

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Y HUMANIDADES

Título

La pedagogía de la libertad en el pensamiento de Luigi Giussani

TESIS

Para optar el grado académico de

MAGISTER EN FILOSOFÍA

Autora

Navarro Linares, Janina del Rocio

Asesor

Dr. Paolo Musso

Lima – Perú

2018

Al P. Paolo, en el cielo,

y a Gian Carlo, en la tierra.

Sus compañías me motivaron a tomar en serio

el valor de la libertad humana.

AGRADECIMIENTOS

El momento de los agradecimientos siempre es nostálgico y conmovedor, porque significa la remembranza de mirar el camino realizado. Cada una de estas personas son la razón de ser de mi tesis, a todos ellas les estoy eternamente agradecida, porque me hicieron constatar, una vez más, que toda sincera investigación no se hace sola; siempre es un trabajo que amerita una justa orientación, guía y experiencia de otros. Estoy en eterna deuda.

En primer lugar, quiero agradecer a mi asesor, el Dr. Paolo Musso: doctor, gracias por apostar, hasta el cansancio, por este trabajo mío, por creer seriamente en mi propuesta. Su insistencia, orientación, el hecho de detectar cada intuición mía y convertirlo en referente ha sido determinante. Gracias por mantenerme firme en el punto esencial y retornarme al camino cada vez que me veía descarrilar. Su experiencia y sabiduría como investigador ha sido muy importante, por lo que todo esto no se hubiera logrado sin su entera disposición y extraordinaria paciencia.

Quisiera también dar gracias a Giuliana Contini, por ser mi referente más cercano: por usted conocí *auténticamente* a Giussani y el desafío de una sincera propuesta educativa. Cada detalle suyo me animó a tomar en serio este trabajo, sobre todo a nivel personal. Su testimonio y enseñanzas me ayudaron a comprender el carácter fundamental del encuentro, que se ha convertido en mí un eje primordial.

Agradezco, también, a Francesco Bertoldi, quién me ayudó a comprender las bases históricas del pensamiento de don Giussani. Del mismo modo, a quienes fueron mis profesores y amigos de CL en Perú e Italia, por mostrarme que el camino de la fe implica un camino razonable de verificación continua. En este contexto, es imposible no dejar de pensar en el Dr. Andrés Aziani, y al P. Paolo Bargigia, ambos en el cielo, quienes con afecto me han desafiado a asumir esta verificación en los años más decisivos. Por otro lado, y de manera muy especial, un reconocido agradecimiento a la Mg. Guisella Azcona: gracias amiga por el tiempo que invertiste en leer una y otra vez cada “versión última”,

hasta el último día. Tus innumerables consejos metodológicos, contagiosos ánimos y meticulosidad académica han hecho que todo esto sea posible.

Además, es necesario agradecer a aquellos que me mostraron el lado incondicional de la amistad: Patricia Vilcapuma, David Lagos, Wilmer Atachahua. Cada consejo, corrección y distracción sana han sido muy importantes para mí, porque me ayudaron a considerar muchos aspectos que no lo hubiera reconocido por mi cuenta. Asimismo, a mis amigos sacerdotes, en especial al P. Juan Antonio Nureña y P. Raúl Luna, por sus orientaciones bibliográficas y temáticas. A mis demás amigos y colegas de la universidad: sus amables consejos y ánimos me fueron valiosos.

A mi amada familia: gracias por estar siempre conmigo, por ser mi refugio y motivación. Soy lo que soy gracias a ustedes.

Finalmente, Gian, muchas gracias por todo este tiempo que me has acompañado, por soportar con heroicidad mis crisis, por tu incondicional cariño y por ser el impulsor de este alocado camino.

RESUMEN

A lo largo de la historia del pensamiento se ha ido identificando la naturaleza, posibilidad y valor de la libertad humana, naturaleza que ha modificado también la mirada del hombre frente a su destino. La pedagogía de la libertad en Luigi Giussani parte desde una verificación no solo racional, sino también existencial de la naturaleza humana, por lo que ha ayudado a reconocer un camino de constatación de una auténtica libertad.

