solo por el surgimiento de una nueva problemática, sino sobre todo de un nuevo sujeto, el pueblo” (Girardi et al., 1987, p. 31).

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Esta “trinchera teológica” que se instala en el continente latinoamericano y que quiere visibilizarse con un rostro propio identificándose como Teología de la Liberación, desata cuestionamientos de fondo a la fe cristiana y a la Iglesia desde una perspectiva revolucionaria:

El problema fundamental planteado por la dinámica revolucionaria a la fe cristiana es el siguiente: ¿es posible, y bajo qué condiciones, vivir la fe en Dios, la identificación con Jesús de Nazaret, la esperanza de la salvación, desde la experiencia de un pueblo, que se está afirmando como sujeto de su historia, como «arquitecto de su liberación»? ¿Qué significa para un pueblo revolucionario ser (revolucionariamente) Iglesia, leer (revolucionariamente) la Biblia, ¿hacer (revolucionariamente) teología? ¿Debería acaso un pueblo, revolucionario en la calle y en la frontera, dejar de serlo cuando ingresa al templo de Dios? (Girardi et al., 1987, p. 33).

Se aprecia cómo el pensamiento de Girardi está permeado por una radicalidad teológica y evangélica que le conduce a encarnarse en las realidades de sufrimiento y al mismo tiempo de búsqueda revolucionaria de cambio. Es el camino que él escogió y por ello fue cuestionado y censurado al interno de la Iglesia y fuera de ella por los grupos conservadores aliados al poder.

En definitiva, Girardi camina por América Latina, en plena sintonía con teólogos de la talla de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Pedro Casaldáliga, Ignacio Ellacuría, Oscar Romero, Helder Cámara, Manuel Larraín, entre otros. Todos enfocados en hacer una teología contextual encarnada en la realidad concreta del pueblo latinoamericano oprimido; todos ellos generando una ruptura epistemológica frente a la pregunta ¿cómo decirle al pobre que Dios le ama? Teólogos que hacen teología desde el lugar social

donde la vida es negada, donde se tiene que resolver el conflicto del binomio opresión-liberación. Teólogos haciendo una Teología de la Liberación que según Berryman (1989), citado por Barrera (2022) realmente conduzca a la liberación en tres dimensiones: a) la liberación económica y política: la estructura que produce pobreza, por eso se debe construir una sociedad justa e igualitaria (que teológicamente denominan el Reino de Dios); b) la liberación humana: que tiene que ver con las relaciones personales en donde no debe haber ningún tipo de discriminación personal; y c) la acción salvadora de Cristo: que libera del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión.

Desde la perspectiva marxista, luego de su expulsión de las universidades, de la Iglesia y de la Congregación Salesiana, en sintonía con sus convicciones, inicia en Italia el camino de encuentro con el movimiento obrero, los cristianos de izquierda, las comunidades de base, la Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI), la Gioventù Operaia Cristiana (GIOC). También promueve el diálogo en Italia y Europa entre cristianos y marxistas, entre católicos y movimientos comunistas; como fruto de este proceso llega a la conclusión de que, si bien la Teología de la Liberación se desarrolló en América Latina, ésta ya estaba presente en los movimientos de Italia desde una perspectiva más universal. Su primer vínculo con América Latina se genera en 1972 gracias a la invitación de los organizadores del Primer Congreso Continental de los Cristianos por el Socialismo realizado en Chile (Fernández y Jara, 2013).

En ese encuentro Girardi hace una relación entre Medellín y Santiago en el sentido que Medellín es una manifestación de la colegialidad episcopal a escala continental, mientras que Santiago es la expresión también a escala continental de la renovación de la conciencia cristiana, pero específicamente una renovación de la conciencia de la comunidad cristiana de base. Incluso manifiesta que este encuentro en

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Santiago desborda los planteamientos del Vaticano II y Medellín (Fernández, 1997).

A más de Cristianos por el Socialismo, Girardi entra en sintonía con otros movimientos que, de una u otra forma están en consonancia con los postulados cristianos y marxistas, tal es el caso de los movimientos vinculados a la educación liberadora (Freire), a las comunidades populares, a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), a los Sacerdotes del Tercer Mundo (Argentina), a la Oficina Nacional de Información Social en Perú (ONIS), al Movimiento de lectura popular de la Biblia que utilizaba el método ver-juzgar-actuar para el estudio de la realidad (Barrera, 2022).

Se puede afirmar entonces que Girardi entra en el conjunto de movimientos de izquierda que, en América Latina, se correlacionan y confluyen en un mismo propósito que es la opción por los pobres y la liberación de las estructuras que provocan injusticia y atentan contra la dignidad del ser humano, siendo este el contenido fundamental de la Teología de Liberación. En este sentido, Girardi es alguien que se visibiliza en permanente diálogo y ofreciendo su aporte en la producción de pensamiento revolucionario y liberador como se puede evidenciar en algunos títulos de su producción intelectual: Fe en la revolución, revolución en la cultura; Amor cristiano y lucha de clases; ¿Tiene vigencia la opción por el pueblo como sujeto en el “nuevo orden mundial”? El realismo político y el problema de la conquista en América; Opción por los pobres y geopolítica; La Iglesia post-conciliar: diálogo e incomunicabilidad; Marxismo y Cristianismo; Nicaragua, trinchera histórica, trinchera teológica, Amor cristiano y lucha de clases, entre otros escritos de carácter pedagógico, filosófico y teológico en clave crítica y liberadora.

Se puede evidenciar con claridad que el aporte de Girardi a las comunidades eclesiales de base es muy significativo especialmente en lo que tiene que

ver con el énfasis crítico-histórico-político de sus planteamientos y que abren el horizonte de análisis sobre el significado y alcance de las comunidades eclesiales de base en América Latina.

Desde la perspectiva girardiana las comunidades eclesiales de base no son solamente una realidad que surge del proceso de apertura y renovación eclesial del Vaticano II y luego su recepción en Medellín y Puebla; son más bien una praxis histórica que se construye desde abajo y desde la periferia y que cuestionan las estructuras de dominio de Iglesia, sociedad y política. Para Girardi estas comunidades son algo más que una estructura parroquial-pastoral; son una forma concreta de ser sujeto-cristiano donde la fe se vuelve praxis crítica y liberadora, un lugar donde la fe se deja cuestionar por la historia y donde el marxismo puede ser aplicado como herramienta de análisis crítico de la realidad. En otras palabras, es el lugar del sujeto histórico, de la praxis liberadora y de la crítica de la fe abstracta.

6.4. Actualidad del pensamiento de Giulio Girardi y desafíos para el relanzamiento de las comunidades eclesiales de base

Por otro lado, Girardi coincide con los teólogos latinoamericanos en la opción por los pobres, en el nuevo modo de ser Iglesia desde abajo y la liberación de las estructuras de dominio, explotación e injusticia; pero ofrece su aporte desde una filosofía social de la liberación y la convergencia cristianismo-marxismo. En este sentido las comunidades eclesiales de base son el lugar de los pobres, la Iglesia popular y el laboratorio de la praxis liberadora donde se desarma las categorías con las que la Iglesia interpreta el mundo.

Otro elemento importante que aporta Girardi, es que la comunidad eclesial de base es el espacio vital para la formación del sujeto cristiano crítico alternativo. No solamente es el lugar devocional, de la oración, de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



estudio de la Biblia y la vivencia de la espiritualidad cristiana; es también el lugar del crecimiento en la conciencia de la dimensión política de la fe, donde la misma comunidad cristiana se piensa y se asume como sujeto histórico; es el lugar de mediación entre fe, conflicto social y proyecto histórico. En definitiva, Girardi ofrece su aporte importante en el sentido de que no hay contradicción necesaria entre marxismo y fe, sino una afinidad y convergencia dialéctica y crítica para desideologizar la estructura social y la religión.

6.5. Desafíos para el contexto actual

La realidad que afronta América Latina en el contexto actual no ha cambiado radicalmente de la realidad que vivió Girardi y los teólogos de la liberación en los años 60 en adelante. Latinoamérica sigue siendo hoy un continente marcado por las desigualdades, la dominación, la injusticia, la explotación, la corrupción, la neocolonización; en definitiva, un continente azotado por la violencia estructural y el pecado social.

Frente a esta situación hace falta hoy, y con urgencia, la presencia de pensamientos y movimientos críticos alternativos y alterativos que contribuyan en la generación de procesos de transformación social. En este sentido, el pensamiento de Girardi sigue teniendo vigencia y se constituye en una “voz que clama en el desierto” y resuena esperando encontrar receptores dispuestos a ser profecía hoy.

Es urgente hoy dar vida a la Iglesia “Pueblo de Dios” que realmente camina con el pueblo y es capaz de convocar por la fuerza del testimonio y la coherencia con el Evangelio. Como plantea el Papa Francisco, hoy se necesita una Iglesia en salida, con olor a oveja, samaritana, peregrina, comunal, sinodal; solo así será terreno fértil para el resurgimiento de movimientos alternativos, entre ellos las comunidades eclesiales de base.



El resurgimiento de las comunidades eclesiales de base en América Latina depende hoy de la revalorización del laicado precisamente como expresión y materialización de una Iglesia que se proyecta en clave sinodal donde los laicos, en virtud del bautismo, son protagonistas y participan directamente en la toma de decisiones junto con los pastores procurando superar el clericalismo aún presente en los procesos pastorales. En clave girardiana, en las comunidades los laicos están llamados a constituirse en sujetos históricos y críticos que buscan y proponen alternativas de cambio social y no se reducen a ser gestores pastorales u operadores de ministerios y sacramentos de forma endogámica.

Para que resurjan las comunidades eclesiales de base es necesario el resurgimiento de la Teología de la Liberación como parte de un proceso de toma de conciencia de la situación de injusticia, neocolonización y violencia estructural, que en pleno siglo XXI, está vigente en América Latina. Para ello es necesario un camino de conversión eclesial, camino contra corriente que seguramente desata persecución, censura, cuestionamiento, profecía y martirio. Es un proceso muy complejo de concretar por el contexto eclesial bastante pasivo y alineado con el sistema establecido; sin embargo, al interno de la misma Iglesia permanecen latentes las semillas de cambio en laicos y clérigos que sueñan con un mundo más justo y fraterno, es desde allí donde se puede iniciar procesos de deconstrucción y construcción.

Esto se debe respaldar con procesos de formación permanente de todos los agentes pastorales desde la opción por los pobres y desde el enfoque liberador. Es fundamental que las Facultades de Teología, los Centros de formación diocesanos, los Seminarios, las Escuelas de formación para laicos, para catequistas y para ministerios incluyan en sus mallas formativas contenidos formativos desde la perspectiva crítica y liberadora. Estos contenidos deben ser aplicados

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





desde el método ver-juzgar-actuar-celebrar-evaluar. Tarea también muy compleja si no está respaldada por una opción que hace toda la Iglesia por caminar junto a los últimos y excluidos en un contexto social, económico y político donde los vientos de la ultraderecha están soplando por Latinoamérica y el mundo entero.

Es urgente hoy devolver la voz a las Teologías otras, teologías contextualizadas, que surgen desde las periferias como dice Dussel. Una epistemología teológica alternativa es posible construirla a partir del diálogo y la convergencia de las teologías india, negra, feminista, ecológica, cuántica que harán posible, desde sus enfoques específicos, la deconstrucción de hermenéuticas ortodoxas y conservadoras y la construcción de hermenéuticas críticas y liberadoras, que tienen como punto de partida la opción por los pobres como lugar teológico por antonomasia.

Desde la mirada girardiana, el desafío es buscar nuevas formas construcción de diálogo abierto y dispuesto a dejarse cuestionar y ofrecer también el aporte propio; diálogo valiente y respetuoso con el mundo ateo, diálogo ecuménico con las diferentes corrientes dentro del cristianismo, diálogo interreligioso con las diversas religiones buscando los puntos de convergencia en los que se puede contribuir en la construcción de un mundo más fraterno y solidario; diálogo con los movimientos sociales, sindicales, indígenas, ecológicos, estudiantiles que hoy siguen inspirándose en los postulados marxistas y sueñan con una sociedad más humana, igualitaria y justa.

Finalmente es importante, desde el planteamiento de Girardi, detenerse en la reflexión y toma de conciencia de la dimensión política de la fe que se puede vivir en las comunidades eclesiales de base y la Iglesia toda, que invita a salir de los espiritualismos, los devocionalismos, la interpretación intimista de la Biblia, la producción de teologías abstractas y desencarnadas de la

historia, la aplicación de pastorales asistencialistas y endogámicas. Al contrario, la dimensión política de la fe es un llamado a hacer realidad aquí y ahora el proyecto del Reino de Dios proclamado por Jesús, es decir, la construcción un mundo como Dios quiere, un mundo justo fraterno y solidario. Es un llamado a vivir la fe desde la opción de hacer camino junto a los empobrecidos, los últimos y excluidos de este mundo. Es, en definitiva, el llamado a la vivencia de una fe que es profética capaz de denunciar con valentía las injusticias y proclamar con esperanza que es posible construir una nueva sociedad inspirada en los valores del Evangelio y los humanismos presentes en las diversas corrientes de pensamiento y movimientos en América Latina y el mundo entero.

Giulio Girardi es un personaje que emerge en la historia luego de un proceso profundo de discernimiento que le impulsa a realizar un giro cualitativo. Su pensamiento y vocación de docente, sacerdote y salesiano son replanteados y resignificados como consecuencia de una opción radical que realiza en un momento determinado de su vida. Se trata de su opción por una comprensión e interpretación de la realidad desde las categorías marxistas que le conduce, por un lado, ineludiblemente al conflicto, censura y expulsión de la institucionalidad Iglesia, Universidad y Congregación Salesiana.

Por otro lado, esta opción radical le abre nuevos horizontes que le permiten aportar en la reflexión y construcción de pensamiento filosófico, político y teológico desde la perspectiva crítica, progresista y liberadora. El acierto y aporte de Girardi está en que ha sido capaz de plantear la posibilidad de diálogo y convergencia entre el humanismo cristiano y el humanismo marxista; logra desmitificar el hecho de que el marxismo sea mirado, especialmente por la Iglesia, solamente desde el lado ateo y dogmático; al contrario, se constituye en promotor de una postura dialéctica desde donde es posible

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





generar confluencias creativas que contribuyan en la búsqueda de soluciones a los problemas de injusticia, dominación y explotación en América Latina.

En diálogo con los teólogos de la liberación latinoamericanos Girardi logra abrir un marco de referencia teórico-práctico que sirve de fundamento y orientación para movimientos sociales, eclesiales, indígenas, obreros, estudiantiles, ecológicos, feministas, etc. que van emergiendo en América Latina. Se trata de un marco de referencia que pone el énfasis en el enfoque filosófico-político sustentado en las categorías del humanismo marxista y la dimensión política del Evangelio.

En este mismo sentido, Girardi contribuye en la reflexión sobre la dimensión política de la fe, al plantear que la fe no es una realidad abstracta en la experiencia humana, sino que la fe tiene sentido en la medida en que se hace historia y se constituye en factor de esperanza para los empobrecidos que buscan la liberación de las situaciones de injusticia. La fe no se reduce al plano devocional intimista, sino que se traduce en praxis transformadora, en reflexión-acción desde la opción por los pobres; la fe es Evangelio que libera, es Iglesia pueblo que camina como los últimos y excluidos de este mundo.

Desde esta perspectiva, y en clave girardiana, las Comunidad Eclesiales de Base (CEBs) en América Latina reciben un nuevo impulso al asumirse como comunidades de vida donde sus miembros son presencia de base y acción crítica, son sujetos históricos y transformadores; donde el laicado se vuelve protagonista y participa junto con sus pastores en la toma de decisiones; donde la experiencia de fe se traduce en oración y espiritualidad que impulsa a salir al encuentro del pobre; donde la fe y la política entran en diálogo y van de la mano en la construcción de Reino de Dios proclamado por Jesús; donde se hace la lectura orante de la realidad y donde se es realmente la Iglesia "Pueblo de Dios".

Queda abierto el desafío de relanzar y resignificar las comunidades eclesiales de base hoy a la luz de la propuesta girardiana, de la Teología de Liberación y de los humanismos procedentes de la diversas y plurales corrientes de pensamiento a fin de contribuir en la construcción de un sociedad más justa y fraterna. Este relanzamiento, claro está, depende mucho de la capacidad de toma de conciencia de toda la Iglesia de la situación de pobreza, dominación, explotación, manipulación injusticia y neocolonialismo que está viviendo actualmente América Latina. Queda, en definitiva, el reto de hacer realidad la dimensión política del Evangelio, pues, “si queremos ser cristianos debemos salir de las instituciones de poder, dominadas por el capitalismo, para volver a caminar a la intemperie de la vida, con todos los que acojan el amor y busquen la esperanza del Evangelio” (Xavier Pikaza).

Referencias

- Aznar, F. (2017). The need to potentiate the laity as an expression of Vatican II in a secularization's context. *Anales de Teología*, 19(1), 75-96. <https://doi.org/10.21703/2735-634520171911858>
- Barrera, D. (2022). Teología Latinoamericana de la Liberación: una valoración. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 61(161), 231-242. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfilosofia/article/view/4133>
- Boff, L. (1984). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Editorial Sal Terrae.
- Botey, J. (1999). El compromiso por los oprimidos. *Iglesia Viva*, (198), 89-120. <https://centromanuellarrain.uc.cl/images/REVISTAS/IGLESIAVIVA/CONVERSACIONES/IV1999GirardiCompromisoOprimidos.pdf>

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





- Calero de los Ríos, A. (2011). Hacia una definición de la laicidad en el contexto actual. *Iglesia secular en una sociedad laica. Isidorianum*, 20(40), 353-402. <https://doi.org/10.46543/ISID.1120.1053>
- Campagnuolo, E. (2012). De la identificación entre la jerarquía y la Iglesia, a la Iglesia Pueblo de Dios. *ITER*, 23(57-58), 49-63. <https://publicaciones.iter.org.ve/index.php/iter-teologia/article/view/893>
- Chenau, P. (2012). El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 21, 321-336. <https://www.redalyc.org/pdf/355/35523355012.pdf>
- Conferencia Episcopal Ecuatoriana. (1994). *Orientaciones pastorales*. <https://www.conferenciaepiscopal.ec/documentos.html>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*. Edición digital bajo la responsabilidad de José Luis Gómez-Martínez. <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16,4)*. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

De Oliveira Leão, D. (2023). Igarapé-Miri, PA: De pequenas comunidades eclesiais de base (CEBs) à “capital mundial do açaí”. *Terceira Margem Amazônia*, 8(20), 49–77. <https://doi.org/10.36882/2525-4812.2023v8i20p49-77>

De Souza, M. (2011). Discurso y práctica religiosa en comunidades eclesiales de base italianas y brasileñas: Un estudio comparativo basado en la teoría del cambio social de Max Weber. *Horizonte*, 9(24), 1131–1147. <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/2039>

Díaz, J. (2009). Comunidades cristianas de base: Pobreza y liberación. *Revista Estudios Culturales*, 1(3), 121–141. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3987284.pdf>

Farfán, M. (2021). *Dimensión política de la fe y opción por los pobres en Monseñor Oscar Arnulfo Romero: Significado y actualidad* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana].

Fernández, B., & Jara, O. (Eds.). (2013). *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza: Desafíos de una educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal*. CEAAL. <https://www.amistrada.net/S/S-libr/S-libr-Girardirefund.pdf>

Fernández, D. (1997). “Cristianos por el Socialismo” en Chile (1971–1973): Aproximación histórica a través del testimonio oral. *Studia Zamorensia*, 4, 187–202. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/297155.pdf>

García, C. (2007). De la “teología de los laicos” de *Lumen Gentium* a los “movimientos eclesiales” posconciliares. *Burgense*, 48(1), 45–81.

Gil García, J. (2007). *La teología de las comunidades cristianas populares* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca].

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





- Girardi, G. (1982). La Chiesa post-conciliare: Dialogo e incomunicabilità. *IDOC Internazionale*, 13, 5–17. https://seleccionesdeteologia.net/assets/pdf/091_03.pdf
- Girardi, G. (1991). Optar por los pobres después de la crisis del “socialismo real”. En J. M. Vigil (Ed.), *La opción por los pobres* (pp. 105–117). Sal Terrae.
- Girardi, G. (1995). ¿Tiene vigencia la opción por el pueblo como sujeto en el “Nuevo orden mundial”? *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 47, 879–894. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i47.5125>
- Girardi, G. (2005). Vaticano II, ¿uno o dos concilios? Una hipótesis interpretativa. *Éxodo. Revista Crítica de Pensamiento y Difusión Sociocultural, Política y Religiosa*, 81, 4–11. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9478089>
- Girardi, G., Forcano, B., & Vigil, J. M. (1987). *Nicaragua, trinchera teológica: Para una teología de la liberación desde Nicaragua*. Centro Ecueménico Antonio Valdivieso & Lóquez Ediciones. <https://cirma.org.gt/library/images/6/6d/13671.pdf>
- Gutiérrez, G. (2024). *Gustavo Gutiérrez en cinco artículos*. Cristianisme i Justícia. <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/www.cristianismeijusticia.net/files/pdf/cv-es25.pdf>
- Hortelano, A. (1987). *Comunidades cristianas: Fracaso o base y futuro de la Iglesia*. Sígueme.
- Hünemann, P. (2013). Criterios para la recepción del Concilio Vaticano II. *Selecciones de Teología*, 52(205), 31–47. https://seleccionesdeteologia.net/assets/pdf/205_04.pdf
- Kasper, W. (2015). El Vaticano II: Intención, recepción, futuro. *Revista Teología*, 52(117), 95–115. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5997075.pdf>

Lucchetti, M. C. (2010). El bautismo, fuente del ministerio cristiano: El caso de las comunidades eclesiales de base (CEBs). *Concilium*, 334, 39–56. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3151506>

Mariñoso Ortega, M. (2024). Cristianismo y marxismo: Aproximación a la vinculación de la militancia creyente a la lucha revolucionaria. *Izquierdas*, 53(7), 1–24. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492024000100207>

Marins, J., & Trevisan, T. (1975). *Comunidades eclesiales de base: Temas para su formación y desarrollo*. Ediciones Paulinas.

Martínez, V., Meza, J., & Suárez, G. (2019). La Iglesia de América Latina y el Caribe de hoy: Al origen de Medellín. *Franciscanum*, 61(172), 1–17. <https://doi.org/10.21500/01201468.4465>

O'Murchu, D. (2014). *Teología cuántica: Implicaciones espirituales de la nueva física*. Abya Yala.

Ochagavía, J. (2015). En los 50 años del Concilio Vaticano II. *Palabra y Razón*, 7–8, 93–99. <https://revistapyr.ucm.cl/article/view/210>

Perani, C. (2009). Comunidades eclesiais de base e movimento popular. *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, 233, 35–42. <https://doi.org/10.25247/2447-861X.2009.n233.p35%20-%2042>

Pié-Ninot, S. (2015). *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Ediciones Sígueme.

Ruiz de la Presa, J. (2005). *Alteridad: Un recorrido filosófico*. Universidad Iberoamericana, Universidad de Guanajuato & ITESO. <https://rei.iteso.mx/server/api/core/bitstreams/3c41087c-f58f-4672-bba3-536ddd373e3b/content>

Sánchez Sánchez, J. (2007). La comunidad eclesial de base: Una alternativa de comunión en un mundo globalizado. *Revista Iberoamericana de Teología*, 3(5), 47–68. <https://ribet.ibero.mx/index.php/ribet/article/view/275/459>

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



- Solano Pinzón, O., & Rincón Andrade, M. (2016). En los orígenes de la Espiritualidad de la liberación. *Análisis*, 47(87 (JI-Di)), 227-246. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2015.0087.01>
- Tahar Chaouch, M. T. (2007). Cristianismo y política en América Latina: el paradigma de la teología de la liberación. *Desafíos*, 17, 157-199. <https://www.redalyc.org/pdf/3596/359633162007.pdf>
- Trigo, P. (2001). La base en las comunidades eclesiales de base. *Revista Latinoamericana de Teología*, 18(53), 153–180. <http://redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1348/1/RLT-2001-053-C.pdf>
- Vélez, C. (2011). A 50 años del Vaticano II: Verdaderas luces y urgentes desafíos. *Horizonte*, 9(24), 1290–1300. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9579532.pdf>





07.

Giulio Girardi y el trabajo con los sindicatos

José Javier Fernández
Pereira

DOI: [https://doi.
org/10.64092/ILDD8958](https://doi.org/10.64092/ILDD8958)

7.1. La opción filosófica y política de Giulio Girardi por la clase trabajadora

Coincidí con el profesor Giulio Girardi en Roma siendo su alumno en el Pontificio Ateneo Salesiano, actual Università Pontificia Salesiana, en el trienio 1967-1970. En esa época impartía la asignatura de Ontología (Girardi, 1962). Pronto establecí con él una amistad que iba más allá de la relación profesor-alumno y que nos llevaba, entre otras cosas, a disputar entretenidos partidos de tenis en las pistas universitarias en las horas de la siesta.

Es una satisfacción para mí contribuir a dar a conocer



algunas de sus importantes y originales aportaciones en el ámbito del mundo sindical, o quizá habría que decir, más propiamente, de su relación con la clase obrera. Un trabajo que, como veremos, se enmarca en una visión más amplia y fundamental de lo que, a nuestro entender, constituye su trayectoria intelectual y que no es sino un reflejo de su proyecto vital.

Un proyecto que, como no podía ser de otra forma, ha suscitado tanto críticas elogiosas como oposiciones acérrimas, entre ellas las formuladas por Lamendola (2016). Por otra parte, nada extraño para Giulio Girardi, quien no excluía a la Iglesia como institución de la dinámica histórica de la lucha de clases. No es este el lugar para entrar en estas polémicas; nos centraremos en el tema que aquí nos ocupa: la labor que Girardi realizó en el mundo del trabajo.

Su compromiso con el mundo laboral y sus investigaciones en ese campo no fueron los de un sindicalista ni los de un político profesional, aunque sí los de un militante comprometido políticamente con la causa de las clases populares y, de un modo muy significativo, con la clase obrera y sus organizaciones.

Si queremos descubrir y llegar a entender el hilo conductor de la implicación de Girardi en las distintas luchas sociales con las que colaboró, en la mayoría de los casos de forma altruista, él mismo nos da la clave en muy diversos momentos de su vida y de sus trabajos. Se trata de una opción fundamental entendida como opción política, en el sentido fuerte de “política”, es decir, la que concierne al proyecto de sociedad en su globalidad y, por tanto, al proyecto de ser humano (Girardi, 1979a).

Una opción que, dicho brevemente, consiste en la aceptación o el rechazo del sistema capitalista, de una sociedad en la que está institucionalizada la dominación de una clase sobre otra y que se concreta en las diversas formas que adquieren las relaciones humanas.

Esa opción se plasma necesariamente tomando partido en el contexto de la correlación de fuerzas existentes, en primer lugar, por la clase dominante o por la clase dominada y que, como veremos, por ejemplo, en el terreno educativo, pero mucho más allá de la escuela, “implica la elección entre una educación integradora (por integrar en el sistema) y una educación liberadora (por ser libre respecto a él); una se sitúa en el punto de vista de la clase dominante y otra en el de las clases dominadas” (Girardi, 1979a, p. 2). Y es que, según Girardi (1979a), “los problemas fundamentales de la pedagogía no son problemas pedagógicos” (p. 1).

Como intelectual formado en la escuela y el espíritu salesiano, Girardi siempre estuvo interesado en la educación, no tanto como pedagogo, aunque también, sino más bien como filósofo e investigador de la educación y de su papel en la liberación del ser humano. No de un “ser humano” abstracto y etéreo, sino del joven y la joven encarnados en un contexto sociopolítico determinado: la sociedad clasista del capitalismo maduro (Girardi, 1979b).

En el subtítulo de *Uomini di Frontiera* se encuentra ya una clave interpretativa de su contenido: “la elección de clase y las transformaciones de la conciencia cristiana en Turín desde el Concilio hasta hoy” (Girardi, 1984). Se trata de una investigación con una doble vertiente, política y teológica, que toma como referencia las experiencias, los conflictos, las tensiones y las contradicciones vividas por los militantes cristianos en su compromiso con la clase trabajadora dentro de los movimientos analizados.

Si bien el libro es el resultado de una obra colectiva, la inspiración y el impulso del proyecto estuvieron en todo momento alentados, como ya había ocurrido con la primera investigación de este tipo, *Coscienza Operaia Oggi*, de la que hablaremos más adelante, por el compromiso de Girardi con una educación

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





militante de la clase trabajadora realizada por la propia clase trabajadora y orientada al desarrollo y la actualización de la conciencia de clase (Girardi, 1979b). Diría incluso que ese objetivo lo vivía como una verdadera misión.

De los tres colectivos tratados en *Uomini di Frontiera*, nos centraremos en las colaboraciones de Girardi con la Juventud Obrera Cristiana (JOC), tanto por los límites de este escrito como, sobre todo, por considerar ese movimiento de trabajadores cristianos una síntesis de tres de los intereses más cercanos a Girardi en el ámbito sindical y laboral: la juventud, la educación como proceso de concienciación de la clase trabajadora y el compromiso de clase. A ello se añade que la JOC fue uno de los movimientos con los que colaboró de forma más frecuente (Girardi, 1984).

La JOC nació en Bélgica, fundada por el sacerdote Joseph Cardijn, procedente de una familia obrera. Desde el inicio de su labor pastoral en Laeken dedicó su atención a los jóvenes trabajadores, tanto belgas como inmigrantes. Junto con las jóvenes obreras promovió los “Círculos de estudio y reflexión sobre los hechos sociales en vista de la acción”. La primera agrupación de jóvenes obreros recibió el nombre de Juventud Sindicalista y, posteriormente, en 1924, pasó a denominarse Juventud Obrera Cristiana (JOC), organización que concebía la educación a través de la acción como el eje de la formación y del compromiso de los jóvenes trabajadores (Girardi, 1979b). Entre las personas que tuvieron una influencia decisiva en él hay que citar al padre Adolf Daens, uno de los fundadores de los sindicatos cristianos de Bélgica.

Durante su estancia en Inglaterra conoció a responsables sindicalistas y estudió los métodos de trabajo y formación de los movimientos juveniles de Sir George Willians (Movimiento YMCA) y de Baden Powel (Movimiento Scouts).

La Juventud Obrera Cristiana italiana se inició en Turín de forma autónoma a finales de la década de 1960 por iniciativa de seminaristas turineses que habían conocido el movimiento en Francia. Entre los días 1 y 3 de mayo de 1970 tuvo lugar el primer Congreso Nacional en Monte Porzio y, en junio de 1973, se celebró el tercer Congreso. En la actualidad, la Juventud Obrera Cristiana Internacional define su finalidad en los siguientes términos:

En la actualidad, la Juventud Obrera Cristiana Internacional se define como un movimiento integrado por jóvenes trabajadores y trabajadoras que aspira a la construcción de una sociedad más justa mediante la participación activa de sus propios miembros. Su organización es democrática y está dirigida por los propios jóvenes, quienes desarrollan procesos de formación a través de la acción en los espacios donde viven y trabajan. Desde esta perspectiva, la educación constituye una de sus prioridades fundamentales y el principal medio para promover la dignidad de la juventud trabajadora y favorecer su compromiso con la transformación social (Juventud Obrera Cristiana Internacional, 2005).

Como se ha señalado, Girardi colaboró en varias ocasiones con la Juventud Obrera Cristiana italiana y también con la Juventud Obrera Cristiana española. En la primavera de 1979 impartió unas jornadas en el Comité Central de la Juventud Obrera Cristiana de España, en Madrid, dedicadas a la educación, una de las finalidades esenciales del movimiento, bajo el título *La educación como alternativa* (Girardi, 1979b).

La versión consultada corresponde a una edición mecanografiada y fotocopiada para uso interno, conservada en el Archivo Central de la Juventud Obrera Cristiana de España, en Madrid, a la que se tuvo acceso gracias a la colaboración de Andrés Aganzo y Feliciano González.





En su exposición, Girardi (1979b) analiza el papel de la escuela como institución educativa preferente en el conjunto de las sociedades contemporáneas. La escuela, entendida como el espacio donde la formación se desarrolla de manera sistemática, “forma parte de las condiciones necesarias de la libertad”. Propone una escuela liberadora, de la que ya existían numerosas experiencias en distintos países, como el método Reggio Emilia y la pedagogía de Paulo Freire, a las que denomina “contraescuelas”, por constituir una alternativa a la escuela capitalista no solo en sus contenidos, sino también en su estructura organizativa, al eliminar las relaciones autoritarias y competitivas, reducir las prácticas selectivas y fomentar la corresponsabilidad, el espíritu comunitario y la creatividad colectiva.

No considera, sin embargo, válida cualquier crítica o alternativa a la escuela capitalista. Como ejemplo, examina el proyecto de desescolarización o abolición de la institución escolar propuesto por Ivan Illich en *La sociedad desescolarizada*, al que formula diversas objeciones. A su juicio:

Una liberación pura y simple de la enseñanza sería necesariamente formal: ofrecería sin duda posibilidades nuevas a los que en razón de su origen social y de su medio cultural estuvieran en condiciones de aprovecharlas; pero privaría a todos los demás, es decir a la gran mayoría, de las modestas posibilidades de que disponen actualmente; no haría más que acrecentar el privilegio de la ciudad sobre el campo y la montaña (Girardi, 1979b, p. 32).

Tampoco comparte la propuesta que Illich presenta como una alternativa revolucionaria. Al respecto, Girardi reproduce y somete a crítica la siguiente afirmación del autor:

Un movimiento de liberación que se inicie en la escuela, y sin embargo esté fundado en maestros

y alumnos como explotados y explotadores simultáneamente, podría anticiparse a las estrategias revolucionarias del futuro; pues un programa radical de desescolarización podría adiestrar a la juventud en el nuevo estilo de revolución necesaria para desafiar a un sistema social que exhibe una “salud”, una “riqueza” y una “seguridad” obligatorias (Illich, 2011, p. 71).

Aun reconociendo la agudeza de muchas de sus críticas al sistema educativo dominante, Girardi considera que la alternativa propuesta por Illich adolece del irrealismo que el materialismo histórico ya había señalado en otros contextos. La califica como una propuesta “doblemente idealista”, porque concibe el sistema educativo como una realidad autónoma, capaz incluso de entrar en contradicción con el poder económico y político, y porque atribuye exclusivamente a las ideas la capacidad de transformar la sociedad (Girardi, 1979b).

En pocas palabras, cualquier sistema pedagógico se inscribe en el marco de un sistema social determinado, de modo que una verdadera alternativa educativa solo puede concebirse dentro de una transformación global de la sociedad (Girardi, 1979b).

La educación liberadora, por tanto, no se limita a las relaciones interpersonales, aunque tampoco las excluye. Su horizonte se sitúa en el movimiento mediante el cual las clases explotadas luchan por construir una sociedad alternativa, una nueva cultura y un ser humano nuevo (Girardi, 1979b).

Esta es una de las razones, a nuestro juicio, por las que Girardi asumió un compromiso tan intenso con el trabajo sindical. Se trataba de una tarea educativa, aunque no escolar, desarrollada mediante prácticas pedagógicas insertas en el marco más amplio de la lucha de clases (Girardi, 1979b).

La historia de los fracasos políticos y económicos de las revoluciones socialistas, así como de diversas





experiencias de autogestión, confirma para Girardi que la imposición de un proyecto mediante la violencia, incluso bajo una prolongada dictadura del proletariado, no puede “instaurar relaciones fundadas sobre la libertad”, es decir, no puede producir una auténtica liberación (Girardi, 1979b, p. 32).

La experimentación de una educación alternativa aplicada en el mundo laboral, y en particular en las organizaciones sindicales como las impulsadas por Girardi, adquiere un sentido filosófico liberador, de inspiración socrática, en cuanto pretende que sean los propios trabajadores y trabajadoras quienes descubran la verdad de su situación como clase explotada en el trabajo y en la sociedad capitalista, capacitándolos para asumir el protagonismo de sus propias vidas (Girardi, 1979b).