Nuestra investigación abarcará una revisión descriptiva de su pensamiento a partir de una selección de un corpus bibliográfico, donde se demostrará la importancia de su pedagogía para exponer la naturaleza de la libertad humana. Asimismo, describiremos cómo nace en nuestro autor esta exigencia, ya que, entender el dinamismo de la libertad incluye una dificultad no solo cognoscitiva sino que implica, además, una discusión existencial del ser humano. Finalmente, identificaremos cuáles son los pasos que propone Giussani para explicar el dinamismo de una auténtica libertad: experiencia, dependencia y finalmente la opción; con las cuales nos ayudarán a valorar auténticamente la naturaleza y vértice de la libertad humana, en contraste a la concepción actual de entender la libertad a solo una elección individual basado en una autosuficiencia racional.

ABSTRACT

Throughout the history of thought, it has been identified the nature, possibility and value of human liberty, nature has also modified mankind's perspective towards his destiny. The pedagogy of liberty in Luigi Giussani starts not only from a rational verification but also from a human existential nature, this has helped to recognize a confirmation path of an authentic liberty.

Our research will encompass a descriptive revision of Giussani's thought on the basis of a bibliographic corpus selection. Here, it will be demonstrated the importance of pedagogy which in turn explains the nature of human liberty. In the same way, we will describe how this requirement is generated in our author in order to understand the liberty dynamism. This is important since it causes not only a cognitive difficulty but it furthermore implies an existential discussion of human beings. Finally, we will identify the steps Giussani suggests for the explanation of an authentic liberty dynamism: experience, dependency, and option. These will help us to authentically value the nature and vertex of human liberty, in contrast to the current conception of liberty understood as a unique individual choice based on a rational self-sufficiency.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	ix
Capítulo I: La evolución conceptual de la libertad humana	13
1.1. Planteamiento del problema	13
1.2. Formulación del problema	16
1.2.1. Problema general	
1.2.2. Problemas específicos	
1.3. Justificación del tema de la investigación	16
1.4. Objetivos de la investigación	18
1.4.1. Objetivo general	
1.4.2. Objetivos específicos	
Capítulo II: Metodología de la investigación	19
2.1. Enfoque de la investigación	19
2.2. Alcance de la investigación	19
2.3. Diseño de la investigación	20
2.4. Variables	20
2.4.1. Definición conceptual de las variables	
2.5. Limitaciones	22

Capítulo III: El problema de la libertad humana en la historia de la filosofía

	24
3.1. Edad Antigua	24
3.2. Edad Media	35
3.3. Edad Moderna	42
3.4. Edad Contemporánea	52
3.5. Conclusión	62

Capítulo IV: La pedagogía de la libertad en el pensamiento de Luigi Giussani

	63
4.1. Antecedentes de estudio	63
4.1.1. Estudios sobre Luigi Giussani	63
4.1.2. Biografía de Luigi Giussani	67
4.1.2.1. El contexto cultural	68
4.1.2.2. La Escuela de Venegono	69
4.1.2.3. El sacerdocio	73
4.1.2.4. La labor educativa	74
4.1.2.5. Comunión y Liberación	76
4.1.2.6. Últimos años	77
4.2. La fractura entre razón y fe	77
4.2.1. « ¿Qué cosa es la fe? ¿Qué cosa es la razón?»	77
4.2.2. La razón: ¿habitación o ventana?	78
4.2.3. Razón y verdad: de la inteligencia a la existencia	79
4.3. La dinámica de la libertad	82

4.3.1. Punto de partida: la experiencia	82
4.3.2. Definición de la libertad	85
4.3.2.1 La libertad como dependencia	87
4.3.2.2 La libertad como elección	89
4.3.3. El despertar de la libertad mediante el impacto con la realidad	90
4.3.4. La opción como vértice de la razón y apertura existencial	92
4.3.5. El decaer de la libertad y la dinámica del ídolo	93
4.3.6. La libertad renace en un encuentro	95
4.4. La pedagogía de la libertad	97
4.4.1. Para la libertad, un método	97
4.4.2. La ampliación de la razón	98
4.4.3. Valor de la temporalidad	99
4.4.4. La ayuda de la compañía	101
4.4.5. Vivir intensamente lo real	103
4.4.6. La libertad de Dios	105
Capítulo V: Discusión, conclusiones, recomendaciones	108
5.1. Discusión	108
5.2. Conclusiones	110
5.3. Recomendaciones	112
Referencias bibliográficas	114

INTRODUCCIÓN

Las razones que motivan esta investigación son dos. En primer lugar, existe una razón de orden metodológico: identificar el auténtico dinamismo de la libertad implica una educación de la inteligencia y voluntad hacia el reconocimiento de los deseos fundamentales de lo humano y lo que deriva de ello. En segundo lugar, está la razón de orden existencial: una adecuada educación para la libertad permite que uno valore todos los factores de la dimensión humana para responder ante los significados más decisivos de la vida. En consonancia con ello, se presenta, a continuación, la estructura de esta investigación.

En el *primer capítulo* se presenta el planteamiento del problema, a través de un breve resumen del marco conceptual en que se inserta el pensamiento de Giussani. Asimismo, se proponen tres preguntas de investigación, cuya formulación será desarrollada en profundidad en el tercer capítulo. Estas tres interrogantes fundamentales son las que siguen:

- 1) ¿De qué modo la pedagogía de la libertad de Luigi Giussani ayuda a redescubrir el concepto cristiano de libertad humana en la actualidad?
- 2) ¿Cómo ha nacido en Luigi Giussani la necesidad de redescubrir el concepto cristiano de la libertad humana?
- 3) ¿Cuáles son los pasos de la pedagogía de la libertad humana en el pensamiento de Luigi Giussani?

Además, se presenta la justificación del tema de la investigación. En ella, se muestra la originalidad y el interés del pensamiento de Giussani. Por último, se definen los objetivos de este estudio en conformidad con las interrogantes que se han planteado anteriormente.

En el *segundo capítulo*, se presenta la metodología empleada en la presente investigación, cuyo enfoque es cualitativo y cuyo alcance es descriptivo, mientras que el diseño corresponde a la teoría fundamentada. Luego, se definen las siguientes variables: (a)

pedagogía de la libertad (independiente) y (b) el pensamiento de Luigi Giussani (dependiente). Posterior a ello, se discuten las limitaciones y las dificultades que se han encontrado.

En el *tercer capítulo* se hace un recorrido histórico con el fin de mostrar cómo ha cambiado a lo largo de los siglos el concepto de libertad en el ámbito de la civilización occidental. Se empieza con la Grecia antigua, en la cual, después de una primera fase en que la libertad es sustancialmente negada porque el hombre está completamente sometido a la voluntad de los dioses y del Hado, con la llegada de Sócrates, Platón y Aristóteles, se empieza a investigar la dimensión interna de la libertad. Sin embargo, muy pronto el enfoque se mueve hacia una visión de la libertad entendida esencialmente en términos políticos.

Con el fin del sistema basado en la *polis* y el inicio de la dominación de los grandes imperios, antes el macedonio y después el romano, el enfoque se mueve hacia la dimensión interior. A esto, se suma el advenimiento del cristianismo, que por un lado refuerza dicha tendencia; mientras que, por otro lado, le añade una dimensión metafísica y religiosa antes desconocida, de la cual nace una nueva concepción: la libertad como adhesión a la Verdad. No obstante, derivan también nuevos problemas, sobre todo dos: (a) la relación entre la libertad humana y la libertad divina (la “gracia”), y (b) la relación entre la libertad como elección y la libertad como adhesión; que terminan favoreciendo, en general, los segundos términos de dichas relaciones, con el riesgo de sacrificar excesivamente los primeros.