Esto no significa, en absoluto, que Girardi pueda ser considerado un idealista romántico. Reconoce con claridad el punto de partida: la naturaleza humana, en cualquier sistema social, mantiene su voluntad de poder y su tendencia tanto a la dominación como al servilismo. No se trata de idealizar a las clases explotadas. La clase trabajadora también manifiesta comportamientos interesados y, por ejemplo, favorece el absentismo laboral cuando disminuyen los incentivos materiales o fomenta la rivalidad entre compañeros por las recompensas económicas. En ese sentido, las clases explotadas, como la clase obrera, “no son mejores que las clases explotadoras, aspiran a los mismos valores, al mismo bienestar y a las mismas formas de poder” (Girardi, 1979b, p. 32).

De hecho, quienes hemos vivido el mundo sindical, como militantes de base o desde una opción más ideológica, como era el caso de los curas obreros, hemos constatado que los problemas e intereses de los jóvenes trabajadores eran muy distintos de los que planteaba el compromiso con la clase obrera. Del mismo modo, las referencias tanto al

cristianismo como al marxismo eran muy escasas, por no decir inexistentes, salvo entre aquellos militantes que desempeñaban funciones de dirección en el movimiento sindical.

En *Coscienza Operaia Oggi* se recogen testimonios de jóvenes obreros que se desmarcaban claramente de buena parte de la doctrina constitutiva del sindicato al que pertenecían, al que en muchos casos se afiliaban únicamente como un requisito para acceder al trabajo. Uno de ellos afirmaba:

Aquí continuamos a discutir y los trabajadores aportan contribuciones de trabajadores, mientras que yo no me hallo ahí, no me reconozco en esas cosas ya que yo no parto del hecho que soy obrero, sino que parto de mis experiencias como joven, por el simple hecho de que no tengo todavía veintiún años y tengo ganas de vivir... Por tanto no me reconozco en el movimiento obrero (Girardi, 1980, p. XX).

Y ello no porque faltaran en las organizaciones sindicales y en los movimientos obreros propuestas para la formación sindical, económica e ideológica de sus afiliados y militantes. Como ejemplo pueden citarse las colaboraciones del propio Girardi tanto con los sindicatos turineses como con la Juventud Obrera Cristiana española, cuya experiencia educativa se ha analizado en las páginas anteriores (Girardi, 1979b).

7.2. Turín como laboratorio del sindicalismo italiano contemporáneo

Hagamos un poco de historia tomando como referencia la ciudad de Turín. En Italia, la Segunda Revolución Industrial, desarrollada entre 1850 y 1870, provocó grandes procesos migratorios desde el campo hacia los nuevos centros industriales urbanos, especialmente desde las regiones del sur. La clase trabajadora vivía en condiciones inhumanas: largas y duras jornadas laborales, trabajos peligrosos, salarios de miseria, viviendas insalubres, deterioro de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





la salud, inseguridad ante el futuro y trabajo infantil (D'Alessandro, 1970).

Fue el período que le tocó vivir a Don Bosco en Turín, donde desarrolló su labor social, educativa y cristiana entre los jóvenes abandonados a su suerte. Muchos de ellos eran niños de la calle que, décadas más tarde, serían conocidos popularmente en Italia como *sciusà*, (¿término derivado de la expresión inglesa shoes shine? (“¿limpiar zapatos?”)), utilizada por los soldados estadounidenses tras la liberación de Roma durante la Segunda Guerra Mundial. En ese mismo contexto histórico surgieron las primeras Sociedades de Ayuda Mutua, integradas en gran medida por republicanos contrarios al socialismo, que constituyeron las primeras formas de organización obrera (D'Alessandro, 1970).

Con el nuevo siglo, las reivindicaciones obreras, las huelgas y, en general, las acciones desarrolladas en las fábricas dejaron de ser iniciativas espontáneas para convertirse en movimientos organizados por los sindicatos de empresa y, posteriormente, por las confederaciones que agruparon a las distintas federaciones de una misma rama laboral en una estructura unificada (D'Alessandro, 1970).

Así nació en 1906 la Confederación General del Trabajo, de orientación reformista y vinculada al Partido Socialista. La organización de los trabajadores tuvo como respuesta la creación, en 1910, de la Confederación General de la Industria Italiana. La patronal inició entonces una dura ofensiva que llegó a paralizar sectores como la construcción y la industria automovilística, afectando incluso a ciudades enteras. Aquella confrontación significó una severa derrota para el movimiento sindical. Sin embargo, la Confederación General del Trabajo logró recuperarse y, tras la Primera Guerra Mundial, la afiliación obrera aumentó de forma extraordinaria. Fue también el

período en el que surgieron los consejos de fábrica (D'Alessandro, 1970).

Pero volvamos al momento histórico en el que Giulio Girardi desarrolló su labor. Desde una perspectiva sindical, hablar de Turín significaba hablar, sobre todo, del sindicato de los trabajadores metalmecánicos. Si se mide la intensidad de la lucha sindical por la frecuencia de las movilizaciones y la participación en las huelgas, los conflictos desarrollados en la empresa Fiat ocuparon siempre un lugar central, tanto por sus éxitos como por sus derrotas (D'Alessandro, 1970).

Las mayores conquistas del movimiento obrero italiano tuvieron casi siempre a los trabajadores de Fiat como protagonistas. En palabras de D'Alessandro (1970), “la participación mayor o menor de la gran masa de los trabajadores de la Fiat es, en líneas generales, un buen termómetro de la calidad de las luchas obreras en Italia”.

Sin duda, este fue uno de los motivos por los que Girardi decidió involucrarse personalmente en una investigación desarrollada junto a los trabajadores de Fiat, prolongada en el tiempo y caracterizada por una notable complejidad técnica y metodológica, cuyo desarrollo analizaremos más adelante.

La historia del sindicalismo en Turín constituía una base suficientemente representativa de las aspiraciones de la clase trabajadora italiana y hacía sospechar que aquel trabajo pudiera tener una impronta regeneradora en la praxis sindical en Italia. Haremos por tanto un breve recorrido por esa historia sindical italiana que nos permita contextualizar la obra de Girardi con los sindicatos.

Turín fue una de las plazas en las que más temprano se desarrolló la industria italiana, en particular la metalmecánica, y sobre todo la automovilística. Y con ella también los primeros conflictos laborales y las primeras organizaciones obreras.





En Turín tuvo lugar la primera gran huelga iniciada y dirigida espontáneamente por las mujeres trabajadoras que sustituían a los obreros llamados a filas, ya que Italia había entrado en la Primera Guerra Mundial en mayo de 1915, que acabó en un baño de sangre. Era agosto de 1917. Una de las autocríticas de Girardi sobre su labor de intelectual revolucionario fue el haber reconocido tarde el papel de la mujer en los movimientos sociales de liberación.

También en Turín, inspirados por los “Soviet” en Rusia, nacieron los primeros Consejos de fábrica elegidos por todos los trabajadores, sindicados o no, en agosto de 1919 en la Fiat Centro dando origen al llamado “Biennio Rosso”.

Tras el paréntesis del fascismo que había perseguido y disuelto todas las organizaciones obreras y el cansancio de la población por la guerra, se produjo un despertar obrero en 1943 en el que tuvieron un papel relevante las organizaciones sindicales de los metalmecánicos turineses junto a los mecánicos milaneses.

Ya en los años 60 en Italia se estaba despertando una clase obrera nueva y más fuerte. Y tras un largo periodo en el que, como decían los italianos, prevalecía “un *sindacato ridotto a testa dirigente priva di corpo militante*”, se retomaron las reivindicaciones en las que se fue creando una nueva relación entre trabajadores y sindicatos: cada vez más eran las asambleas de trabajadores quienes elegían los objetivos e imponían las formas de lucha. Por ejemplo, los once mil trabajadores de la Lancia de Turín movilizaron manifestaciones ciudadanas y lograron aumentos salariales, reducción de jornada, estabilización de plantillas, etc.

En las bases de los sindicatos de metalmecánicos donde crecía una conciencia unitaria que superara las divisiones sindicales impuestas por intereses de sus directivas y de los partidos políticos, se crearon los

llamados Comités unitarios de fábrica, precursores de los Consejos de fábrica que se generalizaron en 1969.

Las ventajas de los Consejos de fábrica para la movilización de los trabajadores en favor de sus reivindicaciones consistía en que representaban a todos los trabajadores, estuvieran o no afiliados al sindicato, todos eran elegibles y electores. Pero también en que los delegados elegidos podían ser revocados por sus electores en cualquier momento. Entre los años 1970-73, a los sindicatos no les quedó más remedio que reconocer poco a poco a los Consejos de fábrica.

Este modelo de democracia obrera tuvo un éxito indiscutible entre los trabajadores e hizo que la Confederación General Italiana del Trabajo declarara, en diciembre de 1970, que los delegados, estuvieran o no afiliados al sindicato, serían reconocidos como sus representantes en las fábricas. Con ello pretendía preservar su legitimidad como representante del conjunto de los trabajadores frente a la patronal. Como explica D'Alessandro (1970), los dirigentes sindicales se enfrentaban a un dilema: aceptar a los delegados y a los consejos de fábrica como estructuras unitarias de base, aun cuando muchos de sus integrantes no estuvieran afiliados al sindicato, o reforzar las comisiones internas tradicionales, con el riesgo de perder el apoyo de un amplio sector de los trabajadores. En palabras del autor:

Los dirigentes sindicales se enfrentaban a un dilema: ¿podían aceptar a los delegados como representantes del sindicato en la fábrica y a los consejos de fábrica como estructuras unitarias de base? Esto implicaba el riesgo de no poder imponer la línea de la organización a los trabajadores que no estaban afiliados al sindicato, pero que participaban en los consejos y que, en ocasiones, eran delegados. O bien, los dirigentes sindicales podían reforzar las

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



comisiones internas ya existentes y rechazar a los delegados, con el riesgo de perder el apoyo de un amplio sector de los trabajadores (D'Alessandro, 1970).

En el sector de los metalmecánicos, los Consejos de fábrica llegaron a ser 4.291 en el año 1972. El Mayo francés del 68 había supuesto un descubrimiento de las luchas obreras por parte de la juventud universitaria a las que apoyaban y en las que frecuentemente participaban y, probablemente, también una subida de la autoestima para los trabajadores más jóvenes. De hecho, los jóvenes que habían entrado a trabajar durante el boom económico italiano y carecían de experiencia sindical empezaron a participar en las movilizaciones reivindicativas, lo que supuso un rejuvenecimiento del sindicalismo.

Como veremos más adelante, con frecuencia los trabajadores más jóvenes veían al sindicato como algo completamente ajeno a sus intereses vitales. Sin embargo, esos mismos trabajadores, muchos de los cuales provenían del sur, llegaron a organizar varias huelgas “salvajes” en Fiat Mirafiori para mejorar sus condiciones laborales, prescindiendo de las directivas sindicales. Y en julio de 1969 esos mismos jóvenes inexpertos, entre los que se encontraban militantes de la JOC, gestionaron por su cuenta una huelga a nivel nacional contra los precios abusivos de los alquileres.

Si en 1968 la tasa de afiliación sindical había descendido al 34 %, en 1974, con el inicio de la recesión económica, alcanzó el 48 %. En 1977, cuando Italia se encontraba ya inmersa en una profunda crisis caracterizada por las reconversiones productivas, el cierre de fábricas y la crisis energética, la afiliación sindical llegó al 52 %, el porcentaje más alto registrado en la historia del sindicalismo italiano (D'Alessandro, 1970).



Los sindicatos pasaron a ejercer para los trabajadores la función de protección ante la crisis de forma preferente a las luchas reivindicativas. Fueron años de movilizaciones y manifestaciones sindicales en toda Italia. El país estaba cambiando, también políticamente, y los trabajadores deseaban que fuera un cambio radical de la sociedad. En las elecciones parlamentarias del 20 de junio de 1976 el Partido Comunista Italiano (PCI) logró el 34,4 de los votos, su máximo histórico, pese a lo cual no formó parte del gobierno.

La conflictividad laboral siguió en aumento. El 3 de diciembre de 1977 se produjo la gran manifestación de los trabajadores del metal en Roma (se habló de 300.000 manifestantes) que hizo caer el gobierno. Tras cuatro meses de negociaciones, el Partido Comunista Italiano entró en el gobierno sin ministros, era la primavera de 1978.

En contra de lo que pensaban sindicatos y trabajadores, la presencia del Partido Comunista Italiano en el Gobierno no solo favoreció sus intereses, sino que supuso un freno a sus aspiraciones imponiendo la moderación de salarios y de la conflictividad social a cambio de nuevas inversiones que pretendían garantizar los puestos de trabajo. Hasta la directiva del partido iba a los centros de trabajo explicando por qué debían aceptar “los sacrificios”. Por supuesto, las inversiones prometidas se dejaron para un futuro más prometedor y la patronal empezó a preparar una contraofensiva sindical que se prolongó durante los años 80.

En julio, tras 35 días de huelga promovidos por los Consejos de fábrica, la Fiat anunció trece mil despidos, que al final se convirtieron en 24 mil trabajadores despedidos sin indemnización. Fue la derrota de la lucha sindical basada en los Consejos.

En este contexto, segundo lustro de los setenta y los primeros años de los ochenta, fue el tiempo en

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





el que Girardi elaboró sus dos investigaciones más importantes publicadas sobre el mundo obrero en colaboración con los sindicatos turineses: *Coscienza operaia oggi*, en la que Girardi llevará a cabo su investigación sobre la conciencia de clase de los trabajadores metalmecánicos de Fiat Mirafiori y otras pequeñas y medianas empresas del entorno turinés, y la ya citada *Uomini di Frontiera*, publicaciones que tuvieron una difusión muy limitada. Eran malos tiempos para que los trabajadores gastaran dinero en libros.

Probablemente, estas últimas experiencias confirmaron a Girardi en que no se podía esperar gran apoyo de los partidos de izquierdas como el Partido Comunista Italiano, y había que dirigir la mirada a los movimientos sociales de base que estuvieran al margen o, al menos, no dependieran orgánicamente de las dinámicas de la política partidista.

7.3. *Coscienza Operaia Oggi*: una epistemología obrera de la conciencia de clase

En febrero de 1982, Giulio Girardi respondió a una carta en la que le exponía la situación de la Juventud Obrera Cristiana española y le solicitaba información sobre el trabajo que había desarrollado con los sindicatos en Turín.

Su situación personal había cambiado para entonces. En la respuesta me comunicaba su nueva dirección en Roma y hacía una breve referencia a su experiencia turinesa, que definía como “una investigación obrera sobre conciencia de clase”. Asimismo, me indicaba dónde podía encontrar un “intento de síntesis de esa experiencia”, en alusión a la obra *Coscienza Operaia Oggi. I nuovi rapporti operai in una ricerca gestita dai lavoratori*, publicada en 1980 por la editorial De Donato (Girardi, 1980).

En 1974, la Federación de Trabajadores Metalmecánicos acogió una iniciativa surgida entre los grupos cristianos de las Asociaciones Cristianas de

Trabajadores Italianos para crear un Centro de Cultura Obrera en torno a Girardi, quien dirigía entonces el Centro de Investigación Conciencia de Clase por encargo de dicha organización en Turín. Se trataba, además, de un período especialmente conflictivo en la trayectoria personal e intelectual de Girardi.

La puesta en marcha del proyecto requirió largas deliberaciones entre los responsables de la Federación Italiana de Trabajadores Metalmecánicos, afiliada a la Confederación Italiana de Sindicatos de Trabajadores y a la Federación de Trabajadores Metalmecánicos, cuyo secretario general era entonces Adriano Serafino. El objetivo consistía en consensuar las hipótesis de investigación y los distintos programas de trabajo.

Como recuerda Serafino (2025):

Aquella idea llegó a la Federación Nacional de Trabajadores Metalmecánicos y Bruno Trentin, junto a Pippo Morelli, fueron sus principales impulsores. El trabajo de Giulio debía servir, esta era la idea original, para comprender los cambios producidos en la conciencia de la clase obrera en Turín, en el corazón de la estrategia industrial italiana, tras el ciclo de las luchas obreras de aquellos años y el rebasamiento de los valores acaecidos en los años 1968 y 1969 (p. 2).

El proyecto lo presentó el propio Girardi en público en noviembre de 1975. Aunque esta iniciativa nació en ese mismo año, la obra escrita se realizó entre 1977 y 1980 en colaboración con el FLM. Como se ha señalado más arriba, en los años precedentes la actividad sindical en Italia, especialmente en los núcleos industrializados del norte, había conquistado no solo mejoras salariales sino también unos derechos sociales muy avanzados para la época. Por ejemplo, en Fiat podían disponer de 150 horas no trabajadas pero pagadas para permitir que los trabajadores pudieran asistir a cursos de estudio fuera de la fábrica.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Con *Coscienza Operaia Oggi* Girardi se propuso realizar una investigación sobre la “conciencia de clase” de los trabajadores y lo que pensaban de múltiples aspectos de su vida, en la que ellos mismos fueran los protagonistas de modo que se pusiera de relieve su capacidad de reflexión autónoma, sin la intervención de una dirección política, sindical o ideológica externa.

Se trataba de un cambio de papeles muy significativo y nuevo: la acción de los sindicalistas deja de ser un objeto de investigaciones ajenas y se convierte en objeto de investigación de los propios protagonistas obreros, ahora sujetos activos de la reflexión e investigación: se trata, en efecto, de hacer un “autoanálisis de clase” por parte de los propios trabajadores.

El proyecto en sí era una muestra más de la confianza de Girardi en el poder emancipador de las clases populares, de la clase obrera, y de su autonomía. De los 200 trabajadores participantes, una gran parte eran jóvenes sin cualificación y sindicalistas con estudios medios. Las pocas mujeres que inicialmente se apuntaron al proyecto se fueron retirando poco a poco por sentirse fuera de lugar entre sus compañeros.

La mayoría de los comentaristas de esta obra de Girardi, por no decir su totalidad, ponen de relieve la originalidad del proyecto y la complejidad de llevar a cabo una investigación de este tipo pues se trataba no solo de coordinar a doscientos trabajadores distribuidos en cinco equipos de estudio colectivo que se reunían semanalmente, dos de los colectivos de trabajadores participantes eran de la Fiat de Mirafiori donde por entonces trabajaban cerca de 50.000 obreros, sino que también había que redactar las actas para, posteriormente, someterlas a una relectura en la siguiente sesión. Sin embargo, lo más difícil y comprometido consistía en educar en la reflexión y el respeto a las opiniones ajenas en la discusión, aprendiendo a aceptarlas si fuera el caso,

y en incentivar la participación de los más retraídos a hablar en público.

Pese a lo novedoso de la experiencia, o quizá por ello, también recibió críticas de quienes temían convertir la investigación en una colección de experiencias personales, y de otros que desde la ortodoxia sindical consideraban que no se podían tomar esos testimonios como una radiografía representativa de la clase trabajadora sobre la que se pudiera programar la acción sindical.

El fomento de la libre expresión de opiniones en los equipos de investigación facilitaba expresiones consideradas heréticas por parte de los delegados politizados del sindicato que se veían puestos en tela de juicio en las discusiones. Hay que tener en cuenta que Girardi se había opuesto firmemente a compartir la dirección de las sesiones con un delegado elegido por el sindicato. Es decir, que curiosamente el dar la palabra a las bases del sindicato era calificado por muchos como algo marginal sindicalmente hablando.

Su respuesta a esas críticas la encontramos en el segundo capítulo del libro en donde pone de relieve las diferencias existentes entre una encuesta tradicional sobre las condiciones de vida de los trabajadores y lo que él se proponía: una investigación analítica de la autoconciencia de clase.

El libro consta de una selección de extractos de los cientos de actas elaboradas durante las reuniones semanales de los participantes en los seminarios y, por otra parte, de las intervenciones de Girardi destinadas a contextualizar los temas y organizar esos materiales en torno a los principales contenidos abordados: el trabajo, la militancia, las relaciones personales, el tiempo libre y la cultura (Girardi, 1980).

Un inventario de los manuscritos, documentos de trabajo y personales, dosieres y correspondencia de Giulio Girardi, elaborado por Simona Luciani, se conserva en la Fundación Lelio y Lisli Basso de Roma.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





La dinámica de las reuniones se basaba en las aportaciones orales de los participantes, que eran recogidas en actas y posteriormente sometidas a nuevas discusiones hasta alcanzar conclusiones compartidas, procurando reducir al mínimo la intervención del investigador coordinador, es decir, del propio Giulio Girardi. Ello constituye una prueba de la confianza depositada en las capacidades de la clase trabajadora, más allá de sus conocimientos técnicos. Según el testimonio de Serafino (2025), las actas llegaron a ocupar unas dos mil páginas mecanografiadas, transcritas con la ayuda de Marie Claude, colaboradora de Girardi.

Para la elección del método, Girardi se inspiró en el utilizado por diversos colectivos feministas existentes por entonces en Turín, entre ellos la agrupación sindical Intercategoriale Donne. Según sus propias palabras:

Nos habíamos inspirado en los grupos feministas de autoconciencia proponiéndolo como método para el autoanálisis de clase... un método para conquistar la autodeterminación, concienciación y educación liberadora a nivel de base, de los trabajadores (Girardi, 2002, p. 232).

Otro referente pudo haber sido también, a nuestro juicio, el método de revisión de vida desarrollado por diversos movimientos educativos comprometidos, entre ellos la Juventud Obrera Cristiana, que Girardi conocía profundamente, sintetizado en el conocido itinerario de ver, juzgar y actuar.

La inclusión en el título del término *coscienza* y del subtítulo *I nuovi rapporti operai in una ricerca gestita dai lavoratori* (Las nuevas relaciones obreras en una investigación gestionada por los trabajadores) posee un claro sentido educativo. Se trataba, en definitiva, de un verdadero “autoanálisis de clase”, como lo calificaron algunos de sus protagonistas, que, lejos de debilitar la acción sindical y reivindicativa,

le proporcionaba un fundamento más sólido al aproximarla al principio de la educación mediante la acción y a la revisión de vida. En este sentido, Girardi afirmaba:

El sentido de los términos “educación”, “pedagogía”, “libertad”, “hombre”, “sociedad”, es diferente para quien se propone preparar a los hombres a ocupar un lugar en la sociedad y para quien quiere prepararles para transformarla; para quien quiere formar personalidades que hayan absorbido la ideología dominante, y para quien quiere crear frente a esa ideología una actitud crítica y autónoma (Girardi, 1979a, p. 1).

Girardi fue un intelectual comprometido con la militancia. Sin embargo, no concebía el trabajo con los sindicatos como una investigación cuyo fin fuera la propia investigación. Su propósito consistía en comprobar la hipótesis de la “capacidad investigadora de los trabajadores”, de modo que estos pudieran “producir conocimiento” y hacerlo “de modo más rico y penetrante que las técnicas especializadas” (Girardi, 1980). El objetivo último era convertir ese conocimiento en fundamento de una militancia consciente y transformadora. Se trataba, por tanto, de un trabajo científico, pero también de un servicio al sindicato, lo que implicaba replantear la relación tradicional entre cultura y organización sindical, así como entre intelectuales y trabajadores.

En el inventario de sus documentos, al que hacíamos referencia más arriba, se conserva un cuaderno de apuntes dedicado al debate sobre la posibilidad y el alcance de una cultura proletaria, concebido como base para el nuevo trabajo que proyectaba desarrollar con los trabajadores de la Fiat durante el curso 1975-1976. En la portada, Girardi había anotado un posible título: “Cultura proletaria. Una polémica de ayer y de hoy”. Esta anotación revela que tenía plenamente asumido que la nueva relevancia

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



concedida a la capacidad investigadora de los trabajadores implicaba también una redefinición del papel del sindicato como agente de producción cultural.

En este sentido afirmaba:

Nuestra hipótesis es... que el porvenir del sindicato se juega también en asignar, en su política, un nuevo papel a la cultura: no solamente como instrumental, sino también y sobre todo de exploración, de innovación, de inspiración, no solo de transmisión sino de búsqueda (Girardi, 1980, p. 54).

Hasta entonces, la praxis de los sindicatos de clase se había configurado casi exclusivamente en torno a las reivindicaciones económicas y, especialmente, salariales. Al mismo tiempo, las movilizaciones y la acción sindical eran dirigidas de forma centralizada por las estructuras de dirección de las organizaciones sindicales. En cierto modo, la lógica de la denominada dictadura del proletariado terminaba reproduciéndose en el interior del propio movimiento obrero.

7.4. Vigencia del pensamiento sindical de Giulio Girardi frente a las transformaciones del trabajo

Por lo que hasta ahora hemos visto, la acción en los sindicatos de Girardi y su compromiso con la clase trabajadora se enmarca en una perspectiva más amplia que implicaba a aquellos movimientos sociales en los que detectaba un impulso hacia un mundo más justo, unas comunidades en las que ya se estaba haciendo realidad un mundo en el que no era posible la explotación del hombre por el hombre, en suma, un mundo no solo humano sino humanizado.

Ese horizonte abierto suponía, y creemos que todavía hoy supone, para los trabajadores y para la actividad clásica de los sindicatos una ventana abierta al aire fresco de los nuevos retos y nuevas oportunidades para la acción sindical que no supondría una merma



o deterioro del valor de su actividad constitutiva sino, por el contrario, favorecería una revitalización de su presencia en la sociedad.

Los caminos que conducen hacia esa dirección humanizadora pueden ser muy diversos. Dependen de la pluralidad de culturas y de las circunstancias históricas concretas, así como de la creatividad de quienes buscan una transformación social. Sin embargo, todos ellos comparten, según Girardi, un mismo fundamento:

Solamente una profunda confianza en el hombre, y en particular en el potencial revolucionario de las clases populares, puede fundar un compromiso revolucionario. Solamente la convicción de que en razón de nuevas condiciones objetivas y subjetivas los hombres son capaces de realizar hoy lo que nunca ha existido hasta hoy, justifica este combate (Girardi, 1979a, p. 33).

En el origen de este proyecto revolucionario, como de toda propuesta de educación liberadora, se encuentra, por tanto, un acto de esperanza. Ello resulta especialmente significativo ante la enorme dificultad que supone liberarse de una cultura dominante que, estrechamente vinculada al modo de producción capitalista, condiciona el momento histórico e impone como naturales, casi imperceptiblemente, las ideas y concepciones que orientan la vida social.

En este contexto se establece, según Girardi, una división fundamental entre los seres humanos: por una parte, quienes creen que un mundo diferente es posible y, por otra, quienes consideran que ese cambio resulta inviable. Estos últimos, que constituyen la mayoría, estiman que es imposible modificar “la naturaleza de las cosas”, pues entienden que esta fija límites insuperables para el futuro.

No se trata, sin embargo, de un “mundo diferente” en el sentido propuesto por la ciencia ficción o por





determinadas corrientes transhumanistas, que con frecuencia no hacen sino proyectar hasta el extremo las mismas lógicas del presente. Para Girardi, creer en un mundo diferente significa confiar en que los seres humanos conservan la capacidad de crear realidades históricas verdaderamente inéditas.

No era un ingenuo ni un soñador romántico. Como se ha señalado anteriormente, era plenamente consciente de los obstáculos que entraña cualquier proyecto orientado a transformar en profundidad una cultura de dominación. Aunque reconocía que solo pequeñas minorías desempeñan inicialmente un papel revolucionario, sostenía que precisamente esas minorías cumplen una función histórica esencial: anticipar metas y abrir caminos que posteriormente podrán ser asumidos por sectores más amplios de la sociedad.

Desde esta perspectiva valoraba críticamente el progreso histórico de la libertad. Hubo épocas en las que la esclavitud, el despotismo, el colonialismo o la supuesta inferioridad de las mujeres fueron considerados fenómenos naturales e inmutables. Si esas formas de dominación pudieron ser cuestionadas y superadas, no existía razón para considerar igualmente natural e intocable un modo de producción capitalista sustentado en la explotación del trabajo.

Su juicio crítico sobre la sociedad contemporánea constituye, en consecuencia, una expresión de su profunda confianza en el desarrollo histórico y en el papel que desempeña la democracia en los procesos de emancipación. Al mismo tiempo, representa una crítica a aquellos regímenes dictatoriales, tanto del pasado como del presente, que invocan un ideario revolucionario para justificar la dictadura o el colectivismo como si, por ello, pudieran calificarse verdaderamente de revolucionarios.

Como advierte Girardi:

En la sociedad liberal, las instituciones son a la vez un reflejo de las relaciones de dominación y la expresión de una exigencia de libertad. Ciertamente no son bastante fuertes para suprimir, como lo pretenden, las relaciones de dominación; lo son a menudo para limitar sus arbitrariedades. Su abolición no sería pues un progreso sino un desencadenamiento de la ley del más fuerte (Girardi, 1979a, p. 32).

La convicción de que una alternativa es posible exige, por tanto, un ejercicio permanente de imaginación creadora. Para Girardi (1979a), la imaginación constituye un elemento esencial de toda praxis emancipadora, pues “es signo de libertad, es un desafío a las apariencias, a las evidencias, al sentido común; es el gran germen de una cultura revolucionaria” (p. 33).

No se trata, sin embargo, de una imaginación reducida a la utopía. Su fuerza transformadora radica en que encuentra las condiciones para su realización en las expectativas, aspiraciones y capacidad democrática de las clases populares.

En el ámbito del trabajo, la condición de explotación de los asalariados, concebidos como simples ejecutores de decisiones tomadas por otros y al servicio del beneficio ajeno, ha sido considerada durante mucho tiempo como una realidad natural, y quizá todavía continúe siéndolo para amplios sectores de la sociedad.

Frente a ello, el movimiento sindical ha procurado transformar esa conciencia reivindicando la participación directa de los trabajadores en la gestión de las empresas. La historia demuestra que aquello que durante siglos fue considerado natural puede dejar de serlo.

Del mismo modo que los pueblos colonizados, la población negra sometida al racismo, las mujeres





relegadas por la desigualdad o los jóvenes subordinados al orden establecido terminaron cuestionando esas formas de dominación, Girardi considera que también la conciencia de los trabajadores puede evolucionar hasta rechazar como inaceptable la explotación laboral. En ello reside, precisamente, la esperanza que anima las luchas cotidianas del movimiento sindical.

Entre los principales intereses de Girardi figuraba también el propósito de vincular la experiencia sindical, nacida de la práctica concreta de la lucha de clases en el sistema productivo, con la cultura entendida como expresión de los valores construidos en la conciencia de clase de los trabajadores y no como una realidad separada de su experiencia social.

Dicho de otro modo, sostenía que la subjetividad de la clase trabajadora no podía quedar al margen de la organización sindical ni de sus luchas. Prescindir de ella suponía debilitar el compromiso de los trabajadores con la acción colectiva, especialmente entre los jóvenes, quienes terminarían percibiendo el sindicato como una institución ajena a sus preocupaciones y aspiraciones más profundas.

Una nueva generación de dirigentes sindicales italianos reconoció la obra de Girardi como una contribución decisiva para replantear el significado contemporáneo de la clase obrera. Ya no bastaba con volver la mirada hacia las conquistas y derrotas del pasado. Era necesario preguntarse quién constituye hoy la clase trabajadora, cuáles son sus valores, qué rechaza y por qué está dispuesta a movilizarse la nueva generación que se incorpora al mundo del trabajo. Del mismo modo, resultaba imprescindible reflexionar sobre el papel que los sindicatos pueden desempeñar ante las transformaciones del empleo contemporáneo, incluida la creciente presencia de los trabajadores de cuello blanco.

¿Tiene algún sentido hoy lo que cantaba poéticamente Bertolt Brecht en el poema *Preguntas de un obrero ante un libro* en 1934?

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó?

En los libros figuran los nombres de los reyes.

¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra?

Y Babilonia, destruida tantas veces,

¿quién la volvió a construir otras tantas? ¿En qué casas de la dorada Lima vivían los obreros que la construyeron?

La noche en que fue terminada la Muralla china,

¿adónde fueron los albañiles? Roma la Grande está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió?

¿Sobre quiénes triunfaron los Césares? Bizancio, tan cantada,

¿tenía solo palacios para sus habitantes? Hasta en la fabulosa

Atlántida,

la noche en que el mar se la tragaba, los habitantes clamaban

pidiendo ayuda a sus esclavos.

El joven Alejandro conquistó la India.

¿Él solo?

César venció a los galos.

¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?

Felipe II lloró al hundirse

su flota. ¿No lloró nadie más?

Federico II venció la Guerra de los Siete Años.

¿Quién la venció, además?

Una victoria en cada página.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



¿Quién cocinaba los banquetes de la victoria?

Un gran hombre cada diez años.

¿Quién pagaba sus gastos?

Una pregunta para cada historia.

(Brecht, 2002).

7.5. Fundamentos filosóficos de la praxis sindical en Giulio Girardi

Aunque no es objeto de este trabajo exponer de manera sistemática la filosofía que anima el conjunto de la obra de Girardi, resulta necesario, e incluso imprescindible, hacer una breve referencia a su pensamiento como hilo conductor de las múltiples dimensiones de su vida y, en particular, de su labor educativa e ideológica en el ámbito sindical.

Para ello recurriremos a sus primeras publicaciones académicas, en las que, a nuestro juicio, ya se encuentran formulados los principios filosóficos que orientarán posteriormente su actividad intelectual y su compromiso social y político. Nos referimos, especialmente, a su tesis doctoral *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino* (Girardi, 1954) y al manual *Ontologia* (Girardi, 1962), utilizado como texto de apoyo en sus clases de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

Ya en la sistematización tomista de la doctrina de la causa ejemplar, objeto de su tesis doctoral, aparecen dos principios fundamentales. El primero es el principio general de la ejemplaridad, *omne agens agit sibi simile* (“todo agente obra produciendo un semejante a sí mismo”), que responde a una concepción ejemplarista de la causa eficiente y de la causa final. El segundo, especialmente relevante para nuestro análisis, es el principio de ejemplaridad ideal, *omne agens agit secundum ideam* (“todo agente actúa según una idea”). A partir de estos principios, Girardi (1954) encuentra el fundamento que le permitirá



ampliar el concepto de ejemplaridad al ámbito de la acción humana transformadora, es decir, al plano que denomina “de la norma, de la ley, del juicio práctico, de la prudencia”. De este modo, pone de manifiesto el valor racional de las ideas y su función como modelos ejemplares y criterios normativos de la praxis humana.

Quizá resulte aún más significativa para comprender la evolución posterior de su pensamiento la centralidad que atribuye a la persona en *Ontologia*. Sin entrar en un análisis detallado de la obra, esta preocupación aparece con claridad desde la introducción hasta las conclusiones.

El tratado comienza afirmando que lo propio del ser humano, entre todos los entes de la naturaleza, es “que su existencia está afectada por la inquietud” (Girardi, 1962, p. 7). Mientras los demás seres descansan en los bienes que poseen, el ser humano experimenta una permanente tensión entre lo que es y aquello que desea llegar a ser. Girardi ilustra esta condición recurriendo a Maurice Blondel y a su distinción entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*, como fundamento filosófico de la acción humana concreta.

Sin embargo, advierte que “el problema de la acción no se puede resolver independientemente del problema de la realidad” (Girardi, 1962, p. 231). De ahí que el análisis de las realidades sociales no pueda limitarse al empleo de los métodos científicos más rigurosos, sino que deba reconocer el lugar central que corresponde a la persona. En este sentido afirma: “Entre los objetos de la ontología destaca la persona ya sea porque es el existente más perfecto, o porque el sentido del universo no se puede aclarar a menos que aparezca el lugar de la persona en el universo” (Girardi, 1962, p. 231).

Por ello concluye que la ontología fundamental es una *ontologia personae*, y de resultas también una ontología de la libertad, del tiempo, del dolor y de la muerte, en definitiva, una ontología de la existencia.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Pero ¿qué tiene esto que ver con el trabajo desarrollado por Girardi con los sindicatos?