Más adelante, en el Renacimiento, hay una reacción por rescatar el valor de la libertad humana, entendida, en esencia, como libertad de elección, pero que finaliza con convertirse en la afirmación de la autonomía del hombre con respecto a Dios. A esta tendencia, el pensamiento católico reacciona básicamente de dos modos: (a) como modernismo, al intentar amoldarse el cristianismo a las nuevas ideas, acabando de hecho por vaciarlo, y (b) como *neotomismo*, intentando presentar de una forma más clara y convincente las ideas de la tradición cristiana; pero olvidando que el hombre no es puro intelecto, ya que para obtener su adhesión no es suficiente una demostración. Es impecable esta propuesta; no obstante, abstracta.

En el *cuarto capítulo*, se discuten los antecedentes de estudio acerca del pensamiento de Giussani, aunque no se ha encontrado ninguno que tenga como enfoque específico el tema de la libertad. Luego, se presenta de forma sintética la biografía de Giussani, resaltando sobre todo aquellos aspectos que permiten entender mejor su pensamiento, como sus maestros y sus estudios. También, se reseña su experiencia como educador de escuela y, sucesivamente, en el ámbito del movimiento de Comunión y Liberación que él ha fundado.

Más adelante, se pasa a exponer el pensamiento de Giussani. Así, se empieza por su refutación al racionalismo, en la que se muestra cómo del problema de la razón se pasa al problema de la libertad y cómo Giussani la entiende: reconoce que la libertad es el reconocimiento, a partir de la experiencia, de la radical dependencia del hombre hacia el Misterio. Este reconocimiento exige una personal elección que nuestro autor lo desarrolla en el concepto de *opción*.

Posterior a ello, se discute la necesidad del encuentro con Cristo para que la dinámica de la libertad humana pueda desarrollarse según su auténtica naturaleza y en toda su amplitud, sin ser obstaculizada por las consecuencias del pecado original, aunque eso no acontezca automáticamente; de lo cual deriva la necesidad de una pedagogía de la libertad, que evidentemente necesita un método adecuado. El método que Giussani propone se basa, en primer lugar, en una educación en un correcto uso de la razón; luego, en la valoración crítica de la tradición y la ayuda de la compañía; finalmente, en un compromiso personal con la realidad que debe crecer, tanto cuantitativamente como cualitativamente, en la medida en que el joven crece y se vuelve hombre. Este aspecto implica la aceptación por parte del educador del riesgo que el educando pueda tomar un camino distinto, lo que solo es posible desde una confianza en el Misterio.

Por último, en el *quinto capítulo*, se presenta la discusión de los resultados de la investigación, que sustancialmente han confirmado los objetivos iniciales, y han abierto nuevas e interesantes perspectivas. Es así que se ha descubierto que la relación de Giussani con el pensamiento de santo Tomás es más profunda de lo que se había pensado y, en particular, su manera de valorar las instancias típicas del existencialismo en relación con el valor de la libertad y la experiencia, que pueden ser vistas como la explicitación de unas potencialidades del pensamiento originario del propio santo Tomás que antes de Giussani

nadie había captado. Profundizar en este tema podría abrir una nueva y fecunda línea de investigación, que permitiría ver en una nueva luz muchos temas y problemas clásicos de la filosofía y la teología.

CAPÍTULO I

LA EVOLUCIÓN CONCEPTUAL DE LA LIBERTAD HUMANA

1.1. Planteamiento del problema

El tema de la libertad humana y su fundamento ha estado presente desde los inicios del pensamiento humano y ha ido evolucionando a lo largo de los siglos. Cada época de la historia se ha destacado por su intento de encontrar dicho fundamento hasta interrogarse con respecto a su posibilidad ontológica.

En la Grecia antigua, el concepto de la libertad tuvo distintos matices, aunque se pueda decir que, en general, hay una supremacía del valor de la razón. Sócrates, por ejemplo, definió la libertad como capacidad de autodominio de los instintos. Platón, a partir del mito de Er, afirmó que el hombre es libre de escoger cómo vivir moralmente, según la virtud o según el vicio; pero enfatizando la noción del conocimiento de lo bueno y de lo malo en tanto factor decisivo para la libertad humana. Sin embargo, posteriormente, lo abocó también al nivel social y político (Jaeger 2001).

El gran giro conceptual sobre la libertad lo dio Aristóteles, que enfatizó el término griego *Eleutheria* (*Ελευθερία*: ‘libertad para actuar’) esencialmente en el campo socio-político, considerando que solo Dios es el único que puede ser plenamente libre. Luego, con los Epicúreos y los Estoicos, surgió la necesidad de defender el derecho de la libertad del saber tanto para el esclavo como para el soberano. El hombre es estructuralmente libre: ningún hombre es esclavo por naturaleza, mas debe rechazar sus pasiones y aceptar la pura racionalidad. Los nuevos conceptos de nobleza, libertad y esclavitud quedaron vinculados con la sabiduría y la ignorancia: el sabio es el verdaderamente libre y el necio es el verdaderamente esclavo; ya que, como lo dijo Epicteto, la libertad coincide con el someterse al querer de Dios, que permite no depender de las vicisitudes políticas y

sociales, pero que obviamente solo se puede hacer si se conoce cuál es dicho querer (Flórez Restrepo 2007).

Lo mismo hará Plotino con el concepto panteísta del absoluto como Uno (que en su filosofía coincide con el Bien), en donde la libertad del ser humano es una parte alejada del Uno y la libertad del alma es tender hacia Ello. En síntesis, en el pensamiento griego, ser verdaderamente hombre depende solo de la razón y no de la libertad. Además, la libertad plena es una mera consecuencia del correcto ejercicio de la razón. Sin embargo, ya desde Sócrates se vislumbraba que no bastaba el conocimiento racional para ejercer bien la libertad, aunque una conciencia clara de eso solo llegó con el cristianismo (Reale y Antiseri 1995).

Será en la Edad Media, con el cristianismo convertido en la religión de una entera civilización, que se empiece a inspirar la construcción de una cosmovisión completa. Incluso, se profundiza el concepto de libertad, orientándose hacia una visión claramente metafísica. Se ahonda, igualmente, en la condición racional de los hombres como creaturas y se condensa la concepción de la libertad como don de Dios. Filósofos como san Agustín, Boecio, san Anselmo o santo Tomás de Aquino expusieron, cada uno en su tiempo sobre la relación entre libertad, gracia y voluntad así como la relación entre la libertad humana y la divina. Sin embargo, con Duns Escoto y, sobre todo, con Ockham empieza un nuevo replanteamiento del tema de la libertad humana en donde se empezó a concebir la noción moderna de la libertad del individuo, de su autonomía frente a lo civil y eclesiástico, que conducen a una primera intuición de la separación entre razón y fe, y también a un cambio de concepción de la libertad humana.

La formulación más clara y contundente del ideal moderno de una completa autonomía se da durante el siglo XVII por Descartes, quien llegó hasta el punto de pretender que la razón sea independiente no solo de toda tradición, sino de la misma experiencia sensible. Además, dicha tendencia no abarcará únicamente el ámbito de la filosofía, sino también en la cultura. Un claro ejemplo fue el arte y la literatura del Siglo de Oro español, cuyas obras de Calderón de la Barca y Cervantes, entre otros, relataron la crisis del anhelo de la libertad frente al determinismo, como lucha ante la tiranía o como la autoafirmación del hombre frente a lo trascendente (Capelleti 1986).

Bajo otros aspectos, la libertad se irá convirtiendo en autoafirmación del individuo ante toda imposición social y de su independencia de la voluntad divina, Los cambios culturales y teológicos complementaron las nuevas formas de concepción de la libertad política y también influenciaron a una nueva concepción antropológica, ejemplo de ello es el cambio de la concepción de ‘libertad como’ al concepto de ‘libertad para’. Se va perfilando ya no la relación con lo trascendente de manera concreta y filial, como se veía en la Edad Media, sino hacia la reafirmación de la autonomía del hombre y de su condición social como factor de cambio. La condición social y civil en relación al poder y, sobre todo, la libertad de pensamiento como exigencia última del hombre que desencadenará, posteriormente, en el declive de la importancia de la visión religiosa del hombre.