La centralidad filosófica de la persona en la realidad determina en el fondo el papel de la persona en el análisis de la sociedad y de la historia. En nuestra opinión, este es el fundamento también de su obra con la clase trabajadora. La realidad de la persona es pues el fundamento de la dignidad de todas las personas, independientemente de cuales quiera que sean las situaciones existenciales. De modo que un ordenamiento político y jurídico de la sociedad de personas es justo en la medida en que esa dignidad es reconocida de hecho en la realidad.

7.6. Libertad, compromiso histórico y actualidad del proyecto emancipador

Digamos, para terminar, que la finalidad de sus investigaciones en el mundo sindical no solo tiene rigor científico claro sino, como ya hemos señalado, presentan un carácter innovador tan evidente y adelantado a su época que, quizá por eso, aún hoy no se han desarrollado todas sus virtualidades. Pensamos que todavía tienen algo que decir hoy.

Pero, además, creemos que su trabajo en este campo está en consonancia con la herencia más básica del cristianismo, mientras que la polémica generada por su aplicación del análisis marxista de la sociedad capitalista no supone ninguna seria objeción, como tampoco lo supuso la aplicación del método científico a la astronomía que dio al traste con el geocentrismo y su consecuente cambio de la idea de Dios de la época. Pero esta cuestión se trata en otro capítulo.

El método del materialismo histórico se utiliza como el instrumento más adecuado para constituir de un modo científico y realista un imperativo moral que implica un compromiso práctico y político que de ningún modo se puede considerar materialista.

Ahora bien, esta confianza en la persona, en las clases populares, en las luchas de la clase trabajadora ¿es solo una legítima aspiración moral? ¿No se queda en una elucubración filosófica o incluso teológica, más o menos teórica? ¿Con qué base objetiva cuenta?

Determinadas filosofías de la historia, como la hegeliana dialéctica del espíritu o el materialismo histórico marxista, teorizan sobre la marcha de la libertad en la historia según leyes necesarias y “férreas”, ¿justificaríamos así racionalmente la alternativa revolucionaria?

La cuestión es pertinente también no solo por las críticas que desde distintas perspectivas filosóficas y teológicas se dirigieron a Girardi tachándolo, por ejemplo, de intelectual marxista o de materialista ateo, sino también porque la utilización del método del materialismo histórico en sus análisis pudo entenderse erróneamente como una desvalorización de la acción y el compromiso personal dada la inevitabilidad histórica de la sociedad plenamente humanizada.

Y es que, en las filosofías citadas, la libertad quedaría anulada; consistiría como dijo Hegel en el “reconocimiento de la necesidad”.

Girardi, sin embargo, afirma que el carácter irreductible de la opción, de la toma de partido, muestra la insuficiencia de esas explicaciones e introduce en esa racionalidad teórica factores imponderables que “ciertamente no la suprimen (la racionalidad) pero que modifican y enriquecen su sentido”.

Al plantear el problema de la alternativa (al sistema capitalista) en términos de posibilidad y no de necesidad, nos inscribimos entre los que rehúsan considerar el acontecimiento de la sociedad sin clases como una necesidad objetiva, demostrable científicamente. Las leyes no son nunca en esta materia otra cosa que leyes tendenciales. Delimitan posibilidades reales, pero unilaterales,



que dejan espacio bastante amplio a la iniciativa de los hombres. Los análisis científicos, por otra parte, están marcados por opciones globales... La racionalidad humana y, en especial, la racionalidad política, es más rica que la racionalidad científica (Girardi, 1979a, p. 33).

Uno de los muchos recuerdos que tengo de mi relación con Giulio Girardi es que, tanto en sus clases como en sus charlas y conferencias o en las conversaciones cotidianas que teníamos con él, nunca era él quien empezaba por exponer sus pensamientos sobre los temas que se trataban, sino que pedía tu opinión que escuchaba atentamente, tras lo cual continuaba con sus preguntas y sus objeciones que exponía, de nuevo, a nuestra consideración. Es lo que yo pido se haga también con las consideraciones aquí expuestas.

Referencias

- Brecht, B. (2002). *Historias de almanaque*. Alianza Editorial.
- D'Alessandro, F. (1970). *Storia del sindacato in Italia. Dalla nascita della CGL alla svolta dell'EUR*.
- Girardi, G. (1954). *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino*. Scuola Grafica Salesiana.
- Girardi, G. (1962). *Ontologia*. Società Editrice Internazionale.
- Girardi, G. (1979a). *La educación como alternativa*. Juventud Obrera Cristiana de España.
- Girardi, G. (1979b). *Une éducation pour libérer l'homme*. L'Harmattan.
- Girardi, G. (1980). *Coscienza Operaia Oggi. I nuovi rapporti operai in una ricerca gestita dai lavoratori*. De Donato.
- Illich, I. (2011). *La sociedad desescolarizada*. Godot.



Juventud Obrera Cristiana Internacional. (2005).
Declaración de principios. [https://joci.org/downloads/
esp_dop.pdf](https://joci.org/downloads/esp_dop.pdf)

Lamendola, F. (2016). *Giulio Girardi, il (cattivo) prete che ha fuorviato col marxismo una generazione di cattolici*. Fides et Ratio.

Serafino, A. (2025). *Girardi e la FLM: la ricerca operaia a Torino*.



Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



08.

Girardi y los movimientos “indigenistas” de América Latina

Luis Rodolfo López-Morocho

DOI: <https://doi.org/10.64092/LCWT7660>

8.1. Panorama histórico-conceptual del indigenismo

Cada cierto tiempo, bajo diferentes nominaciones, el “indigenismo” reaparece con la promesa de reconciliar mundos. Se habla de integración, pero se convierte en tutelaje, celebra la diversidad, pero se exhibe en vitrinas folclóricas, invoca la paz, aunque se sigue peleando por tierra, voz y dignidad. En ese vaivén, las propuestas de Giulio Girardi son plenamente vigentes, en concreto sus aportes sobre la autodeterminación solidaria y la “paz de los pueblos” ofrecen posibles caminos para pasar de una pseudorepresentación al protagonismo. Este artículo

reflexiona en torno a esa tensión examinando sus alcances y límites.

Ahora bien, para comprender la importancia de estas propuestas resulta necesario situarlas en la trayectoria histórica del “indigenismo”, que no solo se ha expresado como política pública, sino también como campo de disputa simbólica y material, donde se juegan la ciudadanía, el territorio y la educación. De hecho, su actualidad radica en los giros constitucionales contemporáneos hacia la plurinacionalidad, los debates sobre interculturalidad crítica y las demandas de jurisdicción propia, etnodesarrollo y control comunitario de recursos en un contexto de reconfiguración neoliberal.

Como problemática abordada, se encuentra que, pese a los avances normativos de la región latinoamericana, persisten matrices tutelares y formas de colonialidad epistémica que buscan reducir a los pueblos indígenas a objetos de políticas y saber, abriendo una brecha entre derechos declarados y ejercicio efectivo en justicia, educación, territorio y gobernanza. Por todo ello el objetivo del presente capítulo es examinar críticamente el “indigenismo” a la luz de la propuesta de Girardi, en particular, la noción de autodeterminación solidaria, y paz de los pueblos para delimitar sus alcances y límites y, desde allí, proponer un marco de acción que articule cultura, educación, economía y derecho con protagonismo comunitario.

Para ello, el capítulo está estructurado en 4 grandes ejes: en el primero se trazan algunas notas para una genealogía del indigenismo y su tránsito del modelo integracionista hacia los giros plurinacionales, en el segundo se dan algunas pinceladas sobre la formación y trayectoria de Girardi para enmarcar sus aportes en relación con América Latina y el “indigenismo”, en un tercer momento se desarrolla su concepto de autodeterminación solidaria y su arquitectura

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



ética-política para, finalmente, sistematizar sus alcances y límites, visibilizando contribuciones y fronteras analíticas.

Para poder acercarnos al horizonte de reflexión de la relación entre el “indigenismo” y el pensamiento de Giulio Girardi es necesario primero delimitar a qué hace referencia este concepto, cuya formulación resulta ya en sí misma ambigua y problemática. Para ello, apelaremos a una breve genealogía que permita comprender cómo emerge este marco de pensamiento, atendiendo tanto a sus condiciones históricas como a sus fundamentos conceptuales. Sin embargo, es relevante mencionar que esta breve visión retrospectiva no pretende ofrecer un análisis exhaustivo de todos los procesos históricos implicados, lo cual desbordaría los objetivos de este capítulo. Sin embargo, sí busca proporcionar un panorama suficientemente claro para contextualizar el campo de debates en el cual podremos explorar con mayor precisión los vínculos entre esta corriente de pensamiento y las propuestas teóricas de Girardi.

El “indigenismo”, en tanto categoría que nombra una corriente de pensamiento, es un concepto ambiguo, ya que suele englobar una amplia gama de discursos provenientes de diversos ámbitos que van desde la política estatal hasta la literatura, pasando por las artes, la antropología y las ciencias sociales en general (Obando, 2020). Su auge puede situarse entre las primeras décadas del siglo XX y mediados de esa misma centuria, particularmente en el marco de los nacionalismos revolucionarios. México, Perú y Bolivia fueron escenarios emblemáticos de su desarrollo, aunque ello no significa que haya estado ausente en otros países como Ecuador, Colombia, Argentina o Guatemala, donde, como indica Tarica (2016) “tuvo políticamente un impacto más limitado” (p. 7). Precisamente por esta diversidad de expresiones, resulta difícil establecer un cuerpo homogéneo o una definición unívoca del indigenismo. No obstante, de



forma general, puede entenderse como un conjunto de políticas públicas, investigaciones académicas y proyectos culturales que buscaron integrar a los pueblos originarios en los Estados-nación latinoamericanos. En otras palabras, el indigenismo fue el dispositivo estatal que intentó dar solución al así llamado “problema indígena”.

Bajo la matriz modernizadora, desde inicios del siglo XX, el indigenismo estatal se presentó como un proyecto de integración nacional que, aun con retórica inclusiva, tendió a subordinar las diferencias culturales e incorporar a los pueblos originarios a una identidad mestiza (Bonfil Batalla, 1972; Cook y Joo, 1995). En México (Lewis, 2005) además de las campañas de alfabetización y castellanización posteriores a la Revolución, las Misiones Culturales (desde 1923) y la Casa del Estudiante Indígena (1926) anticiparon la institucionalización del INI en 1948, que combinó escolarización castellanizante con desarrollo comunitario. En el Perú de los años treinta, el aprismo colocó el “problema indígena” en el centro de su programa como parte de un proyecto de legitimación nacional (Klaiber, 1996); mientras que Mariátegui (2007) lo reubicó como un problema esencialmente económico ligado al latifundio. En Brasil (Horta Barbosa, 1919), el *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI) de 1910, organizado por Cândido Rondon, articuló expediciones de cartografía, acciones sanitarias y control territorial bajo la retórica de la pacificación de pueblos aislados, línea que se reforzó en los 40 con la Marcha para o Oeste y que en 1967 dio paso a Fundación Nacional del Indio (FUNAI).

Entre 1920 y 1960, el indigenismo operó principalmente como política pública estatal. El Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro en 1940 y la creación del Instituto Indigenista Interamericano sirvieron como instancias de institucionalización de estas políticas, adoptadas por gobiernos latinoamericanos como estrategia para





tutelar a los pueblos indígenas (Cunin, 2021). Estas instancias multilaterales operaban desde una mirada paternalista, por cuanto concebían a los indígenas como “objetos de tutela”, justificando así prácticas como el extractivismo agrario, el disciplinamiento cultural, y una visión homogénea de la nación (Cook y Joo, 1995).

En los años sesenta, las reformas agrarias y el auge de movimientos campesinos comenzaron a erosionar el consenso indigenista estatal, generando nuevos liderazgos que reclamaban derechos más allá de la integración cultural. Así, en Bolivia, la reforma agraria de 1953 había fortalecido el sindicalismo campesino, que en los 60 se expandió hacia comunidades indígenas (Klein, 2011). En México, el sistema ejidal consolidó formas colectivas de tenencia con tensiones frente a las políticas federales (Warman, 2001).

En Perú, los intentos de reforma previos a 1969 evidenciaron la resistencia de las élites terratenientes (Mayer, 2009). Este contexto estuvo atravesado por el influjo de la Revolución Cubana y las redes antiimperialistas surgidas de la Conferencia Tricontinental de 1966 (Gleijeses, 2002), que aportaron un lenguaje de autodeterminación. Intelectuales como Luis Villoro en México (Santiago Oropeza, 2015) o Darcy Ribeiro en Brasil criticaron el indigenismo desde perspectivas marxistas y antropológicas, señalando su carácter ideológico y su función distorsionadora de la realidad indígena (Darcy Ribeiro, 1962). De forma incipiente, juristas y antropólogos (Stavenhagen, 1969) comenzaron a discutir el reconocimiento de derechos indígenas, prefigurando debates que estallarían en la década siguiente.

Durante la década de 1970, la cuestión indígena se entrelazó con luchas campesinas, antiimperialistas y democráticas en toda América Latina, en un contexto marcado por dictaduras militares, represión política y resistencias comunitarias (Becker y Stahler-Sholk,

2019). Las organizaciones indígenas y campesinas comenzaron a estructurarse de manera más autónoma ya que por ejemplo en Bolivia, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se fundó en 1979, incorporando de forma explícita demandas étnicas al sindicalismo campesino (Arigho-Stiles, 2024). En Ecuador, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), creada en 1968 en el marco de la reforma agraria, fortaleció en los años setenta sus vínculos con organizaciones indígenas como ECUARUNARI, cuestionando tanto el tutelaje estatal como la intermediación de élites mestizas (Becker, 2008).

Las corrientes de la teología de la liberación y los movimientos descolonizadores del, así llamado, Tercer Mundo aportaron marcos ideológicos de emancipación que, en determinados espacios de articulación social y política, influyeron en sectores indígenas y campesinos, revitalizando el discurso sobre autodeterminación.

En paralelo, el indianismo, formulado por Fausto Reinaga (2010) a finales de la década de 1960 y plasmado en La revolución india de 1970, se consolidó durante los años setenta. Se configuró como una crítica al indigenismo estatal al tratar de trasladar el protagonismo político a las propias comunidades indígenas. Para Reinaga (2000), la autodeterminación debía ejercerse a través de asambleas y consejos propios, desvinculados de partidos e instituciones estatales, a fin de garantizar el derecho de los pueblos originarios a definir sus propios procesos políticos.

En este marco, Reinaga (2000) defendió la jurisdicción comunitaria sustentada en normas consuetudinarias, sosteniendo que los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos resultaban más legítimos y eficaces para las dinámicas internas que los tribunales estatales. Asimismo, subrayó que la reapropiación y el control efectivo de los territorios ancestrales

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





constituían una condición indispensable para la reproducción material y cultural de las comunidades, ya que sin esa base territorial no era posible asegurar ni la autonomía económica ni la preservación de los saberes colectivos (Rivera Cusicanqui, 2010). Aunque surgió de manera autónoma respecto a la Iglesia, coincidió con la teología de la liberación en su crítica al orden colonial interno y en la defensa de la dignidad cultural y la autodeterminación política.

En los años ochenta, estas corrientes y experiencias organizativas se expandieron a través de redes indígenas continentales, como la COICA, fundada en Lima en 1984 (Mena, 2025) y mediante la consolidación de programas de educación intercultural bilingüe. En Ecuador, la EIB fue reconocida oficialmente en 1989 tras la creación de la DINEIB en 1988, y más tarde se desarrolló el MOSEIB (Oviedo, 2018). Todo ello acompañado por reivindicaciones territoriales impulsadas por organizaciones como ECUARUNARI y la CSUTCB. En Bolivia, las bases *indianistas* ya habían tenido una expresión político-organizativa temprana con el Partido Indio de Bolivia (1962), que Reinaga (2010) utilizó como plataforma para difundir propuestas de autodeterminación y recuperación territorial, aunque con escasa inserción electoral.

Décadas más tarde, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1986) y el Movimiento al Socialismo (MAS, 1997) en Bolivia incorporaron en sus agendas la defensa de la jurisdicción indígena, la autodeterminación y la autonomía territorial. En Ecuador, la confederación impulsó reformas que contribuyeron a que la Constitución de 2008 reconociera derechos colectivos, la justicia indígena y la plurinacionalidad (Becker, 2011). En Bolivia, la Constitución de 2009 instituyó el Estado Plurinacional, las autonomías y la jurisdicción indígenas originaria campesina, incorporando históricas demandas del movimiento indígena (Albó, 2009).

Pese a los avances constitucionales, la implementación ha enfrentado obstáculos persistentes. En el caso ecuatoriano, se han señalado tensiones por concentración de liderazgo en figuras carismáticas, lo que puede limitar la deliberación horizontal que sustenta la autodeterminación comunitaria (Becker, 2011). A la vez, la coexistencia entre la jurisdicción indígena y la ordinaria genera conflictos de competencia y coordinación, desde criterios probatorios hasta ejecución de resoluciones, propios de escenarios de pluralismo jurídico (Sieder, 2012). De este modo, la autonomía indígena, aunque reconocida en la ley, exige prácticas sólidas de gobernanza para hacerse efectiva.

De forma contemporánea muchas instituciones estatales que antiguamente operaban bajo un paradigma que se puede catalogar como indigenista han adoptado el lenguaje de la “interculturalidad”. No obstante, la misma literatura de interculturalidad crítica y decolonial advierte la persistencia de una colonialidad epistémica que trata las cosmovisiones indígenas como objeto de estudio más que como productoras de conocimiento (Quijano, 2000; Walsh, 2009). En Chile, evaluaciones del Programa de Educación Intercultural Bilingüe muestran la continuidad de marcos monoculturales pese al giro discursivo hacia la interculturalidad (Riedemann et al., 2020). Asimismo, estudios comparativos sobre derechos territoriales indican que cuando las comunidades indígenas gestionan directamente sus territorios, con registro y reglas propias, mejoran los resultados ambientales y se fortalece la gobernanza local (Blackman et al., 2017).

Adicionalmente, investigaciones sobre autonomía territorial muestran que los proyectos liderados directamente por comunidades indígenas reorientan el debate desde la integración tutelar hacia caminos plurinacionales. En Bolivia, Baudoin Farah (2024) analiza el TIPNIS y documenta la heterogeneidad de





sentidos de “autonomía” y su vínculo con la gobernanza de recursos. En Ecuador y Bolivia, Masabalín (2024) examina los avances y retrocesos de las autonomías reconocidas constitucionalmente, subrayando la brecha entre reconocimiento y materialización. En conjunto, los estudios sugieren que la autonomía indígena opera como praxis de reconstrucción política y cultural, cuya eficacia depende de capacidades organizativas y acuerdos de gobernanza adecuados.

Sobre la base de todo lo mencionado, se puede decir que el indigenismo nació como un proyecto modernizador y tutelar que fue impugnado en los sesenta, reconfigurado por la organización indígena y el indianismo en los setenta, y transformado desde los noventa por la plurinacionalidad y los derechos colectivos. Para poder entender la relación del indigenismo con el pensamiento de Giulio Girardi es necesario situarse en este arco de debates y transformaciones que marcaron la lucha de estos pueblos para dejar de ser “objetos de política” a sujetos de autodeterminación.

8.2. Giulio Girardi y el indigenismo latinoamericano

En este horizonte histórico e intelectual, resulta pertinente examinar la trayectoria de Girardi, ya que sus claves biográficas e intelectuales permiten comprender cómo su reflexión se entrelaza con las disputas en torno al indigenismo y a los proyectos emancipatorios de América Latina.

Giulio Girardi fue un sacerdote salesiano y filósofo cuya vocación como educador popular se articuló con una reflexión teológica y social. Para entender de qué modo su obra dialoga con la cuestión del indigenismo, resulta imperativo explorar, al menos de forma sucinta, las corrientes académicas que lo formaron tales como la escolástica tomista, el marxismo crítico y la teología de la liberación, así como las experiencias vitales que marcaron su trayectoria, desde su noviciado

en Italia hasta su compromiso con los movimientos populares de América Latina. Sin ese anclaje histórico y biográfico, se carece del contexto necesario para valorar con justicia la coherencia y la originalidad de sus planteamientos. De este modo, conocer el espacio donde enseñó, las instituciones que cuestionó y los conflictos que vivió nos permite apreciar cómo configuró un pensamiento que buscaba articular fe, filosofía y praxis emancipadora (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

Girardi nace el 23 de febrero de 1926 en El Cairo, en el seno de una familia de raíces siriolibanesas e italianas, lo que puede haberle otorgado desde sus primeros años una sensibilidad intercultural que marcará toda su carrera académica (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013). Asimismo, es relevante mencionar que pasó parte de su infancia en París (Luciani, 2021). Sin embargo, tras la muerte de su padre en 1931, se trasladó con su madre y hermana a Beirut, donde vivió hasta 1937, año en que ingresó a la escuela salesiana de Alejandría. En 1939 fue enviado a Italia para iniciar el noviciado en Mirabello Monferrato (1941-1942) y completar allí su bachillerato en Filosofía en Foglizzo Canavese (1942-1944).

Entre 1944 y 1950 Girardi cursó Filosofía en el Ateneo Salesiano de Montalenghe y Turín, especializándose en metafísica escolástica bajo la guía de teólogos tomistas de la época. En 1950 defendió su tesis doctoral sobre la metafísica de Santo Tomás de Aquino, obteniendo las máximas calificaciones y siendo contratado como profesor de Historia de la Filosofía Medieval y Ontología en el mismo Ateneo (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

Entre 1951 y 1955 complementó su formación en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, período durante el cual su pensamiento comenzó a articular un diálogo crítico con corrientes ateas y marxistas contemporáneas. En 1955 fue

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





ordenado sacerdote y en ese mismo año asumió la cátedra de Metafísica en el Pontificio Ateneo Salesiano de Turín, trasladándose en 1958 al campus de Roma. Durante esta etapa coordinó la Enciclopedia Internacional *El Ateísmo Contemporáneo* (1962-1971) y publicó *Marxismo y Cristianismo* en 1966, obra en la que exploró la tensión entre la fe cristiana y las corrientes materialistas de su tiempo (Girardi, 1966). De hecho, desde mediados de los sesenta participó en foros de diálogo cristiano-marxista a escala internacional. Asimismo, en esta época fue convocado como experto al Vaticano II, particularmente en los trabajos de *Gaudium et spes* (Luciani, 2021).

La oleada de movimientos estudiantiles y obreros de fines de los años sesenta tensionó su vínculo con la jerarquía eclesial. Su participación en actos de solidaridad con manifestantes y su defensa de una pedagogía liberadora le valieron su expulsión del Pontificio Ateneo en 1969. A continuación, enseñó marxismo en el Institute Catholique de París (1969-1973) y en el Instituto Superior Lumen Vitae de Bruselas (1970-1974), centros donde articuló cursos de crítica al capitalismo y formó a futuros activistas de la Teología de la Liberación. Fue posteriormente expulsado de ambos por sus posiciones críticas afines al marxismo y la teología de la liberación, sucesos que marcarán un giro en su vida (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

Entre 1974 y 1976 integró el Tribunal Russell II sobre América Latina y desde 1976 fue juez del Tribunal Permanente de los Pueblos. En 1977 recibió la suspensión *a divinis* y fue expulsado de la congregación salesiana. En esos años también enseñó en universidades italianas laicas: Filosofía de la Historia en la Universidad de Lecce y Filosofía Política en la Universidad de Sassari (1978-1996), ampliando el radio de incidencia de su reflexión ética y política (Luciani, 2021).

Su primer viaje a América Latina fue en 1972 para el Encuentro de Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile, y ese mismo año recorrió Chile, Perú, Colombia, México y Cuba (Luciani, 2021). Así, durante las décadas de 1970 y 1980, Girardi enfocó su labor en América Latina, colaborando estrechamente con el movimiento sandinista en Nicaragua y con el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso de Managua entre 1981 y 2003. El Frente Sandinista le confirió en 1990 la Orden Carlos Fonseca, y trabajó estrechamente con la iglesia popular y la UPOLI en Nicaragua. A través de seminarios y proyectos de educación popular en México, Ecuador y Bolivia, promovió la formación de líderes comunitarios y la articulación de procesos de concientización crítica, sentando bases metodológicas para lo que ahora conocemos como investigación acción participativa (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013). Entre 1986 y 2003 realizó estancias regulares en Cuba y publicó ensayos de análisis político y ético sobre la isla.

Desde 1988 acompañó movimientos indígenas en Nicaragua, México, Ecuador y Bolivia. De hecho, desde 1996 colaboró en Ecuador con la Fundación Pueblo Indio, la Universidad Politécnica Salesiana y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Luciani, 2021). En 1994–2004 apoyó el Movimiento de los Jóvenes de la Calle (MOJOCA) en Guatemala, desarrollando su noción de “amistad liberadora” en contextos de alta vulnerabilidad (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013). A comienzos de los 2000 participó en los Foros Sociales de Porto Alegre, donde articuló su idea de una “Internacional de la esperanza” y de contrapoderes ético-políticos globales.

A finales de su carrera académica, Girardi dedicó especial atención a los retos de la globalización neoliberal y a las estrategias de resistencia noviolenta. Textos de fines de los ochenta y comienzos de los noventa, como “Educación Popular Liberadora y Desarrollo Local Sostenible” (1989), y diversos

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





escritos sobre noviolencia activa y poder popular (inicios de los noventa), integraron su experiencia latinoamericana con reflexiones teóricas sobre la construcción de contrapoderes locales. Estas obras han sido referencias obligadas para los estudios contemporáneos de educación emancipadora (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

Giulio Girardi falleció el 26 de febrero de 2012 en Rocca di Papa, Italia, dejando un legado académico que entrelaza teología, filosofía política y praxis liberadora. Su trayectoria ilustra la convergencia entre el pensamiento escolástico, el compromiso marxista y la pedagogía crítica, configurando un referente para la Teología de la Liberación y la Educación Popular en el siglo XXI. Con este trasfondo, examinamos su lectura del 'indigenismo' y las tensiones que identificó entre integración, autodeterminación y justicia social.

8.3. La autodeterminación solidaria y la paz de los pueblos

Para vincular el pensamiento de Girardi con el "indigenismo" conviene precisar que su horizonte vital e intelectual, afín a las luchas revolucionarias de los pueblos, no reduce el término a un proyecto modernizador y tutelar. Sus aportes están más bien encaminados en torno a la pregunta sobre *quién* define el horizonte político y epistémico. Es decir, acerca de la disputa entre el Estado y las élites, incluyendo a la Iglesia, que hablan por los indígenas frente a los propios pueblos indígenas como sujetos históricos. De ahí su desplazamiento desde la lógica del reconocimiento hacia la construcción de poder propio, entendida como organización comunitaria, conciencia crítica y proyecto histórico.

Ese poder de los pueblos debe orientarse por el derecho a la autodeterminación, que Girardi denomina autodeterminación solidaria (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013; Girardi, 1998) y entiende como un principio que pretende alcance universal al afirmar

el derecho de todos los pueblos y la promoción de la articulación de redes desde lo local hasta lo nacional, lo continental y lo mundial. En este marco, el rótulo “indigenismo” no es el más preciso por cuanto Girardi se enfoca más en procesos de protagonismo en los que los pueblos piensan, deciden y actúan por sí mismos y, por tanto, se inscribe en corrientes autonomistas o alternativistas frente a las lecturas integracionistas.

La noción de autodeterminación solidaria opera en Girardi como principio normativo y como estrategia histórica. En cuanto principio, disputa la lectura instrumental del “derecho de autodeterminación” subordinado al poder de las potencias “civilizadas”. En cuanto estrategia, pauta un itinerario policéntrico que parte de la reafirmación del derecho a escala local que se amplía en redes de proyectos y poderes alternativos (Girardi, 1998).

De ahí que la clave no sea la captura del Estado por una vanguardia sino la producción de contrapoder ético-político desde abajo. Girardi vincula explícitamente la opción por los oprimidos con su capacidad moral y política de ejercer derechos y de organizarse para conquistarlos. Todos ellos con una clara inspiración Marxista. En este marco, la lucha no es tanto para tomar el poder, sino para que el pueblo lo tome y lo ejerza, orientando el conflicto al plano de la justicia y la solidaridad convertidas en fuerza histórica (Girardi, 1998).

Esta estrategia se inscribe en una racionalidad política que prefigura la sociedad por venir, como ya se ha mencionado, en “unidad en la diversidad” (Girardi, 1998, p. 36). Por tanto, la pluralidad cultural se entiende como un capital político que enriquece al conjunto. Por ello, la relación entre tradición y modernidad debe resolverse en una síntesis fundada en el protagonismo de los propios sujetos, excluyendo cualquier forma de integración o civilización que presuponga superioridades coloniales.





El correlato epistemológico de esta política es el traslado del punto de vista hacia quienes luchan. Esto se puede apreciar, por ejemplo, en su propuesta de lectura popular de la Biblia, el pueblo es sujeto, lugar, fin, objeto y eje del conocimiento. De este modo, interpretar la Escritura es una tarea comunitaria que se hace “con los pobres y desde ellos”(Girardi, 1998, p. 105), orientada a discernir la vida y la historia presentes más que a exégesis aisladas y comprometida con los conflictos reales del lado de la vida y la liberación.

En esta misma línea, para Girardi (1998) la dimensión cultural-religiosa es la condición de posibilidad del sujeto colectivo. Tras siglos de “civilización”, “modernización” y “evangelización” que fracturaron identidades, la tarea decisiva es el rescate y la resignificación de memorias, lenguajes y prácticas sagradas como motor del proceso concientizador. La llamada teología india-india, en diálogo con ancianos, líderes tradicionales y experiencias de sincretismo, se vuelve “alma” de este rescate, transformando el patrimonio espiritual en energía histórica para la resistencia y la construcción alternativa.

En esta misma línea, para Girardi (1998) la dimensión cultural-religiosa constituye la condición de posibilidad del sujeto colectivo. Tras siglos de “civilización”, “modernización” y “evangelización” que fracturaron identidades, la tarea decisiva es recuperar y resignificar memorias, lenguajes y prácticas sagradas como motor del proceso concientizador. En este horizonte, Girardi (1998) distingue con precisión la teología india-india, que nace de las religiones originarias y su propia cosmovisión, frente a la teología india-cristiana que emerge cuando comunidades indígenas creyentes afirman su identidad dentro de la fe cristiana. En ambos casos la clave es que el propio pueblo llegue a ser sujeto de la reflexión y no mero objeto de pastoral o de estudio.

Esta centralidad se sostiene en la convicción de que la cultura indígena es profundamente religiosa y de que su cosmovisión articula la unidad de todos los seres con Dios, privilegia lo comunitario frente al individualismo y propone una relación de respeto y armonía con la naturaleza, de modo que el rescate identitario no puede prescindir de las religiones como núcleo vivo de esa cultura (Girardi, 1998). Por eso, el rescate se concreta en prácticas muy concretas tales como la recuperación de creencias, relatos, ritos, lugares y objetos sagrados, el diálogo con los ancianos y los líderes tradicionales que conservan la memoria del pueblo y la lectura crítica del sincretismo, entendido muchas veces como estrategia histórica de resistencia y supervivencia espiritual dentro de marcos cristianos impuestos. En esa misma lógica, Girardi (1998) subraya que las religiones originarias han sido espacio de resistencia tanto abierta como clandestina, frente a la dominación, hasta el punto de reclamar hoy procesos de deseangelización cuando la evangelización actuó como dispositivo de sometimiento.

Sin embargo, no se trata de negar el cristianismo, sino de cuestionar sus formas hegemónicas para abrir un diálogo en condiciones de reciprocidad. De ahí que experiencias como la de la diócesis de San Cristóbal de las Casas muestren cómo el reconocimiento de los indígenas como sujetos políticos, culturales y religiosos transforma el sentido de la inculturación y alienta iglesias autóctonas, lectura bíblica propia y metodologías participativas en las que la comunidad asume la elaboración teológica. Por tanto, la teología india, en sus dos vertientes, opera como “alma” del rescate y convierte el patrimonio espiritual en una suerte de *energía* histórica para la resistencia y la construcción alternativa en tanto que impulsa a la comunidad creyente para que se reconozca y se organice como sujeto de su fe, de su palabra y de su historia (Girardi, 1998).

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Girardi, de hecho, organiza su reflexión histórico-teológica en torno a la contraposición entre “paz del imperio” y “paz de los pueblos”, y exige situar la lectura de la historia desde el punto de vista de los oprimidos. Desde ahí, reformula el principio político-ético de la autodeterminación como criterio universal y práctico para la construcción de poder popular. Esta clave permite pasar de un diagnóstico de la conquista y sus continuidades a una teología crítica de la paz y a una política de emancipación en red. Girardi (1989) plantea que pensar la paz “desde el punto de vista de los excluidos de ayer y de siempre” (p. 15) conduce a optar entre dos concepciones antagónicas de paz, la imperial y la de los pueblos.

En el polo de la “paz del imperio”, la conquista promueve una forma de organización mundial que legitima la pacificación como dominación, naturaliza la obediencia y clasifica a los vencidos entre “indios pacíficos” y “rebeldes”(Girardi, 1989, p. 45). Girardi lee esa matriz como racionalidad política que se reactualiza en las prácticas de hegemonía contemporáneas. De ahí el énfasis en la conquista como proceso de organización imperial del mundo y en la función disciplinaria de la categoría de pacificación.

Esta lógica se ilumina históricamente con la figura de Sandino (Girardi, 1989). En su reconstrucción, contrapone dos emblemas de la memoria indígena nicaragüense: Nicarao, presentado como el cacique que no opuso resistencia a los españoles, les dio oro y comida y aceptó el bautismo, y Diriangén, recordado como el jefe que enfrentó a los conquistadores y que, de no mediar la “ayuda traidora” de Nicarao, los habría arrojado al lago. Sobre esa base, Sandino se coloca del lado de Diriangén ya que rechaza la paz impuesta desde fuera. Girardi (1989) toma esta contraposición como clave interpretativa ya que por un lado muestra que la paz del imperio es un orden impuesto desde arriba que desactiva la autodeterminación, mientras que la paz de los pueblos, por otro, nace de los

oprimidos organizados, transforma también las relaciones internas de dominación y vincula de manera inseparable paz y liberación.

En el polo de la “paz de los pueblos”, Girardi (1989) identifica a los oprimidos (obreros y campesinos en el ejemplo sandinista) como sujetos de la autodeterminación y, por tanto, artífices de la paz. Esta no se limita al plano internacional, sino que implica transformar las relaciones de dominación internas al país. Por eso la paz popular tiende a universalizarse y a articularse regionalmente, “América Latina unida se salvará, dividida perecerá” (p. 46). En esta clave, la “paz de los pueblos” es inseparable de la reconquista de la soberanía y del derecho de autodeterminación de todos los pueblos, no solo del propio, con vocación continental y mundial.

Girardi (1989) añade un giro teológico decisivo que consiste en mostrar cómo el cristianismo histórico sirvió de fundamento ideológico-jurídico a la paz colonial, sacrificando soberanías nacionales en nombre del “derecho divino”, pero a la vez argumenta que una relectura evangélica desde los oprimidos reabre una relación crítica entre la paz de Jesús y la paz de los pueblos. De ahí la recuperación del Jesús que amenaza la paz imperial romana y la crítica a la reconciliación constantiniana entre Iglesia e imperio, que normalizó la violencia “en nombre de la paz” (p. 53).

Esta arquitectura conceptual enlaza con la noción posterior de autodeterminación solidaria que como ya se ha mencionado, no hace referencia a una reivindicación particularista, sino un principio universal que reconoce simultáneamente el derecho de todos los pueblos y exige tejer redes de proyectos y poderes locales, articulados en escalas nacionales, continentales y globales. Girardi convierte ese principio en la estrategia de construir poder propio desde abajo, formar actores capaces de imaginar y realizar alternativas, y sostener una antropología liberadora

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



que apueste por la capacidad ética y política de las personas y los pueblos para protagonizar la historia. Por todo ello, la tesis “paz del imperio” y la “paz de los pueblos” (Girardi, 1989) se vuelve un criterio normativo y práctico para reubicar la fe, la política y la educación en el lado de los sujetos oprimidos, y para traducir la autodeterminación solidaria en redes de poder popular que disputan la hegemonía desde lo local hasta lo mundial.