Finalmente, desde la Ilustración en adelante, se ha reconducido el debate respecto a la necesidad o libertad de los seres humanos. Hegel por ejemplo, en su *Enciclopedia Filosófica*, publicada en 1830, indicó que desde la época ilustrada se hace un mayor énfasis en la libertad del pensamiento, donde solo allí radica su valor universal desde lo subjetivo. Desde entonces, esta concepción ha influenciado en varios ámbitos de pensamiento. En primer lugar, los avances de la ciencia de los dos últimos siglos han favorecido la difusión de una mentalidad que pretende que el hombre pueda tomar el control sobre toda la realidad material, creando en ella una ilusión peligrosa.

En segundo lugar, las revoluciones sociales del siglo XX, con respecto al reconocimiento del derecho de los hombres, han ido incrementando, con sus pros y contras, las concepciones de la libertad humana en el sentido de su realización inmediata. En una época en donde los ideales han ido supeditándose ante el poder del más fuerte, la concepción de la libertad también se ha ido manipulando hasta provocar una sensación de desánimo y desasosiego. Algunos filósofos contemporáneos como Merleau Ponty o Heidegger justifican la libertad como un ideal solo alcanzable en el aquí y ahora y ya no como una tensión hacia un infinito. El hombre se inventa a sí mismo a cada instante, crea sus propios valores, tiene conciencia de su existir como pura contingencia, indeterminación absoluta, proyecto siempre inconcluso y constantemente con posibilidades de decidir (Bello 2008).

Por último, todo este clima cultural repercutirá, además, en una fractura entre razón y fe que marcará también en el pensamiento cristiano de las primeras décadas del siglo

XX. Dentro de este contexto, un sacerdote joven, llamado Luigi Giussani, tomó conciencia de la urgencia de redescubrir el fundamento razonable de la fe; por lo que consideró necesario una reestructuración de mentalidad con respecto a la libertad. El hombre es, ante todo, razón y libertad, pero estas capacidades innatas están discutidas bajo un clima cultural predominantemente racionalista: por esto, es necesario volver a redescubrir ciertos conceptos fundamentales, como el de la libertad, que será objeto de esta investigación. Si el hombre no redescubre el concepto de libertad como adhesión al ser, no podrá juzgar su experiencia ni tampoco su significado. Es en este particular problema que recorrerá este estudio.

1.2. Formulación del problema

1.2.1. Problema general

¿De qué modo la pedagogía de la libertad de Luigi Giussani ayuda a redescubrir el concepto cristiano de libertad humana en la actualidad?

1.2.2. Problemas específicos

¿Cómo ha nacido en Luigi Giussani la necesidad de redescubrir el concepto cristiano de la libertad humana?

¿Cuáles son los pasos de la pedagogía de la libertad humana en el pensamiento de Luigi Giussani?

1.3. Justificación del tema de la investigación

La originalidad de Luigi Giussani para explicar el concepto de la libertad humana parte desde una urgencia de explicar la razonabilidad de la fe más que crear un nuevo concepto de libertad. El autor se apoya en el concepto cristiano de la libertad humana como proveniente de Dios. Su aporte radica más en su diagnóstico de cómo el pensamiento moderno ha ido cambiando los grandes aspectos de la naturaleza humana (razón, libertad, cultura, conciencia), influenciado por ciertas concepciones filosóficas de tendencia

racionalista y positivista. A partir de dicha influencia, la modernidad ha construido un concepto de la libertad en función a la utilidad humana (*libertad de*) como reflejo de esta carencia de relación con lo absoluto.

A diferencia de otros críticos de la modernidad —por ejemplo los exponentes del movimiento neotomista o el propio Augusto Del Noce—¹ que ponen mayor énfasis en el aspecto teórico, Giussani considera que el problema básico del hombre moderno deriva de una debilitación de la fe. Por tal motivo, es, primero, existencial más que doctrinal; debido a que nace de la incapacidad de percibir la relevancia de la fe para la vida, cuya consecuencia será la ruptura de la dependencia de Dios (y no la causa del problema); ya que una dependencia percibida como innecesaria no tardará mucho tiempo para ser percibida también como opresiva. En cambio, la visión cristiana del mundo, así como su método educativo, pretende fundamentar la libertad humana como capacidad de Dios, basándose en la experiencia antropológica religiosa que posee todo hombre.