8.4. Desarrollo local, educación liberadora y crítica al neoliberalismo

Otro aspecto para considerar sobre las reflexiones de Girardi es su concepción sobre el desarrollo local sostenible que no es otra cosa que la traducción operativa de su opción por los oprimidos como sujetos y el núcleo de una alternativa civilizatoria. Su apuesta coloca a las economías comunitarias locales como eje y al protagonismo popular, capaz de deliberar, planificar y controlar, como condición para invertir la lógica del mercado global y reconstruir poder desde abajo. Por eso subraya participación, compatibilidad cultural y ecológica, y aprendizaje colectivo en clave de lo que ahora se conoce como investigación-acción popular. Esta escala “micro” se configura como la plataforma donde se vuelve practicable la opción por los oprimidos, florece la creatividad popular y se ejercita una ética de cuidado de la naturaleza frente a la agresión de transnacionales y poderes centrales (Girardi, 1999).

En este marco, Girardi (1999) identifica el etnodesarrollo como realización paradigmática del desarrollo sostenible. Se trata del fruto de cinco siglos de resistencia y síntesis entre valores indígenas y aportes occidentales, orientado a insertar las economías indígenas en los mercados nacional e internacional sin abandonar sus principios propios. Reconoce además dos respuestas ante la modernización: una tendencia autárquica y otra aperturista. Su apuesta se



encamina en la segunda línea que busca preservar, renovar y reestructurar la economía indígena con base comunitaria. Esta lectura cuestiona el etnocentrismo desarrollista y reivindica una modernización desde el sujeto indígena, con horizonte de sostenibilidad cultural y ecológica.

Por todo ello, la autodeterminación solidaria es “esencia” de la democracia participativa por su división equitativa de bienes, derechos fundamentales y reconocimiento de formas comunitarias a la vez que el eje de una alternativa ecológica que enlaza defensa del ambiente con democratización económica y política. De ahí la necesidad de redes de poderes locales y de una articulación entre alternativas territoriales y un proyecto global capaz de romper la lógica colonial y del gran capital. En términos concretos, las propuestas indígenas insisten en que la defensa efectiva de la naturaleza exige administración y control comunitario de los territorios (Girardi, 1999).

En el frente educativo-cultural, esto se despliega en claves bilingüe, bicultural e intercultural, orientadas a formar sujetos capaces de nuevas síntesis y de resistir al racismo cultural. Incluso incluye una crítica a la evangelización como dispositivo colonial, con propuestas de “desevangelización” y rescate de espiritualidades originarias. Así, educación y cultura dejan de ser anexos y se vuelven dispositivos de autodeterminación que enlazan memoria, identidad y proyecto histórico. En esta proyección, la propuesta girardiana de una *segunda evangelización* se enlaza con su noción de autodeterminación solidaria, pues ambas comparten la exigencia de que los pueblos sean sujetos plenos de su historia, su cultura y su espiritualidad (Girardi, 1987).

La segunda evangelización es entendida como ruptura con sus fundamentos coloniales, implica desplazar el centro de la acción eclesial y cultural hacia las comunidades que históricamente fueron

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





objeto de dominación. Desde esta perspectiva, el horizonte no es una Iglesia que integre a los pueblos en un proyecto externo, sino una Iglesia-popular que se integra en el proyecto histórico de esos mismos pueblos (Girardi, 1987).

Esta inversión de sentido se concreta en metodologías como la educación popular liberadora, que Girardi (1987) describe a la vez como un proceso pedagógico y como un lugar teológico donde se articulan conciencia, organización y proyecto emancipador. La centralidad de esta pedagogía reside en que la concientización no es un añadido a la acción política, sino su fundamento ético-cultural. De hecho, es el terreno donde se gestan las motivaciones y los saberes para ejercer el poder popular. En este sentido, la segunda evangelización no es únicamente anuncio, sino también formación de sujetos capaces de construir alternativas civilizatorias, uniendo la praxis política con la relectura crítica de la tradición cristiana.

El vínculo entre evangelización liberadora y protagonismo popular resulta, así, inseparable de una crítica radical a las formas autoritarias de la evangelización integradora. Frente a un modelo que imponía identidad y valores desde fuera, la propuesta girardiana asume que la evangelización debe nacer desde las entrañas del pueblo, en coherencia con su cultura, su lengua y su memoria histórica. Ello implica que el acto evangelizador es simultáneamente un acto de autodeterminación, en tanto que despierta la confianza colectiva y refuerza las capacidades para decidir y actuar en el propio nombre (Girardi, 1987).

En el plano metodológico, Girardi (1987) identifica un paralelismo profundo entre la lectura popular de la Biblia y la educación popular liberadora en cuanto ambas comparten un punto de vista situado en los oprimidos, una orientación hacia la acción

transformadora y un carácter participativo que reconoce la experiencia como fuente legítima de conocimiento. Esta convergencia redefine el quehacer teológico como investigación colectiva, donde el pueblo es sujeto activo y no solo receptor de doctrinas preformuladas.

Así, la *segunda evangelización* en clave girardiana es una estrategia histórico-cultural que conecta la lucha por la liberación con la reformulación de la fe y del saber teológico. Su alcance rebasa el ámbito eclesial y se proyecta sobre el conjunto de la vida social, en tanto que promueve una cultura política de unidad en la diversidad, sustentada en la ética de la solidaridad y en la defensa incondicional de la dignidad de todos los pueblos (Girardi, 1987).

Así, es fundamental también considerar la expansión del neoliberalismo en América Latina que marca su época. De hecho, Girardi profundiza su reflexión sobre la autodeterminación solidaria incorporando una crítica sistemática a la lógica global del capital. Su diagnóstico sitúa el neoliberalismo como una nueva fase del proyecto imperial, caracterizada por la subordinación de los Estados a las corporaciones transnacionales, la desarticulación de las economías locales y la mercantilización de todas las esferas de la vida. En este marco, el indigenismo integrador se reconfigura como instrumento funcional a la globalización neoliberal, al reducir la diversidad cultural a un recurso gestionable dentro del mercado global y neutralizar sus potencialidades políticas transformadoras (Houtart et al., 2004).

Girardi advierte que esta nueva forma de dominación no se limita a la economía, sino que penetra en la cultura, la educación y la comunicación, configurando una suerte de sentido común neoliberal que normaliza la desigualdad y deslegitima las alternativas. Frente a esto, la autodeterminación solidaria adquiere un carácter más estratégico ya que no solo se trata de





afirmar derechos políticos, sino de reconstruir las bases materiales, culturales y éticas para sostener proyectos históricos autónomos (Houtart et al., 2004). La respuesta pasa por fortalecer redes de poder local y continental, capaces de generar contrapoder desde abajo y de articularse globalmente en un horizonte de justicia social y sostenibilidad ecológica.

En su análisis, el neoliberalismo supone una ofensiva contra los logros de los movimientos populares y un intento de recolonización bajo el signo de la economía de mercado. Por ello, Girardi subraya que la resistencia indígena y popular no puede limitarse a defender conquistas pasadas, sino que debe formular propuestas de transformación estructural. Esto incluye una economía orientada al bien común, una democracia participativa con control social efectivo sobre los recursos estratégicos y una cultura política fundada en la solidaridad y el respeto a la diversidad (Houtart et al., 2004).

Sobre la base de todo lo mencionado, la lectura girardiana del neoliberalismo es una actualización de su propuesta de paz de los pueblos y autodeterminación solidaria ante un nuevo ciclo de dominación global. Frente a la que ahora podríamos llamar la “paz del mercado” impuesta por las élites económicas y sus instituciones financieras, propone una paz enraizada en el protagonismo de los pueblos, la soberanía sobre los territorios y la articulación solidaria a escala continental y mundial. De ahí que resulte necesario volver la mirada, pues es en este ámbito donde se hacen visibles tanto las posibilidades como las tensiones y límites del proyecto girardiano.

8.5. Aportes y límites del pensamiento de Giulio Girardi sobre el indigenismo

El pensamiento de Giulio Girardi ofrece una suerte de andamiaje teológico-político para reubicar la cuestión indígena más allá del paradigma integracionista del

indigenismo estatal. Sus contribuciones se articulan en tres planos entrelazados: una crítica a la “paz del imperio”, una propuesta normativa-estratégica de “autodeterminación solidaria” y una pragmática de construcción de poder popular que combina educación liberadora, rescate cultural-religioso y formas de desarrollo local con horizonte de sostenibilidad.

En este marco, el primer aporte que se debe destacar es la contraposición entre “paz del imperio” y “paz de los pueblos” (Girardi, 1989) provee una clave hermenéutica para desenmascarar la racionalidad política que, desde la conquista, justifica la pacificación como dominación e instituye jerarquías “civilizatorias” que clasifican a los vencidos entre “indios pacíficos” y “rebeldes”. Al mismo tiempo, esa clave ofrece una orientación práctica que implica desplazar el foco desde la tutela a la agencia de los pueblos, en articulación regional y continental, porque la paz de los oprimidos es inseparable de la liberación y de la soberanía colectiva.

Sobre esa base, la “autodeterminación solidaria” (Girardi, 1998) expresa el núcleo normativo de su propuesta y cumple también una función estratégica. Normativa, porque disputa la lectura instrumental del derecho de autodeterminación subyugado a potencias “civilizadas”. Estratégica porque formula un itinerario que comienza en lo local y se ensancha en redes de contrapoderes, bajo el horizonte de “unidad en la diversidad” (Girardi, 1998, p. 36).

Este encuadre dialoga con giros posteriores del constitucionalismo andino que promueven la plurinacionalidad, derechos colectivos y pluralismo jurídico, al situar los procesos de autonomía, jurisdicción propia y control territorial como condiciones de posibilidad para la reproducción material y simbólica de los pueblos (Albó, 2009; Becker, 2011; Sieder, 2012). Asimismo, resuena con los balances sobre autonomías indígenas y





gobernanza territorial que subrayan la necesidad de capacidades organizativas y arreglos institucionales adecuados para que el reconocimiento jurídico se traduzca en efectividad práctica (Baudoin Farah, 2024; Masabalín, 2024).

El segundo aporte radica en reubicar la dimensión cultural-religiosa como condición de posibilidad del sujeto colectivo. Girardi (1998) busca un sentido que habilite memoria, organización y proyecto histórico. De ahí su insistencia en la lectura popular de la Biblia “con los pobres y desde ellos” (p. 105), en la teología india en sus dos vertientes (india-india e india-cristiana), y en la crítica a la evangelización como dispositivo colonial cuando opera como integración heterónoma. La “segunda evangelización” (Girardi, 1987) haría referencia precisamente a no integrar al pueblo en un proyecto externo, sino que la Iglesia-popular se integre en el proyecto histórico de los pueblos, mediante metodologías participativas donde conciencia, organización y acción se complican. Esta politicidad de la cultura conecta con los desarrollos de interculturalidad crítica que han denunciado la colonialidad epistémica de programas estatales que, aun con lenguaje “intercultural”, reproducen matrices monoculturales (Quijano, 2000; Walsh, 2009).

Un tercer aporte es la traducción operativa de su opción por los oprimidos en el campo del desarrollo. Frente a lo que se podría denominar como “paz del mercado” propia del ciclo neoliberal, Girardi (1999) propone anclar la reproducción de la vida en economías comunitarias locales, con control social de los recursos y sostenibilidad ecológica, y reconoce en el etnodesarrollo una realización paradigmática de esa alternativa.

Este enfoque subvierte el sesgo etnocéntrico de la modernización, no por repliegue autárquico, sino por reestructuración desde principios comunitarios y

compatibilidades culturales y ambientales. Su lectura se adelanta a debates sobre buen vivir y derechos de la naturaleza, donde la administración comunitaria de territorios y bienes comunes aparece asociada con mejores resultados ambientales y con fortalecimiento de la gobernanza local (Albó, 2009; Blackman et al., 2017). En el plano metodológico, la articulación entre investigación-acción, educación popular y redes de poder local habilita procesos de aprendizaje colectivo e innovación social con arraigo territorial (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

Ahora bien, estos constructos conceptuales no están libres de fisuras y por tanto presentan límites que conviene problematizar. Un primer límite tiene que ver con la gravitación de categorías marxistas clásicas en la arquitectura explicativa. Aunque fundamentales para desnaturalizar el dominio y comprender la lógica del capital, estas categorías pueden sobredimensionar el rol de clase e invisibilizar la densidad específica de las demandas indígenas en torno a territorio, espiritualidad, autoridad comunitaria y relacionalidad con la naturaleza.

La crítica indianista y descolonizadora ha mostrado hasta qué punto la colonialidad del poder y del saber opera como eje propio de la dominación, no reducible a su dimensión económico-clase (Quijano, 2000; Rivera Cusicanqui, 2010). Girardi anticipa esa sensibilidad, pero su sintaxis teológica y marxiana deja zonas menos elaboradas para pensar, por ejemplo, el entrecruce de identidades, las formas urbanas y diaspORIZADAS de lo indígena, o las tensiones intracomunitarias en torno a género y generación.

Un segundo límite emerge en la relación con la institucionalidad eclesial y, en general, con los dispositivos modernos de autoridad. La “segunda evangelización” busca descolonizar la misión y desplazar el centro hacia el protagonismo comunitario; sin embargo, su propio léxico,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





inevitablemente eclesiológico, puede dificultar la recepción en movimientos que reclaman procesos de “desevangelización” frente a trayectorias históricas de imposición religiosa (Girardi, 1998). Ello abre una tensión productiva, pero no resuelta, entre la universalidad cristiana releída “desde abajo” y la pluralidad epistémica y espiritual reclamada desde cosmovisiones no cristianas. El riesgo aquí es reponer, aunque sea en clave liberadora, una centralidad teológica que algunos colectivos perciben como límite para su autonomía simbólica.

Un tercer conjunto de límites es de tipo práctico-estratégico. La apuesta por redes de contrapoder local y continental, núcleo de la autodeterminación solidaria, se confronta con, como mínimo, tres dificultades: la asimetría estructural entre economías comunitarias y el orden financiero-corporativo global, la cooptación estatal o mercantil de lenguajes de interculturalidad y participación, y la fragmentación organizativa tras ciclos de movilización. Los balances sobre autonomías y pluralismo jurídico muestran que el salto del reconocimiento al ejercicio efectivo exige capacidades administrativas, arreglos de coordinación interjurisdiccional y financiamiento estable, sin los cuales se generan cuellos de botella en justicia, seguridad, gestión de recursos y ordenamiento territorial (Baudoin Farah, 2024; Masabalín, 2024; Sieder, 2012). Girardi identifica con lucidez la ofensiva neoliberal como recolonización bajo la forma de la mercantilización generalizada (Houtart et al., 2004), pero quizás subestima, en ocasiones, la plasticidad adaptativa de ese orden para absorber, modular o neutralizar prácticas alternativas mediante dispositivos de proyecto, banca de desarrollo y ONGización.

En cuarto lugar, subsiste el riesgo de idealización de la “cultura indígena” cuando se la lee principalmente como “alma” religiosa del proceso. Girardi es cuidadoso al distinguir teología india-india e

india-cristiana y al enfatizar el carácter histórico-resistente del sincretismo (Girardi, 1998), pero una retórica que privilegia la cohesión simbólica puede opacar conflictos internos, disputas por la representación y los efectos de la interlegalidad en contextos de pluralismo jurídico (Sieder, 2012). La interculturalidad crítica ha advertido, además, que el reconocimiento discursivo puede coexistir con la persistencia de jerarquías epistémicas y con marcos curriculares que reifican “lo indígena” como objeto de estudio (Riedemann et al., 2020; Walsh, 2009). El propio empuje girardiano a “prefigurar” la sociedad por venir como “unidad en la diversidad” (Girardi, 1998, p. 36) requiere, por ello, una vigilancia teórica que impida convertir la diversidad en emblema armónico, desactivando su carácter conflictivo y político.

Finalmente, la traslación del principio a campos sectoriales tales como educación, economía, ambiente demanda formalizaciones más precisas. Girardi bosqueja criterios sólidos tales como participación, compatibilidad cultural/ambiental, control social, y su defensa del etnodesarrollo indica caminos (Girardi, 1999), pero la conversación contemporánea sobre política pública intercultural exige indicadores, estándares y protocolos de coordinación multinivel para que las redes de poder local no queden libradas a la contingencia.

Los aportes de Girardi son lúcidos para reorientar la discusión desde el “problema indígena” hacia la politicidad de la autodeterminación en clave solidaria, anclada en prácticas culturales, educativas y económicas capaces de producir contrapoder desde abajo buscando la “paz de los pueblos”. Sus límites, por su parte, no invalidan su núcleo teórico, ya que por el contrario invitan a su actualización crítica.

Por ello, arraigar la “paz de los pueblos” en formas de autonomía efectivamente ejercidas, fortalecer



la articulación entre pluralismo jurídico y gestión territorial, complejizar la noción de sujeto popular para incluir diferencias de género, generación y territorialidad, y traducir la ética de la solidaridad en arquitecturas institucionales y métricas que resistan la captura del mercado y del Estado. Leído así, el legado girardiano continúa ofreciendo una gramática de la praxis para las luchas indígenas y populares en el presente, a condición de ser apropiado situadamente y en diálogo con los desarrollos descolonizadores e interculturales de las últimas décadas.

Referencias

- Albó, X. (2009). *Suma Qamaña = el buen vivir*. Revista OBETS, 4, 25–40. <https://doi.org/10.14198/OBETS2009.4.03>
- Arigho-Stiles, O. (2024). Transforming peasant politics into ecological politics: The CSUTCB in Bolivia, 1979–1990. *Latin American Perspectives*, 51(1), 121–141. <https://doi.org/10.1177/0094582X241237233>
- Baudoin Farah, A. (2024). Meanings of indigenous autonomy: Between identity, authority, and integration. *Geoforum*, 148, 103916. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2023.103916>
- Becker, M. (2008). *Indians and leftists in the making of Ecuador's modern indigenous movements*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822381457>
- Becker, M. (2011). Correa, indigenous movements, and the writing of a new constitution in Ecuador. *Latin American Perspectives*, 38(1), 47–62. <https://www.yachana.org/research/lap2011.pdf>
- Becker, M., & Stahler-Sholk, R. (2019). Indigenous movements in Latin America. En *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1719>



- Blackman, A., Corral, L., Lima, E. S., & Asner, G. P. (2017). Titling indigenous communities protects forests in the Peruvian Amazon. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(16), 4123–4128. <https://doi.org/10.1073/pnas.1603290114>
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 15-37. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.1972.0.23077>
- Cook, S., & Joo, J.-T. (1995). Ethnicity and economy in rural Mexico: A critique of the indigenista approach. *Latin American Research Review*, 30(2), 33–59. <https://doi.org/10.1017/S0023879100017374>
- Cunin, E. (2021). ¿Hacia un indigenismo sin indígenas? Encuentros y desencuentros entre el Instituto Indigenista Interamericano y las organizaciones internacionales (UNESCO, OIT). *Revista de Historia*, 83, 55–80. <https://doi.org/10.15359/rh.83.3>
- Fernández Fernández, B., & Jara Holliday, O. (2013). *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza: Desafíos de una educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal*. DVV International.
- Girardi, G. (1966). *Marxismo e Cristianesimo*. Cittadella Editrice.
- Girardi, G. (1987). Educación popular liberadora, segunda evangelización de América Latina. En G. Girardi, B. Forcano y J. M. Vigil (Eds.), *Nicaragua, trinchera teológica: Para una teología de la liberación desde Nicaragua* (pp. 364–415). Lóguez Ediciones.
- Girardi, G. (1989). *La conquista de América, ¿con qué derecho?* DEI.
- Girardi, G. (1998). *Desde su propia palabra: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente*. Editorial Abya Yala.
- Girardi, G. (1999). *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible*. Abya Yala.





- Gleijeses, P. (2002). *Conflicting missions: Havana, Washington, and Africa, 1959–1976*. University of North Carolina Press. https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807861622_gleijeses
- Horta Barbosa, L. B. (1919). *O serviço de protecção aos índios e a historia da colonisação do Brazil*. Typographia do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C.
- Houtart, F., Girardi, G., Alonso, A., Crahan, M. E., Ciattini, A., Villar, E., Risco, E. J., Dri, R., Berges Curbelo, J., Erdely Graham, J., Chesnut, A., Pinezi, A. K., Romanelli, G., Jiménez Berrios, S., Céspedes García-Menocal, C. M. de, Arce Valentín, R., López-Callejas Levi, A., Menéndez Vázquez, L., González Quiroga, M., & Ramírez Calzadilla, J. (2004). *Globalización religiosa y neoliberalismo: Espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis* (Vol. 1). Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Departamento de Estudios Socio-Religiosos.
- Klaiber, J. L. (1996). *La Iglesia en el Perú: Su historia social desde la Independencia*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klein, H. S. (2011). *A concise history of Bolivia* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Lewis, S. (2005). *The ambivalent revolution: Forging state and nation in Chiapas, 1910–1945*. University of New Mexico Press.
- Luciani, S. (2021). *Fondo Giulio Girardi (1939–2012): Inventario*. Fondazione Lelio e Lisli Basso.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Masabalín, F. (2024). Autonomías indígenas, disputa social y nuevas formas de convivencia política. *Política y Sociedad*, 61(1), Artículo 8. <https://doi.org/10.5209/poso.78165>

Mayer, E. (2009). *Ugly stories of the Peruvian agrarian reform*. Duke University Press.

Mena, E. V. (2025). Pueblos indígenas, áreas protegidas y derechos humanos: Análisis de tres décadas de desencuentros (1990–2024). *Revista de Ciencias Ambientales*, 59(2), 1–11. <https://doi.org/10.15359/rca.59-2.7>

Obando, J. (2020). Indigenismo musical en Colombia. *Revista Música*, 20, 59–96. <https://doi.org/10.11606/rm.v20i1.169713>

Oviedo, A. O. (2018). *Educación intercultural bilingüe en Ecuador (1989–2007): Voces*. Editorial Abya Yala.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power and eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2). <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>

Reinaga, F. (2010). *La revolución india*. Minka.

Ribeiro, D. (1962). *A política indigenista brasileira*. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.

Riedemann, A., Stefoni, C., Stang, F., & Corvalán, J. (2020). Desde una educación intercultural para pueblos indígenas hacia otra pertinente al contexto migratorio actual: Un análisis basado en el caso de Chile. *Estudios Atacameños*, 64, 337–359. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0016>

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. *Revista de Antropología*, 56(2), 597–604. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82544>

Santiago Oropeza, T. (2015). La idea de la historia en Luis Villoro. *Signos Filosóficos*, 17(34), 98–119. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34348295005>



- Sieder, R. (2012). The challenge of indigenous legal systems: Beyond paradigms of recognition. *The Brown Journal of World Affairs*, 18(2), 103–114. <http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2015/01/The-Challenge-of-Indigenous-Legal-Systems.pdf>
- Stavenhagen, R. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI.
- Tarica, E. (2016). Indigenismo. En Á. Vergara (Ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.68>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Educação On-line*, 4. <https://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/1802/561>
- Warman, A. (2001). *El campo mexicano en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.



CUARTA SECCIÓN



Educación, cultura y emancipación humana

La educación ocupa un lugar central en la obra de Giulio Girardi como espacio privilegiado para la construcción de sujetos críticos capaces de transformar la realidad. La cuarta sección explora esta dimensión pedagógica desde una perspectiva filosófica, ética y política, analizando el diálogo que el autor establece con la educación popular latinoamericana, la interculturalidad y las pedagogías de la liberación. En este horizonte, educar significa promover procesos de concienciación, participación y construcción colectiva del conocimiento que permitan superar las múltiples formas de dominación presentes en la sociedad contemporánea.

Los capítulos que integran esta parte muestran la riqueza del pensamiento educativo de Girardi, especialmente en su encuentro con la obra de Paulo Freire y en el debate mantenido con Joseph Ratzinger acerca del significado de la liberación humana. Lejos de presentar posiciones irreconciliables, el análisis identifica convergencias, tensiones y posibilidades de diálogo en torno a la dignidad de la persona, el papel de la educación y la responsabilidad ética frente a la historia. De esta manera, la sección ofrece una reflexión de gran actualidad sobre el sentido de la educación como práctica emancipadora, capaz de articular formación intelectual, compromiso social y apertura al otro en contextos marcados por la diversidad cultural.





09.

Educación popular, interculturalidad y pedagogía liberadora en la obra de Giulio Girardi

Johan Manuel Méndez-Reyes

DOI: [https://doi.
org/10.64092/KHSH9926](https://doi.org/10.64092/KHSH9926)

9.1. La educación popular como proyecto emancipador en América Latina

La educación popular surgió con fuerza en América Latina durante las décadas de 1950 y 1960, estrechamente vinculada a los movimientos sociales y políticos que promovían la defensa de los derechos humanos, civiles y culturales. Su alcance se amplió y diversificó, incorporándose a ámbitos como la educación comunitaria, la agroecología, la salud pública y el desarrollo local. Esta expansión refleja una evolución constante en los planos epistemológico, metodológico y pedagógico.



En este devenir, la educación popular se consolidó como una corriente orientada a la democratización cultural y social, cuyo propósito esencial es fortalecer las capacidades críticas y participativas de los ciudadanos, especialmente de aquellos pertenecientes a sectores históricamente marginados. Se sustenta en la convicción de que la educación constituye un proceso emancipador que posibilita la toma de conciencia y la transformación de las estructuras que perpetúan la desigualdad. Asimismo, fomenta la organización colectiva, el diálogo horizontal y la construcción compartida del conocimiento como vías para promover la participación en los procesos sociales y democráticos, reafirmando su sentido ético-político comprometido con la justicia social y la dignidad humana.

En la década de 1990, frente a las reformas neoliberales y la crisis de identidad del movimiento popular, emergió la necesidad de refundamentar la educación popular. Este proceso implicó reconocer sus limitaciones pedagógicas y la tendencia a confundir la acción política con la práctica educativa, producto de la priorización de su dimensión política sobre la pedagógica. Para Fernández Fernández (2016), esta reflexión condujo a un replanteamiento epistemológico y metodológico que incorporó la diversidad de sujetos: mujeres, jóvenes, pueblos indígenas y movimientos sociales; así como la de contextos, incluidos los espacios escolares y académicos tradicionalmente ajenos a esta modalidad.

Durante esta reconfiguración, la educación popular se abrió al diálogo con otras corrientes, como el pensamiento complejo, la educación intercultural y la investigación participativa, superando los límites del marxismo clásico y la rigidez de la metodología dialéctica. El educador popular dejó de concebirse únicamente como activista o facilitador, para asumirse como un intelectual transformador capaz de investigar su práctica, cuestionar el orden cultural establecido y

generar conocimientos orientados a la equidad y la emancipación (Fernández Fernández, 2016).

Desde esta perspectiva, la integración de la noción del *buen vivir* (*sumak kawsay*) representó una renovación profunda del horizonte utópico de la educación popular. Este paradigma, de raíz indígena y comunitaria, redefine la finalidad educativa como formación para la vida plena, entendida en armonía con los demás seres humanos y con la naturaleza. Amplía, además, la noción tradicional de justicia social hacia una ética del cuidado y la reciprocidad, proponiendo una convivencia basada en la solidaridad, la diversidad cultural y el respeto mutuo.

De este modo, la educación popular no solo denuncia las estructuras de dominación capitalista, extractivista y consumista que degradan la vida y el planeta, sino que también propone nuevas formas de organización social sustentadas en la economía solidaria, la soberanía alimentaria, la autodeterminación de los pueblos indígenas y la defensa de los bienes comunes. Su compromiso ético-político impulsa una educación para la sostenibilidad, orientada al respeto por la Pachamama y al fortalecimiento de la conciencia crítica ante las políticas que mercantilizan la vida (Fernández Fernández, 2016).

En este sentido, el *buen vivir* convierte a la educación popular en un proyecto civilizatorio alternativo que cuestiona la lógica del capital, el consumismo y la exclusión. Frente al modelo neoliberal. Su filosofía propone una pedagogía de la esperanza centrada en la defensa de la vida y los derechos colectivos. Asumir el *buen vivir* implica apostar por la vida digna, la justicia social y ecológica, la diversidad cultural y la convivencia pacífica: valores que orientan tanto la acción educativa como la praxis política.

Es por ello, que la educación popular contemporánea se afirma como un campo de construcción de saberes críticos y de prácticas emancipadoras que, desde el





buen vivir, articulan educación, ética y política en la búsqueda de sociedades más humanas, solidarias y sostenibles (Fernández Fernández, 2016).

La educación popular se concibe, así, como un proceso pedagógico emancipador que no sustituye la iniciativa del pueblo, sino que la estimula y fortalece. El educador popular no se limita a transmitir conocimientos, sino que promueve la escucha activa y el aprendizaje recíproco con las comunidades. Según Fernández Fernández (2013), esta práctica profundiza el concepto de “intelectual orgánico” desarrollado por Girardi, al cuestionar las estructuras jerárquicas y el vanguardismo que, durante décadas, han obstaculizado la acción transformadora de los movimientos de izquierda, tanto marxistas como no marxistas.

Desde una perspectiva liberadora, la educación popular se configura como una práctica crítica dentro de los proyectos revolucionarios y del propio marxismo, al reconocer al pueblo oprimido como sujeto histórico de su proceso de emancipación. De acuerdo con Fernández Fernández (2013), esta postura implica denunciar los rasgos autoritarios y el liderazgo vertical que han caracterizado a algunas organizaciones políticas, promoviendo, en su lugar, una educación orientada a la autonomía moral e intelectual frente a las estructuras dominantes.

Asimismo, la educación popular se nutre de la utopía entendida como un proyecto histórico y esperanzador que orienta la acción transformadora. En este sentido, Girardi, citado por Fernández Fernández (2013), retoma la reflexión de Bakunin al afirmar que es buscando lo imposible que, a lo largo de la historia, se ha ido descubriendo y realizando lo posible. Esta referencia evidencia cómo la esperanza y la imaginación crítica actúan como motores del cambio social, vinculando la utopía con la praxis liberadora.

La esencia de la educación popular, según Fernández Fernández (2013), radica en su objetivo de formar personas y comunidades capaces de construir una nueva sociedad contraria a la lógica neoliberal. Se trata de un método educativo que impulsa la formación de sujetos históricos conscientes, críticos y creativos, comprometidos con la construcción de una cultura y una civilización liberadora.

Por ello, el educador popular debe asumirse como un agente ético-político identificado con los sectores oprimidos y confiado en su potencial transformador. Fernández Fernández (2013) enfatiza que el éxito profesional del educador popular no se mide por la acumulación de poder o recursos materiales, sino por su capacidad de servicio y entrega al pueblo. En este sentido, la educación popular promueve la investigación participativa e intercultural, la búsqueda colectiva del conocimiento y la acción social, favoreciendo espacios donde la reflexión y el diálogo se constituyen en pilares del aprendizaje comunitario.

El propósito central de la educación popular, según Fernández Fernández (2013), consiste en generar un nuevo modelo de poder sustentado en el protagonismo de los excluidos de ayer y de hoy. No busca la mera transmisión de contenidos, sino la formación de sujetos capaces de producir cultura, conocimiento y acción crítica. En este proceso, impulsa la reapropiación intelectual, cultural y espiritual del pueblo, así como la toma de conciencia sobre las causas estructurales de la opresión y las ideologías que la perpetúan.

Es por ello, que Fernández Fernández (2013) sostiene que la educación popular representa una estrategia educativa no violenta orientada a la transformación social desde la conciencia y la organización popular. Su aspiración es que las instituciones: escuelas, universidades y sindicatos se conviertan en espacios genuinamente populares, comprometidos con los procesos de emancipación y justicia social.



Dentro de este marco de ideas, la presente investigación, de carácter documental y sustentada en una metodología hermenéutica, tiene como propósito analizar las relaciones entre educación popular, interculturalidad y pedagogía liberadora en la obra de Giulio Girardi, autor cuya producción intelectual mantiene una notable vigencia en la historia de las ideas pedagógicas latinoamericanas. Su pensamiento requiere un estudio riguroso, pues a pesar de su relevancia en la configuración de la pedagogía crítica y de la teología y pedagogía de la liberación, su obra no ha sido suficientemente valorada por las tendencias educativas contemporáneas.

9.2. Giulio Girardi y la fundamentación filosófica de la educación popular

Tras haber examinado la educación popular como corriente histórico-pedagógica orientada a la democratización cultural y a la emancipación social, resulta necesario adentrarse en la propuesta teórica de Giulio Girardi, quien otorgó a este enfoque una fundamentación filosófica y ética singular. Mientras la educación popular latinoamericana se consolidaba como práctica política y cultural en los movimientos sociales, Girardi aportó una lectura sistemática que integró fe, praxis y liberación, articulando la dimensión educativa con la construcción de una nueva civilización basada en la justicia, la solidaridad y la vida digna.

La educación popular es entendida, por Girardi (1999), como una metodología educativa consciente de su dimensión política, al reconocer que toda práctica pedagógica está inevitablemente vinculada con las estructuras sociales, económicas y culturales. Desde esta perspectiva, educar implica asumir una postura ética y política frente a los problemas de la sociedad y comprometerse con la transformación de las condiciones que generan desigualdad. Lo fundamental de la educación popular es formar sujetos capaces de ser protagonistas de su tiempo y



agentes activos en la construcción de un orden social más justo y humano.

Girardi (1999) analiza la necesidad de vincular el modelo educativo con el tipo de sociedad que se aspira a construir. De allí deriva su disyuntiva central: la educación popular puede limitarse a humanizar parcialmente el sistema existente o actuar *contra la corriente*, como espacio de búsqueda, compromiso y creación de una alternativa civilizatoria. La respuesta a este dilema determina, según el autor, la orientación ética y política de todo proyecto educativo.

Girardi amplía, además, el sentido de la EP, subrayando que esta vocación trasciende el ejercicio profesional de la docencia. Madres, padres, docentes, líderes comunitarios, sindicalistas, defensores de derechos humanos, artistas, comunicadores y profesionales de diversos ámbitos comparten la responsabilidad de construir una nueva conciencia colectiva. En este sentido, la educación popular atraviesa todos los espacios de la vida social: cada persona es llamada a educar y educarse en comunidad, participando activamente en la formación ética y cultural del pueblo.

El autor también reconoce el valor pedagógico de los movimientos sociales contemporáneos, particularmente aquellos que luchan por la igualdad de género, la defensa del ambiente y la solidaridad internacional. Girardi (1999) destaca el movimiento zapatista como ejemplo de pedagogía emancipadora basada en la participación plural y la autonomía social. Su consigna: “*un mundo donde quepan muchos mundos*” expresa el ideal de una educación para la diversidad y la convivencia, donde el liderazgo nace desde los pueblos y no se impone desde las élites.

En este sentido, la educación popular se convierte en un proyecto ético y político de alcance histórico. Girardi (1999) sostiene que el futuro de la humanidad

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





depende del compromiso de los educadores populares; entendidos como movimientos, comunidades y organizaciones que asumen la tarea de educar para la libertad y la justicia. El cambio social no emerge de las contradicciones del sistema, como plantea el marxismo economicista, sino del proceso consciente y transformador que genera la educación liberadora. En consecuencia, los educadores populares son, para Girardi, guardianes de la esperanza, encargados de mantener viva la posibilidad de una civilización verdaderamente humana, solidaria y plural.

Para Girardi (1999), la educación popular liberadora representa la evolución más profunda de la educación popular. Se define como un método pedagógico orientado a formar personas, comunidades y pueblos como sujetos históricos, capaces de resistir la lógica neoliberal y de crear nuevas formas de convivencia social. Más que una práctica educativa, constituye una dimensión esencial de un proyecto político y cultural alternativo, dirigido a liberar a la humanidad de las estructuras de dominación impuestas por el mercado y el poder imperial.

Esta educación se concibe como un proceso progresivo de transformación social, sostenido por la esperanza en una sociedad distinta. Girardi (1999) advierte que la crisis de la educación liberadora comienza cuando el educador pierde la fe en la utopía, percibiéndola como una ilusión vacía. Frente a este riesgo, propone resignificar la utopía como una hipótesis histórica fecunda, una brújula ética que orienta el caminar colectivo. La tarea educativa, por tanto, no consiste en esperar pasivamente un cambio estructural, sino en construir día a día las condiciones que lo hagan posible.

Avanzar hacia una alternativa civilizatoria implica oponerse a la globalización neoliberal, caracterizada por la homogeneización cultural y la mercantilización

de la vida. Frente a este modelo, Girardi (1999) plantea una autodeterminación solidaria de los pueblos, basada en la cooperación y el respeto a la diversidad. En su visión, las luchas de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos constituyen una pedagogía de la autodeterminación, que enseña a pensar la política desde el pluralismo y la interculturalidad.

La educación popular liberadora no busca reemplazar el sistema desde arriba, sino reconstruirlo desde abajo, mediante la organización comunitaria, la creación cultural y el fortalecimiento de la autonomía local. América Latina, por su diversidad y su historia de resistencia, aparece en Girardi (1999) como el laboratorio ético y político donde puede gestarse una nueva síntesis entre la tradición liberadora y la tradición no violenta.

En este contexto, Girardi (1999) desarrolla varios principios teórico-prácticos que orientan la acción educativa transformadora:

1. La educación popular debe mantener una función crítica dentro de la izquierda y del marxismo, denunciando el autoritarismo y proponiendo un marxismo humanista, abierto a la creatividad popular.
2. El eje central de toda política educativa es el protagonismo del pueblo como sujeto histórico; la transformación no se impone, se construye con paciencia revolucionaria y maduración colectiva.
3. La pedagogía liberadora debe vincularse con el desarrollo local sostenible y la construcción de poderes comunitarios alternativos, reconstruyendo la economía y la política desde la participación.
4. La educación popular requiere la formación de la autonomía intelectual y moral, para superar la colonización cultural y generar una filosofía popular de la liberación.



5. Es necesario promover al pueblo como nuevo sujeto cultural, mediante investigaciones participativas que recuperen su sabiduría y su potencial creativo.
6. La educación popular debe afirmar su vocación no violenta, entendiendo la no violencia no como pasividad, sino como una fuerza ética fundada en la justicia, la solidaridad y el amor.

Desde esta perspectiva, la educación popular liberadora se proyecta como un camino de humanización radical, donde la emancipación se conjuga con la ternura y la resistencia con la esperanza. Renovarla, sostiene Girardi, significa renovar la posibilidad misma de una civilización basada en la dignidad humana y la solidaridad universal.

9.3. Interculturalidad, educación liberadora y pensamiento de Giulio Girardi

La interculturalidad, comprendida desde una mirada crítica y decolonial, se configura como un horizonte ético, político y epistémico que desafía las estructuras coloniales del saber, del poder y del ser. De acuerdo con Méndez (2013), la educación no puede limitarse a la inclusión simbólica ni a los discursos de reconocimiento, sino que debe transformarse en un espacio de diálogo entre saberes que reconozca las raíces históricas de la desigualdad y promueva proyectos emancipadores contruidos desde los pueblos y comunidades históricamente subalternizadas.

Para Walsh (2007) es importante reconocer una *interculturalidad otra*, que no es funcional ni domesticada por el Estado, sino entendida como una práctica crítica que emerge desde la diferencia colonial y busca disputar los significados hegemónicos producidos por la modernidad occidental. Para la autora, la interculturalidad no se reduce a la coexistencia pacífica de culturas, sino que



constituye un proyecto político-epistémico orientado a cuestionar las jerarquías del conocimiento y a reivindicar la capacidad de los pueblos originarios, afrodescendientes y populares para generar sus propias racionalidades.

Desde esta perspectiva, la educación intercultural no pretende “mezclar” saberes para alcanzar un punto medio armónico, sino crear un campo relacional, una *inter-epistemología*, donde las distintas formas de conocer dialogan, negocian y se transforman mutuamente. Según Walsh (2007), este proceso supone una coconstrucción intercultural de teoría, reflexión y práctica, que amplía la comprensión de las realidades locales, nacionales y globales desde la experiencia viva de los pueblos de Abya Yala.

Por su parte, Méndez (2013) profundiza en esta concepción al destacar la necesidad de una educación intercultural capaz de desmontar la colonialidad del saber en las instituciones académicas. Plantea que la educación intercultural debe abandonar las lógicas monoculturales y convertirse en espacios de producción colectiva de conocimiento, sustentados en el diálogo horizontal, el bien común y la transformación estructural. Frente a los discursos neoliberales de “diversificación” que preservan el statu quo, la interculturalidad crítica propone una educación transformadora, en la que la diferencia cultural funcione como principio constitutivo de nuevas formas de sociedad, educación y gobierno.

La interculturalidad crítica, en los términos de Walsh (2007), se distancia del multiculturalismo hegemónico que el Estado y los organismos internacionales promueven bajo una retórica de tolerancia y diversidad. Dicho enfoque, advierte la autora que neutraliza las luchas de los pueblos subalternos al absorberlas dentro de los marcos coloniales de la gobernabilidad neoliberal. Por el contrario, la interculturalidad crítica parte de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





las resistencias indígenas, afrodescendientes y populares, redefiniendo la educación como proyecto de vida, justicia y re-existencia frente al despojo colonial.

En esta perspectiva, tanto Walsh como Méndez coinciden en que la interculturalidad no busca integrar a los pueblos en un Estado que mantiene estructuras coloniales internas, sino refundar la educación y el conocimiento desde la justicia cognitiva, el reconocimiento mutuo y la desobediencia epistémica. Aprender implica, así, abrirse al otro, descentrar la hegemonía occidental y construir alternativas civilizatorias donde la diferencia sea reconocida como fuente de pensamiento, dignidad y vida compartida.

En este mismo orden, Girardi (2000) retoma la interculturalidad como un proceso ético y político de liberación, estrechamente ligado a las luchas de los pueblos oprimidos, en particular, los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares de América Latina. Para Girardi (2000), la interculturalidad no representa un encuentro armónico entre culturas, sino una respuesta crítica a la historia de dominación colonial y cultural impuesta por Occidente. Su lectura propone vincular la interculturalidad con la educación popular y la praxis liberadora, orientando el diálogo entre culturas hacia la autodeterminación solidaria, la emancipación colectiva y la construcción de una civilización alternativa.

Desde una perspectiva liberadora, Fernández Fernández (2016) entiende la educación popular como el camino hacia una pedagogía intercultural del “buen vivir”, entendida como una propuesta ética, política y pedagógica que sitúa la defensa y el cuidado de la vida en el centro del aprendizaje. En esta visión, la calidad educativa deja de medirse por parámetros técnicos o económicos y se redefine por su capacidad de formar sujetos críticos, autónomos y solidarios, comprometidos con la transformación

social, la justicia ecológica y la sostenibilidad de la vida.

El aprendizaje, en este horizonte, se asume como un proceso vital y emancipador, donde aprender significa recrear la existencia de manera continua y relacional. Inspirado en el pensamiento de Leonardo Boff, Fernández Fernández (2016) sostiene que educar implica cultivar la flexibilidad, la creatividad y la apertura cultural, integrando las dimensiones biológicas, sociales, espirituales y simbólicas del ser humano. La educación popular intercultural, en consecuencia, reconoce en los sectores históricamente excluidos no solo destinatarios de políticas educativas, sino productores de saberes y portadores de una racionalidad ética y comunitaria capaz de generar conocimiento transformador.

El propósito fundamental de la pedagogía del “buen vivir” es formar actores políticos de cambio, ciudadanos interculturales dotados de conciencia planetaria y compromiso con las economías locales y solidarias. Este horizonte no busca reproducir modelos de desarrollo ajenos a las realidades latinoamericanas, sino consolidar una educación inclusiva, equitativa y participativa, que articule la autodeterminación de los pueblos con la sostenibilidad ambiental y la corresponsabilidad social.

En el plano curricular, la pedagogía del “buen vivir” se sostiene en principios como la defensa de la vida, los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, promoviendo la interculturalidad, la reciprocidad y la espiritualidad como fundamentos de una nueva civilización. Frente al consumismo y la lógica extractivista del sistema capitalista, esta educación impulsa una pedagogía crítica y comunitaria que problematiza las causas estructurales de la desigualdad y promueve alternativas basadas en la cooperación y el bien común.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Las estrategias metodológicas privilegiadas se apoyan en el diálogo intercultural, la investigación-acción participativa y la sistematización de experiencias, reconociendo el valor de los saberes populares y ancestrales como fuentes legítimas de conocimiento. Las lenguas originarias, las expresiones artísticas y las prácticas comunitarias, como el *Teatro del Oprimido* de Augusto Boal, adquieren un carácter emancipador, al restituir la voz, la memoria y la subjetividad de los pueblos silenciados. De igual modo, las movilizaciones sociales se interpretan como una pedagogía en movimiento, un espacio donde el pueblo aprende en la acción colectiva y reafirma su capacidad transformadora.

Desde esta perspectiva, la educación popular intercultural se consolida como un proyecto civilizatorio alternativo, orientado a la construcción de una sociedad justa, solidaria y plural, donde el conocimiento y la vida se entrelazan como expresión de libertad, dignidad y esperanza compartida.

Para Girardi (2000), la interculturalidad no puede reducirse a un diálogo neutral entre culturas, pues nace del conflicto entre dos proyectos civilizatorios: uno cimentado en la dominación, encarnado por el capitalismo neoliberal y su herencia colonial; y otro que afirma la autodeterminación, la solidaridad y la pluralidad de los pueblos. La interculturalidad, entendida de manera crítica, no es una convivencia armónica, sino una tensión histórica que exige una toma de posición ética y política: o se adopta la mirada del conquistador que perpetúa la desigualdad, o se asume la perspectiva de los pueblos que luchan por su liberación.

En este contexto, Girardi (2020) señala que la globalización neoliberal prolonga cinco siglos de colonización, reproduciendo nuevas formas de subordinación económica, cultural y espiritual. La imposición del pensamiento único, del progreso

tecnocrático y de una educación “modernizadora” opera como mecanismo de homogeneización y pérdida de identidad colectiva. En el ámbito religioso, el autor denuncia que la evangelización colonial funcionó como una estrategia de dominación legitimada por la teología de la cristiandad, la cual; bajo el principio *extra Ecclesiam nulla salus* justificó la destrucción de las religiones indígenas y la imposición de un modelo espiritual ajeno. Frente a ello, los movimientos indígenas impulsan procesos de des-evangelización, entendidos como actos de liberación espiritual y recuperación de la memoria sagrada.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad en Girardi se articula con el derecho de autodeterminación cultural y religiosa, que implica no solo preservar la lengua o las tradiciones, sino redefinir autónomamente el sentido de la vida y de la historia. La resistencia indígena no busca aislarse del mundo moderno, sino generar una síntesis intercultural capaz de integrar la sabiduría ancestral con los aportes emancipadores de otras tradiciones, incluida la occidental crítica. En esa convergencia, Girardi vislumbra la posibilidad de una civilización multiétnica, multicultural e interreligiosa, donde la diversidad sea fundamento de reciprocidad y no de jerarquía.

El pensamiento girardiano otorga a la educación intercultural un papel decisivo en este proceso. Propone una educación bilingüe y liberadora que no se limite a la enseñanza en dos lenguas, sino que reconozca el valor epistemológico de las culturas originarias y forme sujetos críticos, conscientes de su identidad y de su responsabilidad social. Esta educación busca fortalecer la autoestima cultural, la autonomía intelectual y la solidaridad comunitaria, elementos esenciales para romper el ciclo de dependencia colonial y construir un nuevo horizonte civilizatorio basado en la igualdad de saberes y en la justicia cultural.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





Las cosmovisiones indígenas, según Girardi (2000), aportan al mundo moderno una alternativa ética y espiritual frente a la crisis global de sentido. Su visión relacional, centrada en la armonía entre el ser humano, la naturaleza y lo sagrado, ofrece un modelo de vida comunitario, no antropocéntrico ni individualista. En ella, la tierra es Madre y hogar común, no recurso o mercancía, y la convivencia se funda en la reciprocidad y el respeto. Este horizonte propone una civilización de la amistad liberadora, sustentada en la justicia, la equidad y el reconocimiento de la diversidad como riqueza.

En este sentido, para Girardi (2000) la interculturalidad auténtica solo será posible mediante el protagonismo consciente de los pueblos oprimidos y el reconocimiento recíproco entre las culturas. La resistencia, lejos de encerrarse en la defensa del pasado, debe transformarse en apertura crítica, diálogo y creación compartida de nuevos saberes. En este proceso, la educación, la política y la espiritualidad convergen como vías complementarias de emancipación y encuentro, orientadas a construir una civilización solidaria en la que la autodeterminación de los pueblos prevalezca sobre la autodeterminación de los mercados.

Por ende, la interculturalidad en Girardi trasciende el discurso del reconocimiento y se configura como un proyecto de liberación civilizatoria, donde el diálogo entre culturas no busca absorber ni integrar, sino transformar las relaciones de poder que históricamente han subordinado a los pueblos. Su propuesta, de profundo alcance ético y político, sitúa la interculturalidad en el corazón mismo de la educación popular liberadora, como camino hacia una humanidad plural, justa y reconciliada con la vida.

Para Girardi (1999), la posibilidad de una alternativa histórica y educativa en América Latina parte del reconocimiento de que la dependencia de los pueblos

oprimidos no es absoluta. En su conciencia, afirma, persiste un margen de autonomía y resistencia, una grieta interior que se convierte en el punto de partida de una fuerza popular capaz de oponerse al bloque dominante. La insurrección de las conciencias indígenas, afrodescendientes y populares que emergió a finales del siglo XX no constituye únicamente una reacción ante siglos de colonización, sino la afirmación de una subjetividad colectiva que asume su papel como sujeto histórico transformador.

Girardi (1999) identifica varios hitos que marcan este despertar de la conciencia continental: la conmemoración del V Centenario de la invasión europea, la campaña *500 años de resistencia indígena, negra y popular* y la posterior transformación de esta en un movimiento continental orientado no solo al rescate de la memoria, sino a la construcción activa de un futuro común. A estos procesos se suman el levantamiento indígena en Ecuador (1990) y la insurgencia zapatista en Chiapas (1994), símbolos del nuevo ciclo de conciencia política, ética y cultural en el que los pueblos originarios y afrodescendientes se reconocen como protagonistas de su destino histórico.

Desde una perspectiva educativa, este nuevo amanecer intercultural implica superar las jerarquías epistémicas heredadas del colonialismo y afirmar la pluralidad de saberes y cosmovisiones como fuente legítima de conocimiento. Girardi (1999) argumenta que toda alternativa cultural emancipadora debe partir de una visión conflictiva del mundo, capaz de reconocer las desigualdades estructurales y el conflicto Norte-Sur como núcleo del sistema global. En consecuencia, la educación intercultural no puede reducirse a un diálogo formal entre culturas, sino que debe orientarse a dismantelar las relaciones de poder que sostienen la hegemonía eurocéntrica.

Asumir el punto de vista de los pueblos marginados, explica el autor, exige una toma de partido ética y

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





política, donde la mirada del oprimido se convierte en fuente de conocimiento y de legitimidad moral. Desde esa perspectiva, la educación intercultural es un proceso de reconstrucción identitaria, en el que la rebelión frente al pensamiento único se transforma en el primer acto de autoconciencia: *me rebelo, luego existo*. Este principio, válido tanto para personas como para comunidades, revela que la resistencia es una forma de conocimiento y de creación cultural.

Una pedagogía intercultural inspirada en Girardi (1999) debe, por tanto, invertir la lógica eurocéntrica y situar a Abya Yala como centro de producción de pensamiento. Ello implica valorar los saberes locales y las epistemologías ancestrales no como vestigios del pasado, sino como aportes vigentes para la construcción de un futuro alternativo. Es por eso, que la educación se convierte en un espacio de diálogo horizontal entre culturas, orientado a la justicia, la reciprocidad y la dignificación de los pueblos históricamente subalternizados.

Girardi (2013) propone el internacionalismo popular como horizonte cultural y educativo frente a la globalización neoliberal. Este enfoque rescata la dimensión ética del conocimiento y concibe la educación como práctica comprometida con la vida, la solidaridad y la equidad intercultural. Así, el proyecto de una educación intercultural liberadora no se limita a reconocer la diversidad, sino que busca transformar las estructuras simbólicas, sociales y políticas que perpetúan la dominación colonial en el continente indoafrolatinoamericano.

Girardi (1999) señala que toda alternativa cultural impulsada desde los pueblos debe comenzar por desenmascarar la violencia estructural que sostiene al sistema neoliberal y a la cultura que lo legitima. Este desmantelamiento crítico implica recuperar para los movimientos sociales los valores de la paz, la democracia y la no violencia, arrebatándolos

al discurso imperial que los instrumentaliza como mecanismos de dominación simbólica. El autor denuncia que el imperialismo combina coerción política, militar y económica con una estrategia cultural que oculta su violencia bajo la retórica de la libertad y los derechos humanos, mientras estigmatiza las resistencias populares como violentas o terroristas.

Desde una perspectiva educativa intercultural, esta denuncia requiere una pedagogía crítica capaz de descolonizar el imaginario colectivo y devolver al pueblo la titularidad de los valores éticos universales. Girardi (1999) considera que la educación debe contribuir tanto a revelar el carácter antipopular del neoliberalismo, como a redefinir los conceptos de paz, democracia y justicia desde las experiencias de resistencia indígena, afrodescendiente y popular. La educación intercultural liberadora, en consecuencia, no se limita a enseñar sobre diversidad cultural, sino que se convierte en proceso de recuperación simbólica y ética de valores expropiados por el discurso hegemónico.

El autor propone articular una síntesis entre la tradición liberadora y la tradición no violenta. Históricamente separadas, ambas han buscado la transformación social por vías distintas: mientras la tradición revolucionaria ha desconfiado del pacifismo por su aparente pasividad ante la injusticia, la tradición no violenta ha criticado a las revoluciones por reproducir la lógica del poder mediante la violencia. Según Girardi (1999) esta oposición responde a malentendidos ideológicos y sectarismos que han debilitado el potencial emancipador de ambas. La educación intercultural se presenta entonces como un espacio de encuentro y diálogo fecundo, donde ambas tradiciones puedan confluir en una ética común de liberación.

América Latina, afirma Girardi (1999), vive una coyuntura histórica propicia para desarrollar una

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





estrategia antiimperialista no violenta, impulsada por la participación activa de los movimientos indígenas, afrodescendientes y populares. Este contexto abre la posibilidad de construir una pedagogía intercultural que combine la lucha por la justicia social con el principio ético de la no violencia, formando sujetos conscientes capaces de resistir sin reproducir los métodos de la dominación.

De esta manera, la educación intercultural se configura como laboratorio de una nueva síntesis cultural, una pedagogía que articula liberación y paz, resistencia y cuidado, justicia y diálogo. Girardi (1999) vislumbra en esta convergencia la oportunidad de refundar el horizonte civilizatorio latinoamericano, situando la educación como espacio de reconciliación entre la justicia y la no violencia, y a los pueblos originarios y afrodescendientes como protagonistas de una nueva ética planetaria basada en la solidaridad, la dignidad y la vida compartida.

En el pensamiento de Giulio Girardi (1999), la educación popular liberadora debe ampliar su horizonte histórico y cultural, integrando el diálogo con los pueblos indígenas y afrodescendientes como parte esencial de su proyecto emancipador. Esta ampliación no consiste únicamente en desarrollar programas bilingües o en reconocer formalmente la existencia de diversas culturas, sino en promover la formación de sujetos culturales conscientes de su doble pertenencia, capaces de valorar sus raíces y, al mismo tiempo, de dialogar críticamente con otras tradiciones sin reproducir relaciones de dominación ni jerarquías coloniales.

Desde esta perspectiva, la educación popular se convierte en un espacio de encuentro entre culturas, donde la complementariedad sustituye a la subordinación y la fecundación mutua de saberes se afirma como principio ético y pedagógico. Girardi (1999) subraya que el paso de la biculturalidad a la

interculturalidad representa un salto epistemológico y político decisivo: mientras la primera reconoce la coexistencia de culturas distintas, la segunda impulsa la co-construcción de significados y aprendizajes compartidos, configurando un terreno donde las diferencias dialogan y se transforman recíprocamente.

En este sentido, la educación popular liberadora adquiere una nueva dimensión intercultural: deja de ser un instrumento de inclusión o alfabetización cultural para convertirse en laboratorio vivo de alternativas civilizatorias, en el que se ensayan otras formas de conocimiento, convivencia y producción social distintas del modelo neoliberal y eurocéntrico. La interculturalidad no se reduce, por tanto, al respeto pasivo de la diversidad, sino que implica una convivencia activa y transformadora, sustentada en la reciprocidad, la solidaridad y el reconocimiento mutuo entre los pueblos.

Girardi (1999) destaca que, en este proceso, los pueblos indígenas y afrodescendientes dejan de ser receptores de políticas educativas y se consolidan como sujetos políticos, culturales y epistémicos: protagonistas de la construcción de un nuevo paradigma civilizatorio. Su pensamiento ancestral, sus prácticas comunitarias y su ética del cuidado de la vida ofrecen claves para refundar una humanidad plural y solidaria, en la que la diversidad se afirme como principio estructurante y no como excepción.

Dentro de este contexto, la educación popular liberadora, reinterpretada desde una perspectiva intercultural, no solo educa para la justicia social, sino también para la convivencia entre mundos. Constituye una pedagogía de la dignidad y de la complementariedad, en la que las diferencias se reconocen como fuente de creación colectiva. Así, la educación deja de ser un instrumento de adaptación al sistema para convertirse en un camino de transformación recíproca, donde la interculturalidad



y la liberación convergen en la búsqueda de una civilización basada en el respeto, la equidad y la vida compartida.

9.4. Pedagogía liberadora: fundamentos éticos, políticos y epistemológicos

La pedagogía liberadora, desarrollada por Paulo Freire y retomada por autores contemporáneos como Méndez Reyes (2023), es entendida como una praxis ética, política y transformadora que trasciende los límites de la enseñanza tradicional. Más que un método didáctico, constituye un proceso de concienciación colectiva orientado a la emancipación de los sujetos oprimidos mediante la comprensión crítica de su realidad histórica. La educación, en esta perspectiva, se concibe como un acto de diálogo, reflexión y acción, donde el ser humano se reconoce como protagonista de su propia historia y constructor de nuevas formas de convivencia.

Freire (1982) sostiene que la gran tarea histórica de los oprimidos es liberarse a sí mismos y a los demás, dando origen a una humanidad nueva, fundada en la justicia y la libertad. Esta liberación no se alcanza desde fuera, sino mediante un proceso de autoconstrucción consciente, un “parto social” que permite el surgimiento de hombres y mujeres nuevos. Asimismo, Méndez Reyes (2023) define la pedagogía liberadora como un proyecto de transformación de las conciencias y de las estructuras sociales, en el que el acto educativo se convierte en espacio de disputa de los sentidos del poder y del conocimiento, abriendo caminos hacia la justicia cognitiva y social.

La propuesta freiriana parte de una antropología del inacabamiento, según la cual el ser humano está en permanente construcción. Freire (1997) explica que las mujeres y los hombres son educables en tanto reconocen su incompletud, y esta conciencia los impulsa a aprender y transformar el mundo. Así, la educación deja de ser una transferencia de contenidos



y se convierte en acto creador de conocimiento, donde la experiencia vital y cultural del educando se erige en punto de partida legítimo del proceso pedagógico. La educación, entonces, acompaña el devenir humano como búsqueda de sentido y plenitud.

En oposición a la educación bancaria, Freire (1982, 1984) propone una educación dialógica y problematizadora, basada en la interacción horizontal entre educador y educando. Ambos se educan mutuamente “en comunión con el mundo”, en un proceso de reciprocidad que se fundamenta en el respeto y la autenticidad del diálogo. De esta relación emerge una pedagogía intersubjetiva, donde el encuentro con el otro no implica subordinación, sino reconocimiento y corresponsabilidad.

Desde un plano epistemológico, la pedagogía liberadora se inscribe en el pensamiento crítico y decolonial. Méndez Reyes (2023) enfatiza que esta pedagogía confronta la colonialidad del saber, reivindicando los conocimientos situados y las cosmovisiones de los pueblos históricamente excluidos. Es por eso, que la interculturalidad y el diálogo de saberes no se reducen a un intercambio cultural, sino que se constituyen como actos de justicia epistémica, donde el conocimiento se descoloniza y se reconfigura como práctica colectiva.

Freire (1993) amplía esta visión al plantear la pedagogía de la esperanza, entendida como motor ético y político de la transformación. La esperanza no es expectativa ingenua, sino una fuerza histórica que moviliza a las personas hacia la construcción de un mundo más humano. Del mismo modo, Freire (2001) advierte que la educación para la libertad debe sustentarse en una ética de la solidaridad, ya que la convivencia social depende de la capacidad humana de actuar éticamente frente a la injusticia.

De este modo, la pedagogía liberadora educa no solo para la libertad, sino desde la libertad. Promueve la





reflexión crítica sobre la condición humana, impulsa la problematización de la realidad y fomenta la acción transformadora como expresión del pensamiento ético-político. En palabras de Freire (1968), la realidad no es algo dado, sino un desafío que exige inserción transformadora; enseñar y aprender son, entonces, actos de resistencia cultural y política.

Como corolario, la pedagogía liberadora, desarrollada por Freire (1982, 1984, 1993, 1997) y retomada por Méndez Reyes (2023), se configura como una filosofía educativa integral que articula la ontología del inacabamiento humano, la epistemología dialógica y la ética de la esperanza. Esta propuesta humaniza, emancipa y reconstruye los vínculos comunitarios mediante el diálogo y la acción solidaria. Al situar la ética, la conciencia y la esperanza como fundamentos de la praxis educativa, la pedagogía liberadora ofrece un horizonte para refundar la educación como espacio de transformación y dignidad humana.

9.5. Influencia de la pedagogía liberadora de Freire en el pensamiento de Giulio Girardi

La pedagogía liberadora encuentra en Girardi uno de sus herederos más lúcidos y comprometidos. Su pensamiento prolonga y reinterpreta el legado de Paulo Freire, integrando la reflexión filosófica, teológica y política en una visión profundamente humanista de la educación. Al igual que Freire, Girardi entiende que educar es un acto de amor y de resistencia, una práctica histórica que desafía las estructuras de opresión y afirma la posibilidad de construir una civilización basada en la dignidad y la solidaridad. No obstante, mientras Freire centra su propuesta en la praxis educativa como mediación de la conciencia, Girardi amplía el horizonte hacia un proyecto civilizatorio alternativo, donde la educación popular se convierte en fundamento de una nueva ética del ser y del convivir.

En efecto, Girardi (2013) inicia su reflexión sobre la educación popular liberadora reconociendo su vínculo intelectual y humano con Paulo Freire, a quien considera un maestro de vida antes que un teórico de la educación. Destaca que Freire no buscó discípulos, sino conciencias autónomas, capaces de transformar la realidad desde la creatividad, la crítica y el compromiso ético. En este contexto, Girardi asume la concepción freireana de que la educación nunca es neutral, pues toda práctica pedagógica responde a una visión de mundo y a un proyecto histórico determinado.

Desde este contexto, Girardi (2013) considera que la educación popular no debe limitarse a humanizar el sistema vigente, sino actuar “contra la corriente”, como espacio de búsqueda, resistencia y creación de alternativas civilizatorias. La pedagogía liberadora, en consecuencia, es para él una práctica política que forma sujetos críticos y solidarios, capaces de comprender su realidad y transformarla mediante una ética del compromiso.

Sin embargo, Girardi (2013) observa que este horizonte emancipador enfrenta una profunda crisis en el contexto de la globalización neoliberal, marcada por el desmoronamiento de los proyectos socialistas y el dominio del pensamiento único. En este escenario, la pedagogía freireana corre el riesgo de ser neutralizada o vaciada de su contenido transformador, convirtiéndose en una educación funcional al sistema. El autor denomina a esta tendencia un “constantinismo de la izquierda”, es decir, la renuncia a los ideales de justicia y emancipación en nombre de la eficacia política y la aceptación institucional.

Frente a este escenario, Girardi reivindica la vigencia del pensamiento de Freire, recordando que la educación popular sigue siendo un instrumento vital para mantener viva la esperanza y la posibilidad de una sociedad distinta. El desafío no radica en repetir





sus categorías, sino en renovar su espíritu crítico y utópico, adaptándolo a las nuevas condiciones históricas. Así, la pedagogía liberadora continúa siendo una tarea urgente: formar personas y pueblos nuevos, capaces de sostener la esperanza activa en medio de la incertidumbre y el desencanto.

Para Girardi (2013), la verdadera alternativa cultural al pensamiento único neoliberal se basa en el reconocimiento del pueblo como sujeto histórico y epistémico. La educación popular liberadora, por tanto, no puede quedar restringida a círculos académicos o militantes, sino que debe ser una tarea colectiva, gestada desde las bases sociales. La cultura dominante, advierte el autor, impone no solo contenidos, sino también formas de pensamiento que reproducen la pasividad y la dependencia ideológica. De ahí que una pedagogía liberadora no se defina por lo que enseña, sino por la capacidad crítica, creativa y organizativa que despierta en las personas y comunidades.

La educación popular se convierte así en el núcleo de un proceso de concientización masiva, indispensable para contrarrestar el adoctrinamiento neoliberal. Girardi (2013) insiste en que no puede haber transformación cultural sin transformación educativa, pues la educación del pueblo por el pueblo es el medio mediante el cual las comunidades se reconocen como autoras de su propio destino. Por ello, la educación liberadora no es una actividad paralela a las luchas sociales, sino una de sus dimensiones vitales, capaz de dinamizar la acción política, económica y espiritual de los sectores oprimidos.

Esta pedagogía, señala Girardi (2013), debe trascender la alfabetización o la mera formación cívica para convertirse en un espacio de investigación colectiva y creación popular. Los movimientos sociales y las organizaciones comunitarias se constituyen en verdaderos laboratorios políticos y culturales, donde

el conocimiento se produce de forma participativa, y donde el educador, como intelectual orgánico, acompaña y facilita los procesos de reflexión y acción del pueblo.

Frente al fatalismo neoliberal que reduce la naturaleza humana al egoísmo y la competencia, Girardi (2013) propone una antropología liberadora que confía en la capacidad del ser humano para superar el miedo, la resignación y el individualismo mediante la solidaridad y el amor. Esta fe en la humanidad constituye el fundamento ético de la educación popular. Educar desde la liberación significa apostar por la posibilidad de que los oprimidos descubran en sí mismos la fuerza para transformar la historia.

La opción por los oprimidos, núcleo ético y político de su pensamiento, no se reduce a una postura compasiva, sino que implica reconocer su capacidad creadora y su poder colectivo. Girardi concibe esta opción como un acto de audacia, una apuesta por la vida y por la esperanza en un mundo donde “la fuerza del amor sustituya a la fuerza del poder”. La educación, desde esta óptica, se convierte en praxis liberadora que une reflexión, acción y espiritualidad, dando forma a un nuevo tipo de humanidad comprometida con la justicia, la ternura y la no violencia.

En palabras de Girardi (2013), educar desde la perspectiva liberadora significa acompañar el surgimiento de sujetos nuevos, hombres y mujeres capaces de construir una civilización sustentada en la dignidad, la autonomía y la solidaridad. En esta articulación ética y pedagógica, su pensamiento renueva y amplía el legado freireano, proyectando la educación popular como camino de transformación civilizatoria orientado a la emancipación humana.

El pensamiento de Girardi ofrece una reflexión humanista que se enmarca entre ética, política y pedagogía, al situar la educación popular liberadora como núcleo de un proyecto civilizatorio alternativo. En





su propuesta, la educación deja de ser un instrumento de reproducción social para convertirse en un espacio de creación histórica, donde los pueblos oprimidos recuperan su capacidad de pensar, sentir y transformar el mundo. Girardi asume que la tarea educativa no se limita a la transmisión de saberes, sino que implica formar sujetos críticos, comunitarios y autónomos, capaces de vincular el desarrollo local con la construcción de una humanidad solidaria a escala global.

Desde esta perspectiva, la educación popular se erige como una estrategia ética y política de emancipación, orientada a forjar una nueva racionalidad colectiva basada en la justicia, la cooperación y el reconocimiento mutuo. En ella, la interculturalidad ocupa un papel central: no como convivencia pasiva entre culturas, sino como tensión creativa y liberadora entre proyectos civilizatorios en disputa. La interculturalidad, reinterpretada por Girardi, trasciende el discurso de la tolerancia y se convierte en una categoría política de transformación, donde los saberes originarios, afrodescendientes y populares reconfiguran las bases epistemológicas del conocimiento moderno y abren paso a una educación verdaderamente plural y decolonial.

La pedagogía liberadora, heredera del pensamiento de Freire y reelaborada por Girardi, se proyecta, así como una pedagogía de la esperanza activa y del amor político. Su sentido último no radica en la instrucción, sino en la gestación de una nueva humanidad, donde educar equivale a acompañar el nacimiento de sujetos históricos que eligen la dignidad, la libertad y la solidaridad como ejes de su existencia. Frente al desencanto del neoliberalismo, Girardi reivindica la esperanza como fuerza histórica, afirmando que la historia no ha terminado mientras persista la capacidad de los pueblos para imaginar y construir otro mundo posible.

Por ende, la obra de Girardi permite comprender la educación popular, la interculturalidad y la pedagogía liberadora no como conceptos aislados, sino como dimensiones articuladas de un mismo horizonte de sentido: la liberación integral del ser humano y de los pueblos. Su pensamiento invita a repensar la educación como praxis política, ética y espiritual, donde lo pedagógico se confunde con lo humano y lo humano con lo histórico. En un tiempo marcado por la fragmentación y la desesperanza, su legado reafirma la educación como acto de resistencia creadora, capaz de unir conciencia y amor, razón y fe, conocimiento y justicia en la búsqueda compartida de una civilización fundada en la vida, la equidad y la esperanza.

Referencias

- Fernández Fernández, B. (2013). El testimonio, legado y desafíos que nos plantea Giulio Girardi. En B. Fernández Fernández y O. Jara Holliday (Eds.), *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza: Desafíos de una educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal* (pp. 31–42). CEAAL.
- Fernández Fernández, B. (2016). Educación popular y “buen vivir”: Interacciones en lo pedagógico. *Revista Internacional de Investigación en Educación Global y para el Desarrollo*, (10). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6371055&orden=0&info=link>
- Fernández Fernández, B., & Jara Holliday, O. (Eds.). (2013). *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza: Desafíos de una educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal*. CEAAL.
- Freire, P. (1965). *Educación como práctica de la libertad*. Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria.
- Freire, P. (1968). *Plan de trabajo*. Paz y Tierra.
- Freire, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. Paz y Tierra.
- Freire, P. (1984). *Sobre la acción cultural*. Paz y Tierra.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: Un encuentro con la pedagogía del oprimido*. Paz y Tierra.
- Freire, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios a la práctica educativa*. Paz y Tierra.
- Freire, P. (2001). *A la sombra de este árbol*. Ojo de Agua.
- Girardi, G. (1999). *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible: Para la refundación de la esperanza*. Ediciones Abya-Yala.
- Girardi, G. (2000). Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias. En C. Fernández Salvador (Ed.), *Diálogo intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada* (pp. 307–327). Ediciones Abya-Yala.
- Girardi, G. (2013). Educación popular liberadora y desarrollo local sostenible. En B. Fernández Fernández y O. Jara Holliday (Eds.), *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza: Desafíos de una educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal* (pp. 125–152). CEAAL.
- Méndez Reyes, J. (2013). *Universidad, decolonización e interculturalidad: Más allá de la “hybris del punto cero”*. *Revista de Filosofía*, (75), 66–86. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18269/18257>
- Méndez Reyes, J. (2023). De la pedagogía de la liberación a la pedagogía decolonial: Contribuciones desde el pensamiento de Paulo Freire. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 28(100), e7537354. <https://zenodo.org/records/7537354>
- Walsh, C. (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47–63). Siglo del Hombre Editores. Colombia.



10.

Liberación humana y educación: convergencias y tensiones entre el pensamiento de Giulio Girardi y Joseph Ratzinger

Christian Jaramillo Baquerizo

DOI: <https://doi.org/10.64092/OMPC9761>

10.1. El debate entre la teología de la liberación y Joseph Ratzinger

El debate en torno al concepto de liberación humana promulgado principalmente por la teología de la liberación es de gran interés en los campos de la teología y la educación. Sus ramificaciones no se limitan al ámbito académico, sino que sus implicaciones alcanzan de manera directa la práctica de ambas disciplinas. Este debate ha generado grandes discusiones incluso con momentos de tensión y controversias.



Un punto álgido ocurrió cuando las doctrinas promulgadas por académicos de la teología de la liberación recibieron críticas formales por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida en su momento por el cardenal Joseph Ratzinger. Al oponerse frontalmente a estas enseñanzas, generó tensiones principalmente en Latinoamérica, pero a su vez consolidó su estatus e influencia dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia. Este debate que captó la atención mundial impulsó iniciativas para reflexionar seriamente sobre el concepto de liberación humana. Su importancia radica en el cuestionamiento de doctrinas y creencias claves para una sociedad. Desde el campo de la teología, su debate gira en torno a preguntas como: ¿en qué consiste la liberación cristiana? ¿De qué nos libra la encarnación y misterio pascual de Cristo?

Por otro lado, el campo de la educación no es ajena al concepto de liberación. Desde sus inicios en Occidente, la educación formal ha brindado al individuo la posibilidad de construir su identidad hasta lograr una autodeterminación y realización. De la misma manera, la pedagogía de la liberación, fruto del pensamiento de la teología de la liberación, logró una gran acogida en varias partes del mundo donde hasta la actualidad se estudia en la academia y se intenta llevar a la práctica en diversos contextos educativos. Así como en la teología, la pedagogía de la liberación incita preguntas fundamentales: ¿Cómo puede un sistema educativo liberar al individuo de sistemas opresores? ¿Qué papel cumple la educación en el proceso de liberación humana?

En otras palabras, la teología y la educación están sumamente preocupadas por comprender el concepto de la liberación humana. Este capítulo problematiza el concepto de liberación humana entendiendo este concepto como el proceso por el cual todo ser humano busca superar todo tipo de esclavitud, sea esta externa o interna. Por lo tanto, este trabajo pretende estudiar

dos concepciones aparentemente contradictorias, como son las de Giulio Girardi y Joseph Ratzinger pero que, al confrontarlas, aportan a una mejor comprensión de este concepto. En primer lugar, Girardi enfatiza una liberación centrada en el ámbito socio-político, mientras que, por otro lado, Ratzinger promueve una idea de liberación primordialmente espiritual. Este análisis puede aportar a una mejor comprensión al argumentar que ambas posturas, a pesar de tener distintos puntos de partida, coinciden en afirmar la importancia de la libertad, a entender que esta es un derecho y requisito básico para la realización del ser humano, y colocar a la educación en el centro del proceso de liberación en una sociedad.

Con este fin, el capítulo se estructura en tres partes. Primero, se inicia con una reseña histórica del encuentro entre la teología de la liberación y la figura de Joseph Ratzinger resaltando los puntos de encuentro iniciales y los eventos que generaron tensiones obligando a Latinoamérica y Europa a dialogar sobre el concepto de liberación humana. La segunda parte analiza el concepto de liberación humana por parte de ambos teólogos, resaltando sus principales características y puntos de partida. Finalmente, la tercera parte presenta cómo la educación se constituye en un espacio de convergencia entre estas dos escuelas de pensamiento, y concluye que, al considerar ambas corrientes, se puede generar una visión integral de la liberación humana.

Una forma de entender a la teología de la liberación es comprendiendo su punto de partida. Dussel (1967) menciona que este movimiento no parte del “estado teológico” tradicional, sino de la realidad misma, es decir del “estado real”. Iniciar desde el estado real implica otorgar relevancia a la experiencia y el conocimiento de las personas de la región latinoamericana, manifestando una alternativa al eurocentrismo que por tanto tiempo ha marcado el ritmo del desarrollo cultural, académico, y económico

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





de la región sur (Girardi, 1975). La teología de la liberación, término que inicia con la publicación del mismo nombre del dominico peruano Gustavo Gutiérrez, es un movimiento que pretende recoger la teología tradicional no desde la perspectiva europea sino desde la perspectiva latinoamericana, desde la perspectiva del pobre (Dussel, 1967).

Esta nueva teología liberadora se concibe a sí misma como estrictamente católica, es decir, universal, en el sentido que, a pesar de tener su lugar de nacimiento en Latinoamérica, responde a la necesidad de liberación que comparten todas las regiones donde exista una relación de opresor y oprimido. Es justamente este enfoque en la práctica, en el “estado real” que dio lugar a la idea de una educación liberadora impulsada principalmente por Paulo Freire, sustentada en una pedagogía crítica centrada en fortalecer e impulsar las necesidades de los más pobres. Es así como la fe y la educación pueden unir esfuerzos en la formación de individuos críticos, pensantes y consientes de las necesidades del otro. Por lo tanto, la idea de un “estado real” no solo incidirá en la forma de hacer teología, sino que también se verá un impacto real en la práctica educativa colocando la necesidad de los oprimidos en el centro de ambas disciplinas.

Es a partir de una sensación de total dependencia económica y cultural de Europa que nace, en pensadores y fieles latinoamericanos, el deseo de liberación. Un evento crucial tomó lugar en Medellín en 1968 cuando los obispos de la región adoptaron una postura radical frente a los escenarios de explotación e injusticia que se vivía en sus respectivas diócesis. Es particularmente interesante, que esta experiencia de los obispos se unía simultáneamente al desarrollo del pensamiento de jóvenes teólogos latinoamericanos. Muchos de ellos habiendo estudiado en Europa (nótese la continua dependencia en Europa) fueron importadores directos del pensamiento en los centros educativos latinoamericanos. Este pensamiento

se consolida por medio de la rebelión estudiantil influenciada por pensadores como Johann Baptist Metz, estudiante de Karl Rahner y profesor de teología fundamental en la Universidad de Münster, considerado uno de los teólogos más influyentes en la consolidación de la teología de la liberación (Seewald, 2020).

El pensamiento de Metz se enfocó en una teología basada en la praxis a diferencia de su maestro Rahner quien trabajó la teología desde una mirada más transcendental. Fue la teología política de Metz, que influyó la formación de una teología liberadora preocupada por el sufrimiento de los más débiles. No puede pasar desapercibida la idea de cómo la teología nacida en Alemania ayuda al nacimiento de este nuevo pensamiento teológico liberador, y como un teólogo también alemán, Ratzinger, será el encargado de analizar su ortodoxia y alineación con el pensamiento del Magisterio de la Iglesia.

Joseph Ratzinger, había seguido de cerca el desarrollo de la teología de la liberación y estaba bastante familiarizado con su consolidación cuando asumió el cargo de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como dato curioso y de conocimiento común, él mismo financió la publicación de la tesis del reconocido teólogo Leonardo Boff. El apoyo financiero a la publicación de esta obra advierte el convencimiento por parte de Ratzinger de las ideas de una teología dirigida e impulsada por la preocupación de los más débiles. Ratzinger, como indica su biógrafo, antes de ser nombrado Prefecto, era miembro de la Comisión Teológica Internacional, apoyaba y justificaba las posturas a veces hasta radicales por parte de algunos miembros de la teología de la liberación (Seewald, 2020). Ratzinger, entendía y justificaba las reacciones y posturas radicales de los teólogos latinoamericanos frente a la evidente y propagada estructura de injusticia que experimentaba la región. Principalmente, se señala

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





que Ratzinger miraba “con buenos ojos” las ideas de la formación de las comunidades de base. Para él, la Iglesia necesitaba reformas concretas en su relación con la época moderna en un mundo globalizado, por lo que consideraba necesario vivir el evangelio en pequeños grupos donde se pueda experimentar el sentido de comunidad cristiana (Ratzinger, 1985).

Toda esta valiosa información que Ratzinger adquiría era debido, no solo a una sincera preocupación por la evolución del pensamiento teológico latinoamericano, sino que también por sus contactos y relaciones con académicos de la región. Maximino Arias Reyero, sacerdote español y estudiante doctoral de Ratzinger, constantemente mantenía contacto con él y le proveía información mientras enseñaba teología en Chile (Seewald, 2020). Así mismo, su biógrafo indica que, en su visita al Ecuador en el año 1978, Ratzinger se interesó mucho por el desarrollo de este nuevo pensamiento liberador latinoamericano simpatizando con las intenciones genuinas de brindar una voz al oprimido.

Estos eventos históricos no son meros detalles irrelevantes, al contrario, evidencian que en su momento existió entre el mensaje de la teología de la liberación y el pensamiento de Ratzinger. Sin embargo, dos acontecimientos marcaron el inicio de las tensiones entre ambos. El primero tomó lugar cuando Arias, el discípulo de Ratzinger, informó de las crecientes pugnas en su facultad de teología suscitadas entre un frente conservador defensor de una teología tradicional y los representantes de este nuevo pensamiento teológico liberador (Seewald, 2020). Este acontecimiento motivó a Ratzinger a visitar nuevamente la región en el año 1988 para fomentar el diálogo.

El segundo acontecimiento que generó tensiones surgió en Roma, donde se percibía que la teología de la liberación pretendía “bautizar al marxismo”.

Esta percepción discrepaba con el espíritu y postura política del papa Juan Pablo II quien, en su nativa Polonia, experimentó de primera mano los dos regímenes totalitarios de la época, suscitando en él un profundo rechazo tanto al comunismo como al marxismo. Por lo tanto, no sorprende que Juan Pablo II nombre a Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y que, de manera prioritaria, le encomiende revisar las enseñanzas de la teología de la liberación (Seewald, 2020). Para Juan Pablo II, aceptar o apoyar a las enseñanzas de la teología de la liberación podría interpretarse como una contradicción frente a las tensiones políticas que se vivían en Europa.

El nombramiento de Ratzinger como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, actual Dicasterio, coincide justamente con un periodo de evolución en la teología latinoamericana. Lo que se debatía en la región era justamente el concepto de salvación del ser humano en su carácter trascendental y su liberación en el ámbito temporal. Esta temática era familiar para Ratzinger ya que estos temas él los estudió durante su formación académica doctoral y en su carrera docente y finalmente durante su ascenso en la carrera eclesiástica. Es en este momento cuando la tensión entre el Prefecto y los principales proponentes de la teología de la liberación llega a su cúspide.

Atrás quedan los elogios por parte de Ratzinger hacia el nuevo pensamiento latinoamericano. De manera formal, inician sus críticas desconociendo la unión del marxismo con el catolicismo, afirmando que la consolidación de ideas radicales marxistas no son el fruto de un pensamiento latinoamericano, sino que atribuye su origen a Europa. Es decir, que la idea de una teología que lucha por los pobres, argumenta Ratzinger, surge de pensadores provenientes de un contexto próspero, totalmente ajeno a la realidad del sur. Esto lo considera un imperialismo cultural ya que, para él, este movimiento proviene de experiencias de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





teólogos europeos y se promulga en Latinoamérica gracias a escuelas teológicas conformada por teólogos preparados académicamente en el viejo continente (Ratzinger y Messori, 1985).

En 1984, las tensiones se agudizan cuando desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Vaticano publica la instrucción *Libertatis nuntius*. El documento, denominado “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” manifiesta públicamente la posición oficial de la Iglesia frente a ciertas posturas de este movimiento teológico. Este documento afirma que su intención no es realizar una disertación sobre el concepto de libertad; la Iglesia lo hará posteriormente en el año 1986 en el documento *Libertatis conscientia*. De todas maneras, Ratzinger plasma una postura inamovible frente a la unión entre el marxismo y el cristianismo. El mensaje es claro, ya que marca como objetivo el de:

Atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984).

El documento inicia mencionando que el mensaje evangélico de Cristo lleva en sí mismo una fuerza de liberación. No es coincidencia que el documento se fundamente desde un enfoque Cristocéntrico para sustentar que la concepción de liberación desde Roma es de carácter espiritual. Al ser espiritual define que “la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado”. De todas maneras, el documento en su introducción no desconoce los otros tipos de liberación que las personas enfrentan en la vida terrenal, como son las “múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político”. De todas

maneras, atribuye dichas esclavitudes a un mismo origen, el pecado. De esta manera, plantea una crítica directa a la postura de invertir el orden de prioridad llevando el debate a una dicotomía entre lo temporal y lo espiritual. El documento critica las posturas que desplazan a la lucha contra el pecado a un segundo plano, priorizando las luchas de clases y la liberación de las tiranías terrenales. Por lo tanto, este documento es un llamado de atención a las posturas radicales frente al concepto de liberación. Esta tensión también permeó el campo de la educación concretamente el debate en torno al rol que debe cumplir la educación. Es decir, si este campo debe constituirse en un espacio de formación hacia una concientización social dadas las evidentes inequidades en la región latinoamericana o si la educación debe priorizar actividades estrictamente de intereses académicos. Para unos, la educación debe transformar la persona generando en ella un espíritu crítico que se traduzca en un accionar en la política, para otros, en cambio, la educación es el espacio propicio de transmisión de fe donde se forma un espíritu cristiano.

Los partidarios de la teología de la liberación no solo consideraron al documento *Libertatis nuntius* como un rechazo directo a los esfuerzos realizados por alcanzar la justicia y equidad, sino como un desprecio a aquellos que luchan en contra de la opresión que se evidencia en la actuación de gobiernos autoritarios de la región. Una postura desde Roma a favor de la teología de la liberación hubiese significado un gran respaldo a sus proponentes quienes se plantaban firmes frente al abuso de poder de ciertos gobernantes, legitimando su lucha en defensa de los oprimidos.

Otro evento significativo de este periodo de tensión fue la visita de Leonardo Boff a Ratzinger que tomó lugar en Roma en el año 1985. El tema a tratar era el libro escrito por Boff titulado “Iglesia, carisma y poder” publicado cuatro años antes. Esta visita causó

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





conmoción ya que Ratzinger impone a Boff una sanción pidiendo guardar un año de silencio por los aspectos tratados en su libro. Paradójicamente, esta visita y la sanción impuesta a Boff, aumentó su notoriedad en el mundo académico y político generando aún más seguidores.

A Boff le preocupaba que las estructuras jerárquicas dominantes de la sociedad capitalista de occidente se reflejaran en la estructura eclesiástica moderna. Por ejemplo, advertía de una exagerada centralización del poder eclesiástico que podía limitar la voz de los más humildes o dejar de lado las iniciativas eclesiales fruto de los carismas que nacen del pueblo de Dios (Boff, 1984). Otros temas relevantes también entraron en discusión, como el rol que cumple la Iglesia en la sociedad moderna y cómo el concepto del dogma podía convertirse en un bien instrumentalizado para la dominación. Además, criticaba que temas sagrados como la gracia pudieran ser controlados por personas de poder (el clero) oprimiendo a las personas más humildes (el pueblo de Dios). Para Roma, estas ideas tenían una preocupante similitud con el marxismo, donde la Iglesia podía ser percibida como la “gran industria” que controla la producción religiosa de los pueblos. En esta línea, la autoridad eclesiástica también fue cuestionada, principalmente en su proceso de asignación. La teología de la liberación sugería dar mayor libertad y protagonismo al Espíritu Santo en la toma de decisiones, como en la designación de autoridades eclesiásticas (Boff, 1984). Nuevamente, Roma percibió un cuestionamiento directo a su estructura y a la legitimidad en la asignación y permanencia de las autoridades eclesiales.

Oficialmente, Roma, por medio de un documento firmado por Ratzinger se pronuncia en 1985 a través de la “Notificación Sobre el volumen del Padre Leonardo Boff, O.F.M., Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante”. En este documento se declara

que las tesis propuestas por el autor “ponen en peligro la sana doctrina de la fe”. Es importante para entender las tensiones entre Ratzinger y la teología de la liberación, analizar los puntos tratados en este documento. A continuación, se presenta la Tabla 10.1 donde se puede contraponer los temas de tensión de ambas posiciones, concretamente, su visión sobre la estructura eclesiástica, el dogma, y el poder de la Iglesia.

Tabla 10.1. Diferencia entre las posturas de Leonardo Boff y Joseph Ratzinger.

Temática	Leonardo Boff	Joseph Ratzinger
Estructura eclesiástica	La institucionalidad de la Iglesia es un fenómeno cultural y no estaba presente en el pensamiento de Jesús histórico	Existe una sola <i>subsistit in</i> de la verdad en la Iglesia Católica y elementa Ecclesiae en las demás iglesias
Dogma	Afirma el concepto de dogma y rechaza el dogmatismo. El dogma tiene validez para un determinado tiempo y contexto, el mismo debe ser superado para responder al contexto actual	Retoma documentos anteriores donde afirma que el dogma permanece “siempre verdadero y coherente, determinado e irreformable”. Solo puede ser aclarado para una mejor comprensión (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1973).
Poder de la Iglesia	La Iglesia corre el peligro de facilitar un ejercicio hegemónico del poder sacro generando desigualdades y tensiones y apropiándose de los medios de “producción religiosa”	Admite la posibilidad de abusos de poder. Afirma que la fe no puede reducirse a un fenómeno sociológico o producción de consumo. Los dones de Dios no son producidos sino un signo de amor.

Boff, quien no se consideraba marxista, aceptó con humildad el periodo de silencio impuesto por Ratzinger. Esto le permitió consolidar sus ideas y difundirlas en



diversos escritos. Ratzinger consideraba la sanción no como un castigo, sino como un reflejo de prudencia y paciencia por parte de la Iglesia. Sin embargo, este acontecimiento reforzó en algunos medios, y en el imaginario social, la idea de una Congregación para la Doctrina de la Fe que silenciaba las voces críticas. Para algunos, este modo de proceder evocaba el periodo de la Inquisición, tanto así que apodaron a Ratzinger con el sobrenombre de *Panzerkardinal* o cardenal-tanque, es decir, un inamovible defensor y guardián de la Iglesia (Seewald, 2020). Lamentablemente, el episodio entre Boff y Ratzinger escaló hasta generar confusión sobre el principal tema de debate. Ratzinger insistía en que sus reservas se centraban en las enseñanzas sobre el poder, la jerarquía de la Iglesia y el dogma y no en una supuesta lucha entre el marxismo y el cristianismo. Este punto resulta controvertido, dado que era bien conocida la postura adversa que mantenía Juan Pablo II, superior directo de Ratzinger, frente al marxismo.

Es importante resaltar que para Ratzinger no existía una sola teología de la liberación, sino tres corrientes principales: una completamente legítima y necesaria, a la que él apoyaba y la consideraba como una importante contribución a la Iglesia; otra cuyas doctrinas podrían considerarse dudosas y de las cuales había que reflexionar y corregir ciertos elementos; y finalmente una corriente que era totalmente irreconciliable con las enseñanzas de la Iglesia (Fischer, 2005). Según Ratzinger y su sucesor en el Dicasterio, Gerhard Ludwig Müller, la tensión en Roma no era en contra de la teología de la liberación en general, sino contra las desviaciones identificadas sobre algunos de los temas tratados en el libro de Boff (Seewald, 2020).

Para aliviar tensiones y mostrar un apoyo a la primera corriente de la teología de la liberación, Ratzinger viajó a Lima en julio del 1986 para recibir un Doctorado

Honoris Causa otorgado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. En esa visita retomó varios puntos expuestos meses antes, en la “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación”, reafirmando la importancia de las comunidades eclesiales de base para la vida de la Iglesia. Otro gesto conciliatorio fue la designación del Obispo Müller como prefecto de la Congregación, dado que era reconocido seguidor del teólogo de la liberación, Gustavo Gutiérrez. Cabe señalar que el libro de Gutiérrez, “Teología de la liberación”, no obstante, su controversia en su momento, fue aceptado por Roma por la presentación de una sólida doctrina social y su clara defensa de la misión de la Iglesia hacia los más humildes.

Todo esto no evitó que Ratzinger fuera considerado mundialmente como sancionador o intolerante frente a las posturas de la teología de la liberación. Por otro lado, hay quienes sostienen que su proceder firme y radical libró a la Iglesia de un verdadero cisma (Seewald, 2020). No obstante, las connotaciones negativas inherentes a los momentos de tensión, este conflicto ayudó a la comunidad eclesial a plantearse los temas cruciales sobre el evangelio, la Iglesia, el poder y la sociedad, y por sobre todo el concepto de liberación humana. Roma y Latinoamérica tuvieron que acercarse, entablar un diálogo y conocerse mejor, y pese a las tensiones generadas, se abrió un espacio de reflexión que contribuyó a una mayor comprensión sobre la situación crítica que vive Latinoamérica.

10.2. El concepto de liberación humana en Joseph Ratzinger

Para Ratzinger la liberación no puede desvincularse de la persona de Cristo. Más que una libertad humana, él trata en sus escritos la idea de una libertad cristiana. Esto implica que el único liberador que la humanidad espera es Cristo. La condición humana, a la cual Cristo se acerca y de la cual sólo Él puede liberarlo, se caracteriza por enfrentar constantemente al mal, estar

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





sometida a la ley y por luchar frente a las inclinaciones naturales de la carne. Por ende, para Ratzinger, la liberación es de una dimensión soteriológica; consiste en una historia de salvación caracterizada por procesos de lucha por vencer el mal y el pecado y su consecuencia directa, la muerte (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). El uso de la palabra soteriológica, implica que el ser humano tiene como fin último, el esforzarse por entender (logos) su historia de salvación y descubrir “el verdadero sentido de su libertad...la liberación es restitución de la libertad” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). Por lo tanto, lo que brinda libertad al ser humano es “la vida nueva de gracia, fruto de la justificación”. Esta idea de liberación para Ratzinger se constituye en la verdad absoluta de la redención y en el centro del misterio de la fe. De esta manera la liberación tiene una unión estrecha con el concepto de verdad, “la verdad nos hará libres” (Jn 8, 32) y la verdad y el camino es Cristo (Jn 14, 16).

Profundizando sobre este concepto, Ratzinger sostiene que la libertad no implica hacer lo que a uno le plazca. La libertad tiene un fin y un objetivo, que es el Bien. Por lo tanto, el camino del ser humano hacia la libertad implicaría conocer la verdad y dirigir su voluntad hacia el Bien supremo (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). Este concepto lo llama “libertad participada” que significa que el ser humano “no tiene su origen en su propia acción”; sea ésta individual o colectiva. El hecho de que el origen del ser humano sea Dios hace que sea el don de su Creador lo que le da sentido a la vida y libertad al ser humano. A pesar de sonar contradictorio, depender de Dios, por lo tanto, es una libertad en sí. Someterse a la voluntad suprema brinda al ser humano la capacidad de acercarse al Bien. Es decir, para Ratzinger la libertad cristiana es una libertad participativa que consiste en someterse a la voluntad divina. Esto se traduce también al campo

educativo, donde los educadores pueden incidir en direccionar a los jóvenes hacia el Bien, brindándoles las herramientas necesarias para reflexionar, pensar, y decidir de manera libre, orientándoles hacia el Bien supremo.

De la misma manera que para la teología de la liberación el Éxodo es un tema central, Ratzinger recuerda que éste no se constituye en el fin último de la historia de la salvación. El Éxodo, así como otros episodios de liberación experimentados por el pueblo de Israel, como son el llamado abrahámico para liberarlo de la esclavitud a los ídolos, el exilio babilónico, liberación de Lot y su familia de Sodoma, la liberación de José, entre otros, son parte de la historia de la salvación. La liberación por excelencia se lleva a cabo con la llegada de Cristo. Por lo tanto, la liberación definitiva es la que el cristiano experimenta por medio de una conversión interna del corazón. Para ello, el ser humano tendría que ejercer dominio propio de su pensamiento y experimentar una autorregulación de su pensamiento y experimentar una autorregulación de su comportamiento. Esto le permite evitar ser esclavo de un mal mayor de tipo moral

En el documento *Libertatis Conscientia*, sucesor y complementario a *Libertatis Nuntius* dirigido a las enseñanzas de la teología de la liberación, se presenta una reseña histórica del desarrollo del concepto de libertad humana. El documento insiste en que la libertad es, en realidad una herencia cristiana, ya que establece el camino por el cual el ser alcanza la comunión con su Creador, confirmando nuevamente su concepto de libertad. Continúa su crítica mencionando la tendencia de la humanidad por conquistar la libertad exclusivamente por medio de la comprensión y dominio de la ciencia. Por ello, la esclavitud para el ser humano lógicamente sería equiparada con la ignorancia, y la lucha por adquirir la libertad se llevaría a cabo en el campo intelectual.





Es notorio el nivel intelectual y la inclinación favorable por la academia por parte de Ratzinger, no obstante, relativiza este tipo de libertad basada solamente en las conquistas y avances temporales. Mencionando en este sentido a la Revolución francesa y al movimiento del iluminismo, Ratzinger advierte sobre la tentación de mirar a “la historia como un irresistible proceso de liberación que debe conducir a una era en la que el hombre, totalmente libre al fin, goce de la felicidad ya en esta tierra” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). Por felicidad entonces se concibe el ejercer un dominio sobre la naturaleza, superando las lagunas de la ignorancia y a través del desarrollo tecnológico, conquistando áreas donde antes se sentía débil y vulnerable. Esta idea, para Ratzinger, es insuficiente.

El siguiente paso en el desarrollo histórico por alcanzar la libertad es más complejo y se basa en conquistar el enemigo común de la humanidad: la inequidad y la desigualdad de condiciones. En este sentido, Ratzinger reconoce con admiración los esfuerzos por abolir la esclavitud a nivel mundial, por reconocer derechos de grupos tradicionalmente vulnerados, por las victorias adquiridas en favor de los derechos de la mujer, que han brindado una sociedad más justa y equitativa.

A pesar del reconocimiento de la libertad que el ser humano y la sociedad requieren, Ratzinger regresa a su tesis insistiendo en que la libertad tiene lugar en el interior de cada persona. El reconocer la nobleza del avance tecnológico como camino hacia la libertad puede, inadvertidamente, llevar al ser humano a nuevas esclavitudes. Por ejemplo, hoy las luchas por el poder se dan en el campo digital. Quien domina las grandes empresas tecnológicas de redes sociales e inteligencia artificial puede gobernar y dominar el pensamiento y el comportamiento de las masas. Por ello cuestiona: “¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en una fuerza de opresión de grupos

humanos o de pueblos enteros?” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

Sus argumentos frente a las nuevas esclavitudes no solo se basan en la acumulación de riquezas o en el monopolio de control de la información y la tecnología, sino también en persuadir al ser humano a buscar solo lo terrenal. El “ignorar la vocación trascendente” o, dicho de otra manera, el eliminar la relación del ser humano con Dios, se constituye en la más profunda de las esclavitudes. Esto implica obligar al ser humano a fijar sus ojos en lo perecedero, privándole de la dimensión de la eternidad. Al referirse a las luchas de los movimientos obreros, afirma que “esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían poner fin” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

No es posible tratar el tema de liberación obviando el concepto de dolor. Para Ratzinger, el dolor se concibe como una constante en la existencia humana que suscita la necesidad de alzar los ojos al cielo e implorar a través de salmos, plegarias, sacrificios, y demás exclamaciones, la asistencia de Dios (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984). Así como en el desierto, y en otros episodios de liberación, Dios siempre ha sido el actor principal del proceso de liberación. En otras palabras, Ratzinger no se escandaliza de la presencia del dolor y el sufrimiento, pero sí considera que el verdadero dolor para el ser humano es no experimentar la redención. Como menciona “la angustia no se identifica pura y simplemente con una condición social de miseria o con la de quien sufre la opresión política. Contiene además la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la muerte, la falta” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984).

El no escandalizarse por el dolor no implica despreocupación por la injusticia. Como se indica

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





en *Libertatis Conscientia*, las opresiones “están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). En esta línea, el papel de la Iglesia en el proceso de liberación del ser humano es crucial. La Iglesia en su rol actual y separada del poder del Estado, no tiene la responsabilidad de gestionar la política o la economía de las naciones; sí tiene, en cambio, la potestad de incidir en la consciencia de los ciudadanos para exhortarlos a responder frente a las necesidades de los oprimidos generando procesos de justicia y de paz (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

Por lo tanto, el rol de la Iglesia frente a la opresión de los pueblos se enfoca en potenciar el anuncio de la salvación del pecado (Mater) y en enseñar (Magister) a la humanidad el camino hacia la justicia. De la misma manera que la Iglesia ejerce su función de maestra, la escuela cumple un papel importante al formar personas capaces de reconocer el mal y actuar de manera responsable en la sociedad, es decir, personas capaces de buscar el Bien. El accionar de la Iglesia para generar una sociedad justa lo realiza a través de sus miembros, quienes deben buscar no solo los bienes eternos sino “el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades, proveer a su cultura y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas. La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones; en primer lugar, como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

10.3. El concepto de liberación humana en Giulio Girardi

“Me libero entonces soy” así plasma Girardi (1999) su pensamiento en torno al concepto de libertad,

aludiendo a la ilustre frase de Descartes, para afirmar que la existencia humana no puede sustentarse solo en el pensamiento abstracto, sino en la praxis liberadora. Para Girardi, la libertad humana no es un estado, sino un “proceso masivo de concientización” (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013, p. 95). Es decir, una lucha constante contra un sistema de opresión. Esta lucha tiene lugar principalmente mejorando las estructuras que rodean a la persona, a todo aquello que se constituye en enemigo o amenaza de su libertad.

El concepto de liberación humana no se limita a la dimensión teológica, para él la liberación debe también abordar lo social y político. Por lo tanto, la teología no puede limitarse al contexto académico, es decir, no se puede concebir el hacer teología como un acto meramente intelectual. Hacer teología es un acto de caridad, de reflexión y de pensamiento donde se busca la verdad a través de lo revelado y este esfuerzo conlleva cuestionarse cómo mejorar las condiciones de vida de los demás. En este sentido pensar en la liberación desde el ámbito teológico implica a su vez pensar y actuar desde el lado del oprimido. Por lo que una teología de la liberación es “una reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación” (Girardi, 1975, p. 29).

Consecuentemente, no es posible hacer teología ni educación sin formular un pensamiento sobre la historia de liberación de los pueblos. Esto quiere decir que la historia de salvación plasmada en las escrituras son un preámbulo de los procesos de liberación que deben concretarse para los pueblos que aún sufren opresión. Para Girardi (1975) la reflexión teológica de la liberación humana no es una especulación abstracta o meramente espiritual, sino que la teología debe ayudar, acompañar y facilitar la plenitud de la liberación del oprimido. Esto implica que la educación es un espacio apropiado para formar la conciencia de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



individuos capaces de enfrentar los obstáculos que limitan el ejercicio de su libertad.

Sin duda alguna, analizar las diferencias entre la forma de hacer teología desde una perspectiva liberadora a una tradicional, como la de Ratzinger, puede ayudar a comprender mejor la diferencia de posiciones sobre el concepto de liberación humana. Para ilustrar esta diferencia, la Tabla 10.2 presenta los rasgos principales sobre los diferentes enfoques que tienen los dos teólogos sobre la forma de hacer teología, concretamente, el objeto de la teología, su dimensión histórica, sus implicaciones en la práctica, su relación con la práctica, y sus aprensiones o posibles riesgos.

Tabla 10.2. Diferencias sobre la forma de hacer teología entre Giulio Girardi y Joseph Ratzinger.

Enfoque	Ratzinger	Girardi
Objeto	La teología se sustenta en la verdad revelada en Cristo	La teología tiene como fin la liberación y reflexionar de manera crítica sobre la praxis histórica de las luchas
Dimensión histórica	La historia tiene un rol importante pero no por encima de la dimensión trascendental	Indivisibilidad en la relación entre la teología y la historia
Implicaciones en la práctica	Hacer teología es someterse a la verdad de la fe	Hacer teología implica comprometerse con la lucha de los pobres y su proceso de liberación
Relación con la práctica	La práctica nutre a la teología, pero su aplicación debe estar custodiada y revisada por el Magisterio de la Iglesia	La práctica es la fuente que nutre a la teología ya que la reflexión teológica nace de tratar de comprender las luchas

Aprensio- nes	Riesgo de perder de vista la esencia del cristianismo y caer en ideologías	Riesgo de perder el contacto con la vivencia y realidad de las personas más vulnerables

La postura de Girardi, a diferencia de la de Ratzinger, es radical y pragmática. Si la Iglesia, como lo hace en varios documentos y por varios canales de comunicación, manifiesta estar del lado de los oprimidos, entonces necesita tomar una postura clara sin ambigüedades frente a la opresión que viven los pueblos. Para Girardi (1975), el decidir estar del lado de los pobres implica estar en contra de los opresores, y no revestir una lucha solo con vestimentas de expresiones de amor por medio de actos de solidaridad, sino que para él es necesario comprometerse con su liberación, participar en su lucha, y ponerse abiertamente contra los opresores. Esta visión conduce indiscutiblemente hacia una lucha de clases y como Girardi indicó, coloca a la Iglesia en un lugar incómodo ya que muchos de los miembros de las clases altas pertenecen a la Iglesia. También advierte que esta lucha de clases implica enfrentar grupos de poder que pertenecen al campo académico, político, cultural y comercial de la sociedad y que además pertenecen y apoyan los intereses de la misma Iglesia.

La lucha de clases para Girardi es un hecho y un método. Se refiere a un hecho en el sentido que la sociedad se divide entre personas con gran poder adquisitivo y personas que viven en precariedad. Hay personas que deciden y ejercen poder sobre otros y un grupo de personas que solo puede limitarse a obedecer y llevar a cabo lo ordenado.

Por otro lado, la lucha de clase se la considera un método porque es la manera en la cual las personas oprimidas pueden liberarse de la clase opresora (Girardi, 1975). Por lo tanto, la lucha de clase permite describir con claridad la situación entre la clase



oprimida y dominante y a la vez brinda un camino de resistencia y liberación.

La insistencia de Girardi de contemplar una lucha de clases no deja de tener relevancia. Una sociedad puede considerarse a sí misma cristiana, pero a la vez puede carecer de piedad y consideración hacia los pobres. Es aquí donde nace su crítica, al ver como en la praxis los cristianos se desligan de las luchas por la justicia sin considerar necesario un compromiso que lleve a una revolución que se traduzca en un cambio de estructuras brindando equidad y justicia a los oprimidos. A su vez, estas sociedades pueden a pesar de levantar la bandera del cristianismo ignorar que las clases sociales tienen distintos intereses. Una por mantener su poder y estatus y otra clase social que aspira salir de la opresión y acceder a una vida justa. Girardi, niega la idea que muchos sostienen que en realidad existe armonía entre las distintas clases sociales, cuando la praxis evidencia una diferencia entre los intereses de los pobres y los ricos. De la misma manera, una sociedad cristiana puede equivocadamente culpar a la misma clase oprimida por su condición. En este sentido, los pobres son considerados merecedores de su condición por ser débiles y llevar en sus espaldas las consecuencias de sus propios errores. De esta manera, el sistema no tiene culpa alguna ni necesidad de reforma para brindar mayores oportunidades a los que lo ameritan.

Otro elemento de crítica es la postura tradicional de las sociedades cristianas y a su vez de la Iglesia de enfocarse en realizar actos de caridad sin desafiar abiertamente las estructuras que generan inequidad. Para Girardi, la Iglesia y sus miembros deben hacer todo lo posible para crear una sociedad justa y no solo limitarse a aliviar las condiciones de opresión. En este sentido, Girardi advierte que la existencia de las clases sociales puede ser concebida erróneamente como el resultado natural del ejercicio de la capacidad individual de las personas. Es así que las estructuras



y orden jerárquico en una sociedad son un producto lógico basado en los distintos niveles competenciales de sus individuos. Esta idea radica en la premisa que el orden jerárquico de las sociedades tiene una relación con la voluntad divina. Es decir, Dios permite y desea que ciertas personas gobiernen a otros. Esto implica que alterar el orden natural de la sociedad cristiana puede implicar estar en contra de la voluntad divina. Un ciudadano puede ser llamado buen cristiano cuando muestra un comportamiento dócil frente al poder de turno y a las estructuras establecidas.

La visión antropológica de Girardi no se reduce a una concepción ingenua del ser humano como bueno por naturaleza y afectado negativamente por su entorno. Su perspectiva se compara con la definición de Pablo sobre la lucha interna que enfrenta cada persona entre “el hombre viejo” y el “hombre nuevo”, entre el deseo de hacer el bien y la realidad de que, al final, prevalece el mal (Rm 7:14-25). Por lo tanto, no podemos reducir la visión de Girardi sobre la persona a la idea de que solo el entorno social o estructural necesita cambiar, sino que cada individuo debe experimentar un sentido de libertad interna. Es en este punto donde Girardi concibe el papel fundamental de la educación en la lucha por la libertad.

No todo es discrepancia entre el pensamiento de Girardi y Ratzinger ya que coinciden en varios elementos clave en la comprensión del problema de la liberación humana. Girardi manifiesta que el proceso de liberación humana se logrará cuando el ser humano haya sido capaz de derrotar a su mayor enemigo, es decir, su propio egoísmo. Una verdadera revolución, no puede lograrse, según él, sin que el ser humano viva para los demás, es decir, que genere una conciencia social y no viva solo para complacer sus propias necesidades. Esta apertura del corazón, para Girardi es un punto crucial en el proceso de liberación (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013). Girardi no desconoce que el proceso de liberación humana



inicia en el corazón del ser humano, colocando la salida del egoísmo como un necesario éxodo que toda persona necesita experimentar. De todas maneras, el salir del egoísmo es una de las esclavitudes que oprimen al ser humano, y a pesar de ser la raíz de la esclavitud, no puede detener su lucha hasta alcanzar una sociedad que busque la libertad en los otros campos como son el económico, el político, y el cultural. Esta lucha interna del ser humano debe concretarse a través del abandono de la tendencia natural de competir, vencer y gobernar sobre los demás y optar por conquistar valores solidarios y éticos impulsados por un verdadero amor por los demás. Esto brindará “la capacidad de convertirse en personas y pueblos nuevos, y en protagonistas de la historia (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013, p. 67).

10.4. La educación como espacio de convergencia entre Girardi y Ratzinger

La idea paulina del “hombre nuevo” es un punto clave tanto para Girardi como para Ratzinger. El canal socialmente aceptado en la que se forman “hombres nuevos” y “mujeres nuevas” es justamente en la escuela. No obstante, aunque existan diferencias entre las visiones de estos pensadores, la educación es para ambos un espacio sensible donde las personas construyen un pensamiento que dirige su comportamiento y accionar. Para Ratzinger, la educación puede considerarse exitosa cuando forma a las personas en el uso apropiado de la libertad (Benedicto XVI, 2008). Esto implica que la educación, y concretamente el rol docente, no solo debe acompañar el proceso de aprendizaje, sino también corregir y establecer límites. En otras palabras, la educación no puede limitarse a transmitir nuevos conocimientos disciplinarios, sino que debe ayudar a concienciar a las personas sobre lo que no se debe hacer, corrigiendo ideas equivocadas y comportamientos erróneos. Esto es coherente con el pensamiento de Ratzinger, quien entiende a las



instituciones educativas, al igual que a la Iglesia, como partícipes del rol de Magíster, para las cuales la capacidad de reconocer y respetar los límites constituye un ejercicio de la libertad humana.

En este sentido, la educación tiene la función de llevar a las personas a la humildad ayudándolas a comprender que son seres sociales y que dependen de otros para llegar a la plenitud, es decir, que no son seres absolutos y supremos. Esto, para Ratzinger, es fundamental en la misión de educar a las personas en una libertad auténtica (Benedicto XVI, 2008). Esta idea se constituye en un importante punto de encuentro con la propuesta de Girardi de liberar al ser humano del egoísmo para implementar una sociedad justa. Por ende, para ambos, la educación debe cumplir un rol esencial en la sociedad asistiendo a cada individuo en el desarrollo de valores y en la capacidad de relación con los demás.

Es indiscutible que para Ratzinger y Girardi, la educación es el puente que puede unir a la sociedad, ya que el fin noble de la educación es alcanzar la verdad y la unidad, formando personas y profesionales que puedan servir a la sociedad en un futuro cercano, constituyéndose en un instrumento de esperanza (Benedicto XVI, 2008). Girardi también comparte esta tesis, afirmando que el objetivo de la educación es incidir en la formación de “un nuevo modelo de personas” capaces de generar una sociedad alternativa donde reine la justicia y la resistencia, principalmente a los modelos neoliberales (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013).

La educación para Girardi tiene un rol fundamental en el proceso de liberación. Tanto es así que la concibe como el vehículo que permite a la persona alcanzar su capacidad de “rebelarse y movilizarse”. Esto se entiende en el sentido de que la educación brinda a la persona la capacidad de autodeterminación, generando un nivel de seguridad tal que le permite





enfrentar de manera asertiva los desafíos. Por lo tanto, en su visión liberadora, es la educación la que permite formar a las personas convirtiéndolas en nuevos hombres y nuevas mujeres.

Sin duda alguna el uso del término “nuevo hombre” u “hombre nuevo” proviene de la tradición paulina donde se enfatiza el paso del “hombre viejo” al “hombre nuevo” a través de la acción redentora de Cristo. Para Pablo, el “hombre nuevo” es aquel que ha vencido el pecado gracias a la acción redentora de Cristo (Efesios 4:2). Girardi usa este término, plasmado en la tradición de la educación liberadora, para profundizar su visión de una nueva sociedad libre de injusticias a través de la formación de personas instruidas y pensantes, cuyas convicciones están enraizadas en principios de libertad y solidaridad (Fernández Fernández y Jara Holliday, 2013). Sin duda, en estos aspectos, Ratzinger y Girardi coinciden en que la educación es un vehículo que permite a las personas experimentar un sentido de crecimiento y desarrollo personal, brindándoles las herramientas necesarias para vencer el egoísmo y servir a la sociedad en total libertad.

Estudiar el concepto de liberación humana sigue siendo un tema relevante. A pesar de los grandes avances realizados para garantizar leyes que promuevan la libertad, aún existen diversas formas de esclavitud y opresión, por lo que es importante cuestionarse en qué consiste la liberación humana y qué papel cumple la educación en este proceso. La teología y la educación, tradicionalmente, se han comprometido en facilitar, desde el ámbito académico y práctico, que las personas ejerzan su capacidad de volición, autonomía y libertad, y experimenten un sentido de autodeterminación. Para aportar en este campo, estudiar la liberación humana bajo dos visiones aparentemente contradictorias, como las de Giulio Girardi y Joseph Ratzinger, permite comprender no solo la complejidad del tema, sino

también sus implicaciones. Ambos se preocupan por aportar luces sobre cómo mejorar las condiciones de vida de las personas. Desde diferentes enfoques, atendieron la necesidad de cuestionar el concepto de liberación humana como base de una sociedad digna y equitativa. Si Ratzinger aporta al debate una visión cristocéntrica, iniciando por la necesidad de liberar al ser humano del pecado, Girardi enfatiza la necesidad de partir desde la visión del oprimido y unirse sin vacilaciones o ambigüedades a la lucha en contra de las estructuras opresoras. Es decir, los dos coinciden en que la sociedad y, por sobre todo la educación, deben contribuir a la formación de individuos capaces de pensar y actuar de manera libre frente a los diversos y numerosos sistemas de esclavitud que se presentan.

La ambición de este trabajo no ha sido realizar una disertación exhaustiva sobre el concepto de liberación humana, sino resaltar la importancia de un estudio integral, no solo desde una perspectiva o escuela de pensamiento, sino desde puntos de vista aparentemente contradictorios que aportan con insumos para la reflexión y el pensamiento. Los dos teólogos trabajaron arduamente para defender el concepto de libertad y, a pesar de sus diferencias, cada uno enfatiza elementos importantes. Si bien Ratzinger resalta la dimensión espiritual de la liberación, Girardi nos recuerda no descuidar los ámbitos socio-políticos, y por supuesto, pedagógicos de la liberación. Ambos, también coinciden en que la libertad es una necesidad básica del ser humano y que la educación debe constituirse en un vehículo primario. Este capítulo, por lo tanto, sostiene que es importante considerar las dos visiones para entender y mejorar las condiciones de las personas de manera integral.

A pesar de las tensiones que vivieron estos autores, y que fueron recogidas al inicio de este capítulo, se puede concluir que, gracias a este debate, el mundo

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





académico se vio forzado a profundizar en el concepto de liberación y en la manera en que la Iglesia, la sociedad, y la educación pueden contribuir en este proceso. Las tensiones en sí no son necesariamente negativas; pueden, como se ha visto, generar espacios de reflexión, pensamiento y diálogo frente a temas tan relevantes como la liberación humana.

Además, al intentar encontrar un espacio de conciliación entre estas dos escuelas de pensamiento, la educación emerge como un punto de encuentro, desempeñando un rol importante en el proceso de liberación. Girardi apuesta por una educación que permita fortalecer al ser humano para enfrentar las estructuras opresoras y generar un cambio. Para Ratzinger, la educación es el espacio propicio donde se forma la conciencia de la persona para orientarla hacia el Bien supremo. Por lo tanto, la educación puede atender la dimensión temporal del ser humano, así como ayudarlo a trascender hacia lo perenne.

Para educadores y teólogos, la lucha continúa. Si algo se puede aprender de los autores tratados en este trabajo es que la lucha frente a las esclavitudes no termina. Por lo que, teólogos y educadores necesitan continuar explorando nuevas formas que permitan al ser humano alcanzar la libertad, sea esta interna o externa.

Referencias

- Benedicto XVI. (2008). *Carta del Santo Padre Benedicto XVI a la diócesis y ciudad de Roma sobre la tarea urgente de la educación*. Libreria Editrice Vaticana.
- Boff, L. (1984). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Sal terrae.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1973). *Mysterium Ecclesiae: Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla contra algunos errores actuales*. Libreria Editrice Vaticana.

- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (Libertatis nuntius)*. Libreria Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (Libertatis conscientia)*. Libreria Editrice Vaticana.
- Dussel, E. (1967). *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Mundo Negro-Esquila Misional.
- Fernández Fernández, B., & Jara Holliday, O. (Eds.). (2013). *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza*. CEAAL.
- Fischer, H.-J. (2005). *Benedicto XVI: Un retrato. Teología*, 42(87), 233-236.
- Girardi, G. (1975). *Amor cristiano y lucha de clases* (2.^a ed.). Ediciones Sígueme.
- Girardi, G. (1999). *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible: Para la refundación de la esperanza*. Abya-Yala.
- La Santa Biblia* (Nueva ed. rev.). (1998). Desclée de Brouwer.
- Ratzinger, J., & Messori, V. (1985). *Informe sobre la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Seewald, P. (2020). *Benedicto XVI. Una vida*. Mensajero.



QUINTA SECCIÓN



Hacia una ética planetaria

La última sección amplía el horizonte del pensamiento de Giulio Girardi hacia los grandes desafíos globales del siglo XXI, mostrando cómo la preocupación por la liberación humana conduce necesariamente a una reflexión sobre la justicia ecológica y el futuro del planeta. En continuidad con su compromiso histórico con los pueblos oprimidos, Girardi comprende que la crisis ambiental no puede separarse de las dinámicas económicas, políticas y culturales que generan exclusión y destruyen las condiciones de la vida. Su propuesta de un ecologismo político se presenta como una invitación a repensar las relaciones entre humanidad, naturaleza y desarrollo desde criterios de responsabilidad compartida y solidaridad universal.

El capítulo que integra esta sección establece un fecundo diálogo entre las intuiciones ecológicas de Girardi y la propuesta de la ecología integral desarrollada por Papa Francisco en *Laudato si'*. Esta comparación permite evidenciar la continuidad de una tradición de pensamiento que vincula el cuidado de la creación con la justicia social, la educación liberadora y la transformación de las estructuras que perpetúan la desigualdad. Como cierre de la obra, esta sección proyecta el legado de Giulio Girardi hacia una ética planetaria capaz de responder a los retos contemporáneos mediante una visión integradora de la dignidad humana, la sostenibilidad y la esperanza histórica.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





11.

Del ecologismo político de Girardi a la ecología integral de "Laudato si"

Jorge Antonio
Balladares Burgos

DOI: <https://doi.org/10.64092/XTPO8571>

11.1. Fundamentos del ecologismo político y de la ecología integral

Hoy en día, la reflexión ecológica va más allá de la ciencia, siendo crucial ética, política y culturalmente. La encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco plantea una ecología integral, conectando lo ambiental, social y económico, invitando a repensar la relación entre humanos y naturaleza desde la justicia y solidaridad. La ecología integral se vincula con derechos humanos, equidad social y sostenibilidad ambiental, proponiendo cambiar cómo vivimos, producimos y consumimos, en lugar de ser un tema aparte.

Este enfoque se complementa con los estudios de Giulio Girardi (1926-2012), filósofo, pedagogo y teólogo de la liberación, quien recalca que los problemas ecológicos no se entienden sin la civilización occidental ni la economía global. Para Girardi, la ecología no es neutral, sino que se relaciona con conflictos ideológicos, desigualdades sociales y explotación de los pueblos del Sur. Así, defender la naturaleza y los pueblos indígenas es un reto ético y político clave, y su práctica inspira alternativas ecológicas y sociales hacia la sostenibilidad y autodeterminación.

La ecología integral, según el Papa Francisco, implica reconocer que todo está conectado: el deterioro ambiental, la pobreza, la injusticia social y la pérdida de valores espirituales deben abordarse juntos. Este enfoque resalta que la crisis ecológica es más que un problema técnico; es un síntoma de un modelo de desarrollo que prioriza la competencia, la productividad y el consumo excesivo sobre la armonía con la naturaleza y el bienestar humano (Laudato Si, 2015).

Desde esta perspectiva, los hábitos de consumo sostenible son acciones esenciales. Reducir el uso de plásticos desechables, priorizar productos locales y de temporada, reutilizar y reciclar materiales, evitar el desperdicio de alimentos y optar por transportes sostenibles son pasos concretos que cada persona puede tomar. Sin embargo, la ecología integral va más allá de la acción individual, requiriendo políticas públicas, programas educativos y redes de cooperación comunitaria que impulsen la responsabilidad intergeneracional y el respeto por la casa común.

La conexión entre la justicia social y la protección del medio ambiente es fundamental en la ecología integral. Francisco (2015) destaca que los más vulnerables, como los pueblos indígenas y las comunidades pobres, sufren más por el deterioro ambiental. Por ello,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



proteger la naturaleza implica proteger los derechos y la dignidad humana, fortaleciendo la cohesión social y promoviendo un desarrollo sostenible que incluya a todos (Sachs, 2015).

Siguiendo la línea de pensamiento de *Laudato si'*, Giulio Girardi plantea que la ecología está intrínsecamente ligada a una evaluación crítica del entramado económico mundial. La sociedad occidental, cimentada en el capital y el consumismo, ha desencadenado un desastre ecológico que impacta tanto a la naturaleza como a las sociedades humanas, sobre todo a los pueblos originarios. Girardi (1977, 2014) destaca una relación entre la ruina del medio ambiente y la aniquilación de culturas: la degradación de los ecosistemas y la imposición de estrategias extractivistas provocan migraciones obligadas, pérdida de independencia y riesgos para la subsistencia física y cultural de las comunidades nativas.

Girardi propone la idea de racismo ambiental para explicar cómo las empresas transnacionales, las entidades financieras internacionales y las naciones desarrolladas acaparan las ganancias económicas al tiempo que transfieren los costos ambientales y sociales a los territorios del Sur. Esta situación no solo atenta contra los derechos humanos y ambientales, sino que perpetúa un esquema de disparidad global que justifica la depredación de recursos y la explotación de los más desprotegidos. En este contexto, la protección del medio ambiente se transforma en un acto de justicia social y de oposición política.

Este capítulo propone una reflexión sobre la relación entre ecología y religión, tomando como punto de partida dos enfoques distintos sobre la ecología: el ecologismo político y la ecología integral. Su objetivo principal es llevar a cabo un estudio comparativo entre estos dos enfoques, identificando tanto los puntos en común como las divergencias existentes.



11.2. El ecologismo político en el pensamiento de Giulio Girardi

Un aporte central de Girardi a la reflexión sobre ecología integral es la praxis liberadora de los pueblos indígenas. Estas comunidades poseen un conocimiento profundo sobre el funcionamiento de los ecosistemas, derivado de siglos de convivencia armónica con la naturaleza. Su cosmovisión considera a la tierra como un ente vivo, una Madre Tierra que sustenta la vida de todos los seres y exige un respeto que trasciende la noción utilitarista de recursos naturales. Los pueblos indígenas concientizados evidencian la relación entre ecocidio y genocidio, mostrando que la destrucción del medio ambiente y la de las comunidades originarias son procesos interrelacionados. La pérdida de territorios, la contaminación y la explotación extractiva afectan directamente su supervivencia física y cultural. Por ello, su lucha por la defensa de la naturaleza no se limita a la preservación ambiental, sino que se orienta hacia la autodeterminación solidaria y la construcción de alternativas políticas, económicas y culturales que rompan con la lógica del gran capital y el extractivismo (Girardi, 1977).

La cosmovisión indígena se caracteriza por una visión policéntrica y comunitaria, en la que la vida y la convivencia humana se inspiran en la espiritualidad y el respeto a todos los seres. La relación entre hombres, mujeres, animales, plantas y elementos naturales se basa en principios de solidaridad, reciprocidad y armonía. Esta perspectiva ofrece un contrapunto al antropocentrismo y al individualismo occidental, proponiendo un modelo de desarrollo que integra lo social, lo ecológico y lo espiritual, en coherencia con la ecología integral de Laudato si'.

La cosmovisión indígena es inseparable de la dimensión religiosa y espiritual para Girardi. A diferencia de la secularización predominante en la cultura occidental,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





las comunidades originarias conciben la unidad de todos los seres como un principio fundamental, donde la naturaleza, los humanos y lo divino se encuentran intrínsecamente conectados. Esta experiencia de unidad inspira relaciones basadas en el respeto y la armonía, y sostiene la resistencia cultural frente a siglos de colonización, evangelización coercitiva y políticas de homogeneización (Girardi, 2014).

El rescate de religiones originarias y prácticas espirituales representa un acto de autodeterminación y resistencia. Entrevistar a ancianos, preservar tradiciones, rituales, lugares sagrados y saberes sobre la biodiversidad constituye una forma de reafirmar la identidad cultural y fortalecer la capacidad de acción colectiva. El sincretismo religioso, por su parte, evidencia la capacidad de los pueblos indígenas de integrar elementos externos sin perder la esencia de su cosmovisión, convirtiendo la religión en un instrumento de resiliencia y cohesión social (Girardi, 1996).

El movimiento indígena, negro y popular, según Girardi, se configura como un actor clave en la construcción de alternativas ecológicas y políticas frente al “ecogenocidio”. La defensa de los recursos naturales, la soberanía sobre los territorios y la preservación de la biodiversidad no pueden concebirse sin la participación activa de las comunidades afectadas, cuya experiencia y conocimiento local resultan indispensables para diseñar modelos sostenibles y equitativos.

La autodeterminación solidaria implica que los pueblos gestionen sus recursos de manera armónica, promoviendo la educación, la investigación sobre biodiversidad, el desarrollo de tecnologías apropiadas y la articulación de programas comunitarios de desarrollo social. Asimismo, la lucha por la justicia ambiental se vincula con la defensa de la democracia y los derechos humanos, estableciendo un modelo de

sociedad basado en la equidad, la transparencia y la cooperación (Girardi, 1997).

Para Girardi la problemática ecológica no es neutra ni marginal, sino que constituye un ámbito central de confrontación social, económica y cultural. En su análisis, la crisis ambiental está estrechamente ligada a la lógica capitalista global, la cual subordina la naturaleza a la acumulación de capital y a la rentabilidad de las transnacionales. De este modo, Girardi dismantela las visiones “tecnocráticas” de la ecología, que buscan soluciones parciales sin cuestionar los fundamentos del sistema económico dominante.

Uno de los aportes centrales es la noción de ecocidio, entendida como la destrucción sistemática de la naturaleza causada por las dinámicas de explotación del capital (Girardi, 1994). Este concepto adquiere un carácter político al vincularse con el genocidio, en tanto ambos procesos implican la aniquilación de pueblos y culturas enteras, especialmente los indígenas de Abya Yala. Girardi afirma que existe una convergencia entre la devastación ambiental y la violencia histórica ejercida sobre los pueblos originarios, dando lugar a lo que denomina ecogenocidio.

La reflexión de Girardi se fundamenta en el reconocimiento del lugar epistémico y político de los pueblos indígenas. Estos colectivos no solo son víctimas directas de la expoliación de sus territorios, sino que además representan sujetos históricos con propuestas alternativas a la civilización capitalista. Su cosmovisión, basada en el respeto y la reciprocidad con la naturaleza, ofrece principios éticos y culturales que permiten repensar la relación entre humanidad y medio ambiente desde una perspectiva comunitaria y solidaria.

Asimismo, Girardi critica el papel de las instituciones internacionales y los gobiernos del Norte, los cuales, en complicidad con las corporaciones transnacionales,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





perpetúan un modelo de racismo ecológico. Este término expresa la forma en que la degradación ambiental recae de manera desproporcionada sobre los pueblos del Sur, quienes cargan con las consecuencias de un sistema económico del que apenas se benefician. La deuda ecológica, planteada en contraposición a la deuda externa, se convierte así en una categoría clave para visibilizar la injusticia global.

El autor también subraya que la lucha ecológica no puede desligarse de la lucha por la democracia. La imposibilidad de los pueblos para controlar sus territorios y recursos refleja un déficit estructural de autodeterminación política y económica. En este sentido, Girardi propone el derecho a la autodeterminación solidaria, un principio que combina la defensa de la naturaleza con la emancipación de los pueblos oprimidos, y que apunta a una alternativa ecológica, política y cultural a la civilización occidental (Girardi, 1996).

Desde una dimensión ética, Girardi cuestiona la ideología occidental sustentada en el individualismo, el economicismo liberal y el militarismo, los cuales legitiman la explotación de la naturaleza y la subordinación de pueblos considerados “atrasados”. Frente a esta lógica, la cosmovisión indígena se presenta como un paradigma alternativo, policéntrico y comunitario, que reconoce la dignidad intrínseca de todos los seres vivos y promueve la solidaridad intergeneracional.

El análisis de Girardi adquiere una dimensión profética al denunciar que la continuidad de la lógica capitalista conduce inexorablemente a la destrucción de la vida en el planeta. No obstante, también es esperanzador, pues identifica en los pueblos indígenas, junto a otros sectores populares, a los sujetos colectivos capaces de articular un proyecto alternativo. Este proyecto se funda en la reapropiación de la tierra, en la economía

comunitaria y en la construcción de relaciones interculturales basadas en la justicia y el respeto mutuo.

El ecologismo político, finalmente, es una apuesta por una alianza global de los pueblos para enfrentar el “ecogenocidio” y construir una civilización diferente (Girardi, 1994). La propuesta de Girardi no es simplemente ambiental, sino integral: vincula lo ecológico, lo social, lo político y lo espiritual en un horizonte de transformación histórica. Así, la defensa de la Madre Tierra y la autodeterminación de los pueblos aparecen como ejes inseparables de un nuevo paradigma civilizatorio.

11.3. Ecologismo político, educación liberadora y refundación de la esperanza

El ecologismo político se configura como una alternativa crítica frente a la mercantilización de la naturaleza y la subordinación de los ecosistemas a la lógica del capital. Lejos de reducir la ecología a un conjunto de prácticas técnicas o a un mercado de “productos verdes”, Girardi (2005) enfatiza que se trata de un campo profundamente ideológico y político, atravesado por luchas sociales, desigualdades y contradicciones estructurales. Este enfoque demanda un análisis integral que vincule la defensa ambiental con la justicia social y los derechos de los pueblos, estableciendo así un marco conceptual que trasciende la perspectiva tecnocrática.

La propuesta del ecologismo político no puede entenderse sin considerar la autodeterminación solidaria de los pueblos. Girardi sostiene que únicamente el protagonismo popular; particularmente de comunidades indígenas, campesinas y sectores históricamente marginados, puede garantizar una sostenibilidad ecológica que esté intrínsecamente unida a la sostenibilidad social. En este sentido, la ecología se erige como un proyecto civilizatorio alternativo, que supera el ámbito técnico para

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





constituirse en una apuesta ética, cultural y política orientada a la transformación social.

Uno de los aportes más significativos de Girardi (2004) radica en la articulación entre la crítica al neoliberalismo y la refundación de la esperanza. Frente al discurso dominante que presenta el capitalismo como un “fin de la historia”, el ecologismo político despliega espacios de resistencia, evidenciando que existen posibilidades concretas para construir otros mundos. La esperanza, en este marco, no se concibe como una ilusión ingenua, sino como un horizonte histórico que orienta la acción colectiva hacia la justicia, la dignidad y la preservación de la vida (Fernández y Jara, 2013).

La refundación de la esperanza se fundamenta en la capacidad ética y política de los pueblos oprimidos para imaginar y concretar alternativas. No se trata de delegar en élites ilustradas la resolución de la crisis socioambiental, sino de reconocer el potencial transformador de los sujetos populares, capaces de articular su experiencia histórica con proyectos de vida en armonía con la naturaleza. De este modo, la esperanza se convierte en un motor de praxis que sostiene la construcción de un ecologismo político integral (Girardi, 2004).

En este contexto, la educación popular liberadora desempeña un papel estratégico. Girardi plantea que solo mediante procesos formativos orientados al fortalecimiento de la conciencia crítica, el protagonismo político y la organización comunitaria será posible avanzar hacia un modelo de ecología integral y emancipadora. La pedagogía crítica se constituye así en un instrumento privilegiado para sembrar la esperanza y consolidar una práctica ecopolítica con raíces sociales profundas (Fernández y Jara, 2013).

El ecologismo político también implica confrontar las estructuras de poder global. Se denuncia la hegemonía de organismos financieros internacionales,

corporaciones transnacionales y gobiernos que sostienen el modelo extractivista, al tiempo que se reivindican los derechos de los pueblos a controlar sus territorios y recursos. Esta confrontación posee una dimensión cultural esencial, ya que promueve el rescate de cosmovisiones alternativas frente a la ideología dominante del mercado, vinculando la ecología con la revalorización de saberes ancestrales y prácticas comunitarias.

La refundación de la esperanza, portanto, no constituye una tarea meramente discursiva, sino una praxis concreta alimentada por luchas locales y globales. Girardi subraya que las transformaciones posibles en un territorio pueden irradiar efectos de alcance global, siempre que se articulen con organización, solidaridad y ética de la responsabilidad histórica. La esperanza se configura así como un motor de acción política capaz de contrarrestar el fatalismo y abrir horizontes inéditos de emancipación (Fernández y Jara, 2013).

El ecologismo político y la refundación de la esperanza convergen en una utopía histórica fecunda. Lejos de constituir un sueño inalcanzable, la utopía se presenta como fuerza movilizadora que inspira proyectos de transformación civilizatoria, fundamentados en la justicia, la solidaridad y el cuidado de la casa común. En este marco, la ecología no se limita a la defensa ambiental, sino que se constituye en una clave para la refundación de la esperanza y la construcción de una nueva historia protagonizada por los pueblos.

11.4. La ecología integral en Laudato si'

La humanidad enfrenta una crisis ambiental y social sin paralelo, marcada por acontecimientos que amenazan la viabilidad de la vida en nuestro planeta. El calentamiento global, el deterioro de los ecosistemas, la disminución de la diversidad biológica, la contaminación del aire y el agua, junto con la explotación excesiva de

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





los recursos naturales, son reflejos de un modelo de desarrollo que ha priorizado el crecimiento económico sin límites en detrimento de la equidad social y la sostenibilidad ambiental (Martínez Alier, 2019). En este contexto, varias voces desde la ciencia, la filosofía, la política y la teología han coincidido en la urgencia de replantear la forma en que las sociedades contemporáneas interactúan con la naturaleza.

En este contexto de discusión, la encíclica *Laudato Si'* emitida por el Papa Francisco en 2015 ha emergido como un documento de influencia global, no solo en el ámbito de la Iglesia católica, sino también en los círculos académicos, políticos y sociales. Se ha establecido como un símbolo clave en la política internacional relacionada con la protección del medio ambiente. Su contribución principal radica en el desarrollo del concepto de una ecología integral, que se entiende como un marco que entrelaza de manera inseparable las dimensiones ambiental, social, cultural, económica y espiritual de la vida humana. No se limita a ser solo una propuesta religiosa; la ecología integral realiza un llamado universal que convoca a todos los sectores de la sociedad a asumir la responsabilidad por el cuidado de nuestra “casa común”.

La fortaleza de este enfoque se basa en la premisa de que todo está interconectado. Por lo tanto, los problemas ambientales no pueden ser examinados de forma aislada, sino que deben considerarse en vinculación con las injusticias sociales, las dinámicas económicas a nivel global y las crisis culturales que impactan a la humanidad. En este contexto, la ecología integral sugiere un cambio radical de perspectiva que va más allá del reduccionismo tecnocrático y la apatía consumista, llamando a una transformación personal, comunitaria y estructural enfocada en el bienestar común (Boff, 2017).

El concepto de ecología integral encuentra su origen en un contexto de creciente preocupación por los

impactos negativos del modelo de desarrollo moderno. Desde mediados del siglo XX, distintos pensadores y movimientos sociales comenzaron a advertir sobre los límites de un sistema económico basado en el extractivismo y en el consumo ilimitado de recursos. El informe del Club de Roma (Meadows et al., 1972) ya señalaba la insostenibilidad de un modelo que ignoraba la capacidad de regeneración de la naturaleza. Posteriormente, corrientes del ecologismo social y del ambientalismo político pusieron en el centro del debate la necesidad de vincular la justicia social con la justicia ecológica (Martínez Alier, 2019).

En América Latina, la reflexión sobre el vínculo entre naturaleza y sociedad adquirió un matiz particular a través de las propuestas de la teología de la liberación y del pensamiento crítico latinoamericano (Girardi, 2004). Autores como Leonardo Boff (2017) insistieron en que el clamor de la Tierra y el clamor de los pobres son inseparables. En la misma línea, Gudynas (2016) desarrolló la noción de derechos de la naturaleza, subrayando que la ética biocéntrica debía superar la visión antropocéntrica que ha dominado la modernidad. Estas reflexiones contribuyeron a configurar un marco conceptual en el que la ecología ya no se entendía únicamente como una disciplina científica dedicada al estudio de los ecosistemas, sino como un horizonte ético, político y espiritual que abarca la totalidad de la vida humana y no humana.

La noción de ecología integral que propone el Papa Francisco se nutre de este contexto de debates. Su originalidad radica en integrar las preocupaciones sociales, culturales y espirituales con los análisis ambientales, ofreciendo un marco holístico que dialoga tanto con la tradición cristiana como con los aportes de la ciencia contemporánea. Como señalan León y Rueda (2019), *Laudato Si'* constituye un esfuerzo interdisciplinario que conecta la doctrina social de la Iglesia con las agendas globales de sostenibilidad

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





(Sachs, 2015), lo cual explica su impacto más allá del ámbito estrictamente religioso.

En este contexto, la ecología integral se manifiesta como un concepto que aspira a ir más allá de los dualismos existentes. No se limita a la conservación del entorno como un elemento ajeno, ni se reduce a la defensa de intereses humanos a corto plazo en cuestiones ecológicas. En lugar de eso, implica aceptar la profunda interconexión entre las personas, la comunidad, la economía y el entorno. Esta perspectiva se basa en una comprensión relacional del planeta, en la que tanto las decisiones individuales como las colectivas impactan de manera global y donde la ética del cuidado se establece como un principio esencial para la convivencia.

La encíclica *Laudato Si'*, publicada en 2015, constituye un hito en la reflexión contemporánea sobre la crisis socioambiental. Inspirada en el cántico de San Francisco de Asís, el documento articula una crítica al modelo tecnocrático dominante y una propuesta positiva basada en la ecología integral. Según la encíclica, la Tierra es nuestra “casa común”, y cuidarla implica atender a todas las dimensiones de la vida humana y planetaria. Uno de los principios centrales del documento es la afirmación de que “todo está conectado” (Francisco 2015). Esta idea, que atraviesa toda la encíclica, expresa la necesidad de comprender los problemas ambientales en su relación con las estructuras económicas, políticas, culturales y espirituales. La deforestación, la contaminación o el cambio climático no son fenómenos aislados, sino consecuencias de un sistema que ha roto los equilibrios fundamentales de la vida. De ahí que el Papa insista en la importancia de restaurar diversos tipos de equilibrio: personal, social, ecológico y espiritual (Francisco, 2015).

El concepto de casa común es clave para entender la propuesta de Francisco. La etimología de ecología,

proveniente del griego *oikos* (que significa casa) y *logos* (que significa estudio), muestra que el cuidado ambiental no puede limitarse a una gestión técnica de recursos, sino que debe abordarse como una tarea ética y cultural que afecta a todo el entramado de relaciones humanas (Latourelle, 2018).

En este sentido, la ecología integral plantea una ampliación del horizonte ecológico, que incluye no solo las interacciones entre los ecosistemas, sino también las formas de organización social, los modelos económicos, las culturas y las espiritualidades. La encíclica describe la ecología integral en varias dimensiones. La primera de ellas es la ambiental, que pone de relieve la necesidad de preservar los bienes comunes como el agua, el aire y la biodiversidad, fundamentales para la vida de todos los seres. A esta se suma la dimensión social y económica, que subraya la conexión entre la degradación ambiental y la injusticia social. Los pobres son quienes más sufren las consecuencias de la crisis ecológica, aunque hayan contribuido menos a generarla. De ahí la insistencia en una justicia que sea simultáneamente social y ambiental (Gudynas, 2016).

Otra dimensión es la cultural y educativa, orientada a transformar los hábitos y valores que sostienen la lógica consumista. La encíclica señala la importancia de la educación ambiental, el diálogo intergeneracional y la participación comunitaria como medios para generar un cambio sostenible (Caride y Meira, 1998). Finalmente, se encuentra la dimensión espiritual, que invita a vivir una relación de gratitud, contemplación y cuidado con la creación. Para el Papa, el compromiso ecológico no se reduce a estrategias técnicas, sino que requiere una conversión interior capaz de alimentar estilos de vida coherentes con la sostenibilidad (Albán y Chiriboga, 2020).

De hecho, la ecología integral se introduce en *Laudato Si'* como una oferta innovadora que conecta ciencia,

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



moral y espiritualidad. No es simplemente un añadido a las discusiones sobre el medio ambiente, sino un modelo diferente que anima a reconsiderar cómo se estructuran y deciden las sociedades. Así, la encíclica ha sido recibida no solo en entornos religiosos, sino también en foros globales, instituciones educativas y movimientos sociales que buscan rutas hacia un futuro más equitativo y sostenible (León y Rueda, 2019).

La iniciativa de ecología integral presentada en *Laudato Si'* va más allá de solo identificar la crisis ambiental actual; pretende conectar varias dimensiones entrelazadas que faciliten entender la complejidad del problema. Cada una de estas dimensiones destaca un elemento esencial de la existencia humana y del planeta, evidenciando que la sostenibilidad requiere un enfoque holístico.

La primera dimensión es la estrictamente ecológica, que reconoce la importancia de preservar los sistemas naturales que sustentan la vida. El Papa Francisco (2015) recuerda que los bienes comunes como el agua, el aire limpio, los bosques o los océanos son patrimonio de toda la humanidad y deben ser gestionados con criterios de equidad intergeneracional. Esta visión se alinea con los planteamientos de la ciencia ecológica, que advierte sobre los límites planetarios y la necesidad de mantener los equilibrios ecosistémicos (Rockström et al., 2009). La degradación ambiental, sin embargo, no es un fenómeno abstracto: se traduce en sequías, inundaciones, pérdida de biodiversidad y desplazamientos humanos forzados. Como señalan Boff (2017); y Latourelle (2018) cuidar la naturaleza implica reconocerla no solo como recurso útil, sino como un bien en sí mismo, dotado de un valor intrínseco. Desde esta perspectiva, la ecología integral se distancia del utilitarismo ambiental y propone una ética del cuidado que contemple la sacralidad de la creación.



La segunda dimensión se refiere a la estrecha conexión entre degradación ambiental y desigualdad social. Francisco (2015) sostiene que los más pobres son quienes sufren de manera desproporcionada las consecuencias del deterioro ecológico, aunque hayan contribuido muy poco a generarlo. La contaminación de fuentes de agua, la deforestación y el cambio climático afectan especialmente a comunidades vulnerables en África, Asia y América Latina, donde la resiliencia frente a desastres naturales es menor (Martínez Alier, 2019). En este sentido, la ecología integral demanda una justicia ambiental que atienda a los sectores más desfavorecidos. Gudynas (2016) ha insistido en que los derechos de la naturaleza deben articularse con los derechos de los pueblos, especialmente de las comunidades indígenas y campesinas, quienes conservan prácticas ancestrales de cuidado de los ecosistemas. La equidad social, por tanto, no es un añadido al discurso ambiental, sino una condición de posibilidad para una sostenibilidad real.

La tercera dimensión es la económica, que cuestiona los paradigmas dominantes del crecimiento ilimitado y la tecnocracia. Laudato Si' (Francisco, 2015) critica la lógica del mercado autorregulado que convierte todo en mercancía y que mide el bienestar únicamente en términos de productividad y consumo. Frente a este modelo, la ecología integral propone un sistema económico orientado al bien común, que considere los costos sociales y ambientales de la producción y que promueva alternativas como la economía solidaria, el comercio justo y el consumo responsable (Albán y Chiriboga, 2020). Este planteamiento se conecta con la crítica del decrecimiento formulada en Europa (Latouche, 2009) y con las propuestas de buen vivir en América Latina, que conciben el desarrollo no como acumulación material, sino como equilibrio armónico entre personas, comunidades y naturaleza (Gudynas, 2016).

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





La cuarta dimensión se centra en la cultura y la educación. Francisco (2015) subraya que la crisis ecológica no podrá resolverse únicamente con cambios técnicos o políticos, sino que requiere una transformación cultural profunda. Esto implica revisar valores, hábitos de consumo, estilos de vida y concepciones del progreso. La educación ambiental, el diálogo intercultural y la formación en ciudadanía ecológica son pilares fundamentales de esta tarea (Latourelle, 2018). En este sentido, la ecología integral apuesta por un cambio de mentalidad que parta de la conciencia de interdependencia. La educación, tanto formal como comunitaria, tiene la responsabilidad de formar sujetos capaces de integrar la ética del cuidado en sus decisiones cotidianas, desde el manejo de residuos hasta la participación política (Jonas, 1995).

Finalmente, la dimensión espiritual constituye un aporte original de *Laudato Si'*. El Papa Francisco invita a una “conversión ecológica” que permita vivir la relación con la creación desde la gratitud, la contemplación y la solidaridad. Este llamado trasciende la pertenencia confesional, pues se orienta a una espiritualidad ecológica abierta al diálogo interreligioso y al encuentro con diversas tradiciones de sabiduría (Boff, 2017). La espiritualidad ecológica no es evasión, sino motor de compromiso. Al reconocer la creación como don y herencia común, los individuos se sienten llamados a asumir una responsabilidad activa frente a su cuidado. Esta dimensión espiritual complementa las demás, recordando que el cambio no se limita a estructuras externas, sino que requiere también una

El ecologismo político, planteado por Giulio Girardi, junto con la ecología integral, formulada por el magisterio de Francisco y varios autores actuales, representan dos enfoques que intentan abordar la crisis socioambiental actual. Ambos modelos coinciden en que es fundamental dejar de lado visiones fragmentadas y tecnológicas, subrayando que la crisis ecológica está estrechamente conectada

con aspectos éticos, sociales, culturales y políticos. No obstante, cada uno proviene de contextos diferentes y presenta énfasis únicos: el primero surge de una crítica profunda al capitalismo y se relaciona con los pueblos indígenas, mientras que el segundo se desarrolla dentro del pensamiento social cristiano, con un enfoque universal y pastoral.

En el planteamiento de Girardi, el ecologismo político se funda en la denuncia del capitalismo como motor principal del ecocidio y del genocidio. Estos procesos, lejos de ser fenómenos aislados, se presentan como dinámicas convergentes que desembocan en lo que el autor denomina ecogenocidio: la devastación simultánea de la naturaleza y la aniquilación de culturas originarias. La ecología integral, por su parte, promueve una ética del cuidado que reconoce la interdependencia de toda forma de vida y la responsabilidad intergeneracional de preservar la Tierra como legado para el futuro (Francisco, 2015; Jonas, 1995). Aunque no formula una crítica explícita al capitalismo como sistema, sí cuestiona la lógica consumista y tecnocrática que sostiene los actuales patrones de desarrollo.

Desde la perspectiva social, ambos enfoques resaltan la conexión íntima entre la justicia social y la justicia ambiental. Girardi define esta relación mediante los conceptos de racismo ambiental y deuda ecológica, indicando cómo las comunidades del Sur global cargan con el peso de la crisis ecológica provocada por las naciones industrializadas. La ecología integral, siguiendo una línea similar, subraya que los grupos más desfavorecidos son quienes padecen con mayor intensidad las repercusiones de la degradación del medio ambiente. Así, ambos modelos coinciden en que asegurar un acceso justo a recursos esenciales como el agua potable, la energía sostenible y un entorno sano es una cuestión ética y política fundamental (Martínez Alier, 2019).





En el ámbito político, se observa una divergencia relevante. Para Girardi, la autodeterminación solidaria de los pueblos constituye un principio ineludible para resistir al ecogenocidio y avanzar hacia un modelo alternativo policéntrico y comunitario. Su propuesta interpela las estructuras globales de dominación y sitúa a los pueblos indígenas y populares como actores centrales de una nueva civilización. En contraste, la ecología integral subraya la necesidad de transformar las estructuras de gobernanza mediante políticas públicas orientadas a la transición energética, la agricultura sostenible y la economía circular, así como mediante acuerdos internacionales jurídicamente vinculantes (Francisco, 2015; Gudynas, 2016). Aunque ambas visiones reconocen la urgencia de cambios estructurales, difieren en su estrategia: la primera adopta un enfoque confrontativo, mientras que la segunda opta por el fortalecimiento de consensos institucionales.

En el plano cultural y espiritual se encuentra un terreno de encuentro significativo. Girardi identifica en las cosmovisiones indígenas un horizonte alternativo que rescata valores como la reciprocidad, la comunidad y la sacralidad de la naturaleza. Francisco, por su parte, propone una conversión cultural y espiritual que conduzca a la sobriedad, la solidaridad y la gratitud ante la creación. Ambos coinciden en que el consumismo, el individualismo y la indiferencia constituyen las raíces culturales de la crisis ecológica, aunque divergen en el lenguaje y en los referentes espirituales empleados: Girardi enfatiza la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, mientras que Francisco se apoya en la tradición judeocristiana y en un horizonte universalista (Boff, 2017).

Las proyecciones de ambos enfoques también revelan matices. Girardi favorece una coalición mundial de los pueblos subyugados que combine la protección de la Tierra con la liberación política y cultural contra el capitalismo (Pérez, 2016). Por otro

lado, la ecología integral extiende su impacto en áreas como la educación, la economía y la colaboración internacional, fomentando modos de vida moderados, la economía circular y la implicación ciudadana en las decisiones medioambientales (Gudynas, 2016; Latouche, 2009). Mientras que el ecologismo político hace hincapié en la resistencia y la creación de alternativas a un sistema capitalista, la ecología integral se define como un enfoque interdisciplinario que puede dialogar con instituciones internacionales y organismos multilaterales (Pérez, 2016).

Un componente adicional que permite generar un contraste es la dimensión epistemológica en ambas propuestas. El ecologismo político de Girardi se basa en una epistemología crítica y contraria a la hegemonía, que está arraigada en la experiencia histórica de las comunidades indígenas y en el pensamiento decolonial. Por otro lado, la ecología integral intenta crear un lenguaje de carácter universal que facilite la conexión entre el conocimiento científico, la tradición teológica y la ética actual en un marco integrador. Esta distinción manifiesta la tensión entre visiones localizadas, que enfatizan las voces de los pueblos que están en desventaja, y enfoques de carácter universal, que aspiran a influir en la política y la cultura global desde una base común.

En conclusión, se puede decir que el ecologismo político y la ecología integral son métodos que se complementan en lugar de ser adversos. El primero proporciona una crítica profunda al sistema económico y valora las visiones del mundo indígenas como una opción civilizatoria, mientras que el segundo presenta un marco regulador y pastoral que puede influir en las discusiones institucionales y en las políticas públicas a nivel global. Su unión se fundamenta en la creencia de que la crisis ambiental está ligada a la crisis social y cultural, y que solo a través de una transformación completa en lo ético, lo político y lo espiritual se podrá asegurar la sostenibilidad de la vida en la Tierra.



Conclusiones

La comparación entre el ecologismo político de Girardi y la ecología integral presentada en *Laudato Si'* lleva a la conclusión de que ambos enfoques ofrecen respuestas críticas y complementarias a la crisis medioambiental y social actual. Ambos coinciden en que los desafíos ecológicos son de naturaleza estructural más que técnica, y que para poder solucionarlos es necesaria una transformación significativa de los actuales modelos económicos, políticos y culturales.

Desde un punto de vista ético, las dos posturas enfatizan la responsabilidad hacia las futuras generaciones y la urgencia de promover una ética del cuidado. Mientras que Girardi (1994) critica el ecogenocidio como consecuencia de la depredación propia del capitalismo, Francisco (2015) recalca que la Tierra es un patrimonio que debe ser legado en condiciones apropiadas para habitar. En ambos enfoques, la ética se entiende como un compromiso hacia la vida y la dignidad de las generaciones presentes y venideras.

Las conclusiones sociales de ambos enfoques son similares. El ecologismo político y la ecología integral destacan que la injusticia ambiental está profundamente relacionada con la injusticia social. La crisis ecológica impacta más severamente en los grupos más desfavorecidos, como comunidades rurales, pueblos originarios y personas en el Sur global (Martínez Alier, 2019). Esta observación fortalece la noción de que proteger la naturaleza es fundamental para la protección de los derechos humanos.

En el ámbito político, las perspectivas varían en sus métodos, aunque coinciden en la necesidad urgente de transformaciones estructurales. Girardi sugiere que la autogestión colaborativa de las comunidades es el camino para enfrentar el ecogenocidio, mientras que Francisco destaca la importancia de reforzar la gobernanza mundial a través de compromisos



internacionales obligatorios y políticas públicas centradas en el bienestar colectivo (Gudynas, 2016). Ambos están de acuerdo en que las soluciones temporales o voluntaristas no son apropiadas dadas las dimensiones de la crisis.

El ámbito cultural y espiritual representa otro aspecto clave de unión. Girardi enfatiza la importancia de las visiones del mundo de los pueblos originarios, quienes ven a la naturaleza como un todo sagrado y vivo. Por su parte, la ecología integral fomenta una transformación ecológica que cambie las percepciones culturales de consumismo y apatía. Ambas perspectivas señalan que no son suficientes las regulaciones o el avance tecnológico; se necesita una transformación civilizacional que restablezca una conexión armónica entre el ser humano y el entorno natural (Boff, 2017).

La educación se configura como un eje transversal en este horizonte de transformación. A través de la pedagogía crítica y de la educación ecológica basada en *Laudato Si'*, se impulsa la creación de individuos reflexivos, responsables y solidarios, que puedan integrar conocimientos científicos, éticos y espirituales. La relación entre generaciones y la comunicación entre perspectivas indígenas y saberes académicos son condiciones esenciales para desarrollar una conciencia ecológica completa.

En lo que respecta a la proyección, la ecología integral y el ecologismo político se alinean para presentar visiones diferentes al modelo de crecimiento sin fin. Mientras Girardi pone énfasis en formar alianzas internacionales entre las comunidades para combatir el extractivismo, Francisco sugiere un enfoque que une ciencia, política y espiritualidad dentro de un esfuerzo global por la sostenibilidad. Ambas visiones ofrecen elementos clave para avanzar hacia sociedades que sean más equitativas, solidarias y responsables con el medio ambiente.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



En resumen, la ecología integral y el ecologismo político coinciden en su análisis de la crisis actual y en su llamada a un cambio profundo, aunque varían en sus orígenes y métodos. Esta complementariedad crea una oportunidad valiosa para desarrollar un enfoque transformador que una la crítica profunda al capitalismo con el fomento de una ética del cuidado y de una espiritualidad de interconexión. Así, se refuerza la creencia de que cuidar nuestro hogar compartido es una responsabilidad civilizatoria esencial para asegurar un futuro digno y habitable para todas las formas de vida.

Referencias

- Boff, L. (2017). *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Caride, J. A., & Meira, P. A. (1998). Educación ambiental y desarrollo: La sustentabilidad y lo comunitario como alternativas. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 2, 7–30. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2714228.pdf>
- Fernández, B., & Jara, O. (Eds.). (2013). *Giulio Girardi y la refundación de la esperanza*. Consejo de Educación Popular de América Latina (CEAAL). <https://www.amistrada.net/S/S-libr/S-libr-Girardirefund.pdf>
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Girardi, G. (1994). Capitalismo, ecocidio, genocidio: El clamor de los pueblos indígenas. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 41, 669–698. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i41.5208>
- Girardi, G. (1996). *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*. Abya Yala.



Girardi, G. (2004). *Teología de la liberación y refundación de la esperanza*. El Viejo Topo.

Girardi, G. (2014). Pueblos indígenas, ecologismo político y religión. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*. Icaria Editorial/FUHEM.

Gudynas, E. (2014). *Derechos de la naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Red Peruana por una Globalización con Equidad. <https://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasDerechosNaturalezaLima14r.pdf>

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.

Latouche, S. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Icaria Editorial.

Martínez Alier, J. (2021). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Editorial.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., & Behrens, W. W. (1972). *Los límites del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Pérez, B. (2016). Ecología integral. Una lectura de *Laudato si'* desde el capitalismo neoliberal. *Miscelánea Comillas*, 74(145). <https://revistas.comillas.edu/miscelaneacomillas/es/article/view/7671/7492>

Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H. J., Nykvist, B., de Wit, C. A., Hughes, T., van der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P. K., Costanza, R., Svedin, U., ... Foley, J. A. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472–475. <https://doi.org/10.1038/461472a>

Sachs, J. D. (2015). *The age of sustainable development*. Columbia University Press.



Giulio Girardi y la vigencia de un pensamiento para el siglo XXI

Floralba del Rocío Aguilar Gordón

Toda obra dedicada a un pensador alcanza su verdadera plenitud cuando demuestra que sus ideas no pertenecen únicamente al tiempo histórico en que fueron formuladas, sino que conservan la capacidad de interpelar críticamente el presente y de orientar la construcción del futuro. Este libro colectivo confirma que Giulio Girardi no fue únicamente un protagonista de algunos de los grandes debates filosóficos, teológicos y políticos del siglo XX, sino un intelectual cuya obra continúa ofreciendo claves de interpretación para comprender los desafíos contemporáneos.

A lo largo de estas páginas ha emergido una figura profundamente coherente en la diversidad de sus intereses. Desde sus primeros desarrollos filosóficos y teológicos hasta su compromiso con los movimientos sociales, la educación popular, los pueblos indígenas, el sindicalismo, la justicia ecológica y la transformación democrática, Girardi mantuvo una constante intelectual: hacer de la filosofía un ejercicio crítico inseparable de la responsabilidad histórica. Su pensamiento nunca se limitó a describir la realidad; buscó permanentemente transformarla desde una ética de la liberación, el diálogo y la dignidad humana.

La estructura de esta obra permite apreciar esa evolución. La primera sección reconstruye las raíces biográficas e intelectuales que dieron forma a un pensamiento abierto al diálogo entre filosofía y teología. La segunda muestra el tránsito decisivo desde la ontología hacia la filosofía política, evidenciando cómo Girardi comprendió que las



categorías filosóficas adquieren pleno sentido cuando iluminan las condiciones concretas de existencia de los pueblos. La tercera sección revela que dicho desplazamiento intelectual se tradujo en un compromiso efectivo con las comunidades de base, el movimiento sindical y las luchas de los pueblos indígenas latinoamericanos, convirtiendo la reflexión filosófica en praxis emancipadora.

La cuarta sección pone de manifiesto una de las contribuciones más perdurables de Girardi: la educación entendida como proceso de liberación humana. Lejos de concebir la enseñanza como simple transmisión de conocimientos, defendió una pedagogía crítica orientada al desarrollo de sujetos capaces de interpretar su realidad, cuestionar las estructuras de dominación y construir colectivamente alternativas de transformación. En un contexto caracterizado por profundas desigualdades educativas, crisis democráticas y acelerados procesos de digitalización, esta concepción adquiere una renovada actualidad.

Finalmente, el recorrido culmina con la reflexión sobre la ecología política y su convergencia con la ecología integral propuesta por *Laudato si'*. Este diálogo permite comprender que muchas de las preocupaciones de Girardi anticiparon debates que hoy ocupan un lugar central en la filosofía contemporánea: la relación entre justicia social y justicia ambiental, la responsabilidad ética frente al deterioro del planeta y la necesidad de superar modelos de desarrollo sustentados en la explotación ilimitada de la naturaleza y de las personas.

Sin embargo, la vigencia de Giulio Girardi no se limita a los temas abordados en esta obra. Su legado ofrece herramientas para pensar algunos de los problemas más complejos del siglo XXI. Frente a la creciente fragilidad de las democracias, su insistencia en la participación de la ciudadanía y en la construcción de comunidades solidarias continúa siendo una referencia

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





imprescindible. Ante la expansión de nuevas formas de exclusión económica, cultural y tecnológica, su defensa de los sectores históricamente marginados conserva plena fuerza ética y política.

Asimismo, el desarrollo acelerado de la inteligencia artificial, la automatización de las decisiones y la creciente influencia de los algoritmos en la vida social plantean interrogantes que Girardi probablemente habría abordado desde una perspectiva profundamente humanista. Su pensamiento invita a recordar que ninguna innovación tecnológica puede considerarse auténtico progreso si no fortalece la dignidad humana, amplía las posibilidades de participación democrática y contribuye al bien común. La cuestión central ya no consiste únicamente en preguntarse qué tecnologías somos capaces de desarrollar, sino qué tipo de humanidad deseamos construir mediante ellas.

En el ámbito educativo, su propuesta dialoga de manera fecunda con los actuales debates sobre pensamiento crítico, ciudadanía digital, aprendizaje permanente, educación intercultural y formación ética. En tiempos marcados por la sobreabundancia de información y la polarización ideológica, Girardi continúa recordándonos que educar significa formar personas capaces de discernir, dialogar, comprometerse con la verdad y actuar responsablemente en la transformación de la sociedad.

Su pensamiento también adquiere una renovada relevancia frente a la consolidación de una ciudadanía planetaria. Las crisis climáticas, las migraciones, las desigualdades globales y los conflictos interculturales evidencian que los grandes problemas contemporáneos trascienden las fronteras nacionales. La filosofía de Girardi, profundamente arraigada en el diálogo entre culturas, religiones y movimientos sociales, constituye una invitación permanente a construir formas de convivencia basadas en la solidaridad, la justicia y el reconocimiento recíproco.

Quizá una de las mayores enseñanzas que deja esta obra consiste en comprender que Giulio Girardi nunca aceptó las fronteras como límites definitivos del pensamiento. Fue filósofo y teólogo; creyente y crítico; intelectual y militante; educador y activista; europeo profundamente comprometido con América Latina; hombre de Iglesia y, al mismo tiempo, interlocutor permanente del pensamiento marxista; defensor del diálogo entre culturas, religiones y movimientos emancipadores. Esa condición de hombre de frontera no representó una posición intermedia ni una búsqueda de conciliaciones superficiales, sino una forma de habitar creativamente los espacios donde nacen las preguntas fundamentales de cada época.

Por ello, el calificativo de nómada de la verdad adquiere un profundo significado. Girardi entendió que la verdad no constituye un territorio conquistado definitivamente, sino un horizonte que exige apertura intelectual, disposición al diálogo, autocrítica permanente y compromiso con la realidad histórica. Su itinerario filosófico demuestra que la fidelidad a la verdad implica también la capacidad de revisar las propias convicciones cuando las transformaciones del mundo así lo demandan.

Este libro no pretende clausurar el estudio del pensamiento de Giulio Girardi; por el contrario, aspira a abrir nuevas líneas de investigación. Quedan aún múltiples ámbitos por explorar: su contribución a la filosofía política contemporánea, su recepción en distintos contextos culturales, su influencia en la pedagogía crítica latinoamericana, su pensamiento ecológico, sus aportes al diálogo intercultural e interreligioso y la posible proyección de sus categorías filosóficas hacia los desafíos éticos de la revolución digital y de la inteligencia artificial.

En definitiva, las contribuciones reunidas en este volumen muestran que Giulio Girardi sigue siendo un interlocutor privilegiado para quienes buscan

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



comprender las relaciones entre filosofía, teología, política, educación y emancipación humana. Su legado permanece abierto porque las preguntas que formuló continúan siendo, en gran medida, las nuestras. En una época caracterizada por profundas incertidumbres, su pensamiento invita a mantener viva la esperanza crítica, a fortalecer el diálogo entre saberes y a asumir que la búsqueda de la verdad solo adquiere pleno sentido cuando se pone al servicio de la dignidad de las personas, de la justicia social y del cuidado de la casa común.





E-mail: joseluis.guzon@salesianos.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1526-5058>

Es salesiano y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, así como Doctor en Teología Dogmática por la Facultad de Teología del Norte de España. Además, ha cursado estudios de posgrado en Cinematografía y Gestión Ambiental. Ha sido director del Instituto Superior de Filosofía “San Juan Bosco” de Burgos, del Instituto de Pensamiento Iberoamericano y del Instituto de la Familia de la Universidad Pontificia de Salamanca. Asimismo, ha dirigido diversas revistas especializadas, entre las que destacan Pensar y Educar, Familia y Educación y Futuro. Su principal línea de investigación se centra en el estudio del tiempo en la filosofía y la teología, aunque también ha abordado numerosos temas relacionados con la educación. En la actualidad, ejerce como profesor titular en el Centro Universitario de Estudios Superiores Don Bosco, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, y en el Instituto San Pío X del Centro Universitario La Salle de Madrid, vinculado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde 2023 desempeña, además, el cargo de delegado episcopal de Enseñanza de la Archidiócesis de Madrid.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Floralba del Rocío Aguilar-Gordón



E-mail: faguilar@ups.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9886-6878>

Docente con dedicación a tiempo completo en la Universidad Politécnica Salesiana, donde se desempeña como coordinadora e investigadora del Grupo de Investigación de Filosofía de la Educación (GIFE) y como editora jefa de la revista indexada Sophia: Colección de Filosofía de la Educación. Es investigadora agregada 2, categorizada y acreditada por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) de la República del Ecuador, y consta en el Registro Nacional de Investigadores con el N.º REG-INV-18-02436, con acreditación vigente hasta 2028. Asimismo, es miembro del Comité Consultivo de SciELO Ecuador.

Cuenta con una sólida formación académica y amplia experiencia en docencia e investigación. Es doctora en Filosofía, doctora en Educación y doctora en Docencia e Investigación; además, posee estudios posdoctorales en Investigación Cualitativa y en Ciencias. Es magíster en Nuevas Tecnologías Aplicadas a la Educación, magíster en Educación a Distancia y magíster en Educación Superior. Complementa su formación con estudios como Experta en Analítica del Conocimiento, Especialista en Planificación Curricular y Organización de Sistemas de Educación a Distancia, Diplomada en e-Learning y varios Diplomados superiores en temáticas afines a su formación profesional.

Sus principales líneas de investigación se centran en la Filosofía de la Educación, Didáctica de la Filosofía, Pensamiento Crítico, Teoría Educativa, Corrientes Pedagógicas Contemporáneas, Epistemología, Filosofía de la Tecnología y Filosofía de la Ciencia. Su producción científica registra más de 2.250 citas en Google Académico, con un índice h de 19 y un índice i10 de 30.



Jésus Saez-Cruz



E-mail: jesus.saez@salesianos.es

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0076-5720>

Religioso salesiano desde 1964 y fue ordenado presbítero en 1973. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, bachiller en Teología por la Facultad de Teología San Esteban de Salamanca y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, donde obtuvo este grado en 1992 con la tesis titulada La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en Xavier Zubiri. Ha dedicado su trayectoria académica principalmente a la enseñanza de la filosofía en la Congregación Salesiana. Desarrolló su labor docente como profesor en el Instituto de Filosofía San Juan Bosco, afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca, y en la Facultad de Teología del Norte de España, con sede en Burgos. Entre sus principales publicaciones destacan Sobre el problema de la realidad (2013) y Sobre el problema de la realidad divina. Una aproximación filosófica al misterio de Dios (2023), publicada por la Universidad Pontificia de Salamanca. Asimismo, es autor de numerosos artículos científicos publicados en revistas especializadas de filosofía.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Joaquin Egozcue-Alonso



E-mail: joaquin.egozcue@salesianos.es

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4484-3071>

Realizó su formación inicial en el Estudio Salesiano de Las Salinas y en el Pontificio Ateneo Salesiano de Roma, sede Castro Pretorio. Posteriormente, obtuvo la Licenciatura en Filosofía y Letras tras convalidar sus estudios en la Universidad de Valladolid y en la Universidad Complutense de Madrid, donde más tarde alcanzó el grado de Doctor en Filosofía. Asimismo, cursó estudios de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, institución en la que obtuvo la Licenciatura en Teología. Ha desarrollado una amplia trayectoria docente en el ámbito de la filosofía, desempeñándose como profesor en el Estudio de Filosofía de Medina del Campo, el Instituto Superior de Filosofía de Burgos y, más recientemente, en el Seminario Diocesano de la Archidiócesis de Oviedo. Sus investigaciones académicas se han centrado en la filosofía y la teología. Su trabajo de licenciatura en Filosofía abordó la relación entre Dios y el valor en la ética material de Max Scheler; su investigación de licenciatura en Teología analizó el alcance del término «misión» en los escritos de san Juan; y su tesis doctoral estuvo dedicada al pensamiento de Gumersindo Laverde Ruiz, bajo el título *La armonía, ideal y objetivo en el pensamiento de Gumersindo Laverde Ruiz (1835–1890)*. Además, es autor de diversos artículos publicados en revistas especializadas.



Mario Boero-Vargas



E-mail: moreubovar@yahoo.es

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9841-6025>

Cursó estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Católica de Chile. Es Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Comillas, España, y realizó estancias de investigación con el apoyo de la institución ecuménica alemana Diakonisches Werk, en Stuttgart. Su producción académica se ha centrado en la teología, la historia del cristianismo, la memoria histórica, la religión y la filosofía, con especial atención a la teología de la liberación y al pensamiento cristiano latinoamericano. Entre sus principales obras destacan *El último escrito de Joan Alsina. Un testimonio cristiano de liberación* (1988), *Recuerdos pendientes. Teología, sociedad y fe en la memoria cristiana de Chile* (2008), *La herencia de un testimonio. Pasado histórico y memoria narrativa sobre el “caso” del General Augusto Lutz* (2014), *Islamismo fundamentalista y New Age Occidental* (2021), *Teologías contextuales. Teología de la Liberación y Teología de la Prosperidad* (2022), como coeditor junto con José Luis Guzmán, y *El cuaderno anual. Caminar y pensar* (2024). Asimismo, es autor de numerosos artículos científicos sobre teología, marxismo y pensamiento religioso, entre ellos diversos estudios dedicados a la obra de Giulio Girardi. En la actualidad es miembro activo y colaborador de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



José Eduardo Paucar-Paucar



E-mail: jpaucar@ups.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3614-0334>

Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y Magíster en Ciencias de la Educación, con mención en Gestión Educativa, por la Universidad Politécnica Salesiana. Desde 2018 se desempeña como docente de esta institución. Es miembro del Grupo de Investigación en Teología Kerigma y profesor de Salesianidad, además de integrar el Equipo Inspectorial de Docentes de Salesianidad. Actualmente, coordina el Proyecto LALA–Consejería Académica y la Pastoral del Campus Girón de la sede Quito de la Universidad Politécnica Salesiana. Asimismo, posee formación como coach en Psicología Individual, obtenida en la Academia X+1 de Alemania y en la Universidad Don Bosco de El Salvador. Su actividad profesional incluye la facilitación y capacitación de procesos formativos dirigidos a educadores de las Instituciones Educativas Salesianas del Ecuador.



José Javier Fernández-Pereira



E-mail: jferpereira2@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3281-7771>

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, donde fue alumno del profesor Giulio Girardi, y Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, con una tesis dedicada a la filosofía de la acción de Maurice Blondel. Asimismo, ha realizado cursos de especialización y estancias de investigación en la Universidad de Santiago de Compostela y en la Université Catholique de Louvain. Ha desarrollado su trayectoria profesional principalmente en la enseñanza secundaria, ámbito para el que ha publicado diversos textos de Filosofía, Ética y Ciencia, Tecnología y Sociedad. Además, es autor de artículos científicos publicados en revistas especializadas, entre ellas Cuadernos Salmantinos de Filosofía y Azafea, y ha colaborado con el Seminario de Filosofía y Literatura en el Mundo Hispánico de la Universidad de Salamanca. En la actualidad participa como colaborador en publicaciones promovidas por diversos colectivos de carácter sociopolítico.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Luis Rodolfo López-Morocho



E-mail: luisr.lopezm@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1598-4236>

Candidato a Doctor en Ciencias de la Educación y de la Enseñanza por la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica. Posee una Maestría de Investigación en Filosofía y Pensamiento Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, una Maestría de Investigación en Educación por la Universidad Andina Simón Bolívar y es Licenciado en Filosofía y Pedagogía por la Universidad Politécnica Salesiana. Es miembro del Grupo de Investigación de Filosofía de la Educación (GIFE) de la Universidad Politécnica Salesiana y forma parte del equipo editorial de las revistas Saberes Andantes y Revista Andina de Educación. Ha desarrollado actividades docentes como profesor invitado en la Universidad Politécnica Salesiana, la Universidad Internacional del Ecuador, la Universidad Técnica Particular de Loja y la Universidad Andina Simón Bolívar. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía de la educación, el pensamiento social y la investigación educativa.



Johan Manuel Méndez-Reyes



E-mail: jmendezr@ups.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9349-223X>

Doctor en Ciencias Filosóficas y Doctor en Educación. Asimismo, posee el grado de Magíster en Filosofía, es Licenciado en Filosofía, Diplomado en Docencia para la Educación Superior y ha realizado estudios de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Posdoctorado en Educación Latinoamericana. Actualmente se desempeña como docente titular de la Universidad Politécnica Salesiana y coordina el Grupo de Investigación ATARAXIA. A lo largo de su trayectoria académica y de gestión universitaria ha ocupado importantes responsabilidades, entre ellas las de Vicerrector Académico de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Director del Centro de Estudios Filosóficos y Editor de la Revista de Filosofía de la Universidad del Zulia, Director del Museo Histórico Rafael Urdaneta y Jefe del Departamento de Filosofía Latinoamericana de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia. Ha participado como conferencista y ponente en numerosos eventos científicos nacionales e internacionales celebrados en España, México, Brasil, Colombia, Perú, Cuba, Ecuador y Venezuela. Es autor de más de un centenar de artículos publicados en revistas científicas indexadas, tanto regionales como de alto impacto, así como de más de veinte libros editados por reconocidas editoriales de Colombia, México, Cuba, España, Ecuador y Venezuela.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad



Christian Jaramillo-Baquerizo



E-mail: christian.jaramillo@uasb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8081-1318>

Licenciado en Ciencias de la Educación y Magíster en Teología por la Seton Hall University, Estados Unidos, y Doctor en Ciencias de la Educación por Ghent University, Bélgica. Actualmente se desempeña como docente investigador del Área de Educación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, donde, además, desde 2025, ejerce como director del Doctorado en Educación. Ha desarrollado una destacada trayectoria académica e investigadora en los campos de la educación superior, el desarrollo profesional docente, la formación del profesorado, la evaluación educativa y las políticas educativas. Realiza investigación posdoctoral en el Departamento de Estudios Educativos de Ghent University. Es Editor Asociado de la Revista Andina de Educación y autor de numerosos artículos científicos, capítulos de libro y contribuciones en congresos internacionales publicados en revistas y editoriales de reconocido prestigio. Sus investigaciones se centran en el desarrollo profesional del profesorado universitario, la innovación educativa, la toma de decisiones basada en datos, la motivación docente y la mejora de la calidad de la educación superior.



Jorge Antonio Balladares-Burgos



E-mail: jaballadares@puce.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7033-1970>

Doctor en Formación del Profesorado y Tecnologías de la Información y la Comunicación en Educación por la Universidad de Extremadura, España, donde recibió el Premio Extraordinario de Doctorado correspondiente al curso 2016–2017. Además, es Magíster en Tecnologías Aplicadas a la Gestión y Práctica Docente y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Es Licenciado en Filosofía y Profesor de Enseñanza Media y Especial en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Realizó sus estudios post-doctorales en European Scientific Institute –ESI y la Universidad de La Laguna, España. Actualmente es docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y director del Área Académica Nacional de modalidad en línea “PUCE Virtual”. Asimismo, se desempeña como profesor invitado de la Universidad de Extremadura. Forma parte del Consejo Científico de la revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación de la Universidad Politécnica Salesiana y colabora como autor en las revistas Nuevo Pensamiento, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, y RELATEC, de España. Sus principales líneas de investigación abarcan la educación digital, el diseño pedagógico de la educación virtual, la formación del profesorado, las tecnologías de la información y la comunicación aplicadas a la educación, la educación en línea, híbrida y móvil, la investigación basada en el diseño, la innovación educativa, las políticas públicas de educación, la etnofilosofía, la ética digital, la inclusión educativa digital y el humanismo digital.

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar,
hombre de frontera y nómada de la verdad





✦✦ Conocimiento que transforma sociedades
✦✦ Tú inspírate, nosotros publicamos

Giulio Girardi como filósofo-teólogo conciliar, hombre de frontera y nómada de la verdad ofrece una interpretación integral de uno de los pensadores más originales, críticos y comprometidos del cristianismo contemporáneo. Más que una reconstrucción biográfica o una recopilación de estudios especializados, este libro propone una lectura sistemática de la unidad filosófica que articula el legado intelectual de Giulio Girardi y de la vigencia de su pensamiento para comprender los grandes desafíos éticos, políticos, educativos, culturales y ecológicos del siglo XXI. Desde una perspectiva interdisciplinaria, los diferentes capítulos analizan la evolución de su itinerario intelectual, desde sus fundamentos filosóficos y teológicos hasta su compromiso con la filosofía política, el diálogo entre cristianismo y marxismo, las comunidades eclesiales de base, el movimiento sindical, los pueblos indígenas latinoamericanos, la educación popular, la interculturalidad y la ecología integral. El conjunto de las contribuciones pone de manifiesto que, detrás de la diversidad temática de su obra, permanece una profunda coherencia sustentada en una convicción fundamental: la búsqueda de la verdad solo alcanza su pleno significado cuando se pone al servicio de la dignidad humana, la justicia social, la libertad y la emancipación de los pueblos. En un contexto marcado por la crisis de las democracias, las desigualdades globales, el desarrollo de la inteligencia artificial, las transformaciones culturales y el deterioro ambiental, este libro constituye una invitación a redescubrir a un autor cuya obra continúa desafiando nuestras certezas y demuestra que la filosofía alcanza su mayor fecundidad cuando se convierte en conciencia crítica de la historia, horizonte de esperanza y compromiso permanente con la libertad, la justicia y el cuidado de la casa común.

SOPHIA
EDITIONS 

ISBN: 978-1-968794-51-4



9 781968 794514 >