Esta pretensión exige una revisión existencial de la experiencia humana, un reconocimiento de su auténtica condición y también la opción del hombre de aceptar o no tal condición. A partir de esta lógica, lleva, al final, a reconocer que el vértice de la razón es la necesidad de la revelación a partir de un encuentro existencial. Dicho encuentro es lo que permite la libertad del hombre, lo que hace posible la opción en favor de la adhesión a la dependencia originaria. Si este encuentro no acontece, la Verdad religiosa nunca llegará a ser —para el hombre real, de carne y hueso— una verdad existencial; es decir, una verdad capaz de mover su libertad, de la cual deriva esta actitud de autosuficiencia (“querer cambiar las cosas a mi modo, con mis fuerzas”), que nace últimamente de la sospecha de que la realidad ya no sea positiva y que, por lo tanto, el hombre tiene que protegerse de ella. En cambio, si el encuentro acontece, la realidad se convierte en lo que guía hacia el Destino; hasta el punto que Giussani llega a repetir insistentemente en sus discursos que «la manera en que tratamos la realidad *es* la manera en que tratamos a Cristo».²

¹ Aunque hay algunas ligeras diferencias de pensamiento, el encuentro entre él y Giussani se vuelve muy fecundo.

² No se ha encontrado una referencia en los textos escritos, pero es una frase muy recurrente en el carisma del movimiento de Comunión y Liberación.

Es por ello que la pedagogía de la libertad humana en el pensamiento de Luigi Giussani ayuda a redescubrir, en la actualidad, el concepto cristiano de libertad humana, como dependencia de Dios y como adhesión al ser, a partir de tres pasos fundamentales: (a) la experiencia, (b) la dependencia y (c) la opción. La necesidad de reconducir el concepto de libertad ha nacido a partir de un contexto histórico y social en la que se concibe la libertad como ejecución autosuficiente del conocimiento de lo bueno. Al mismo tiempo, Giussani vuelve a recordar que la libertad humana consiste en la capacidad de satisfacción plena del hombre, que no solo sugiere en la ejecución de las acciones en base a un conocimiento de lo bueno y lo malo, sino también como adhesión originaria al ser.

Todo el método pedagógico de Giussani apunta hacia una revalorización y fortalecimiento de la libertad, mirada desde la concepción cristiana o de cualquiera que toma en serio las exigencias fundamentales del corazón humano. Con ello, se puede decir que estos tres pasos son fundamentales; sin embargo, esta dinámica se da de tal modo que el hombre reconoce que la verdadera libertad nace desde una opción de reconocer esta dependencia original nacida a partir de un encuentro.

1.4. Objetivos de la investigación

1.4.1. Objetivo general

Demostrar que la pedagogía de la libertad de Luigi Giussani ayuda a redescubrir en la actualidad el concepto cristiano de libertad humana.

1.4.2. Objetivos específicos

Describir cómo ha nacido en Luigi Giussani la necesidad de redescubrir el concepto cristiano de la libertad humana.

Identificar cuáles son los pasos de la pedagogía de la libertad humana en el pensamiento de Luigi Giussani.

CAPÍTULO II

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. Enfoque de la investigación

El enfoque de investigación de la presente tesis es cualitativo. La relevancia de este enfoque se debe a que “los estudios cualitativos pueden desarrollar preguntas e hipótesis antes, durante o después de la recolección y el análisis de los datos” (Hernández Sampieri *et al.* 40). Asimismo, esta aproximación permite realizar investigaciones sobre temas que necesitan de una interpretación particular sobre el objeto de estudio. Cada modelo teórico responde a una concepción particular, de la cual será necesario justificar con criterios razonables.

Del mismo modo, dicho planteamiento permite comprender los fenómenos de investigación de manera dinámica, heterogénea y progresiva, puesto que la recolección de los datos no se da de manera lineal, lo que conduce a la ventaja de profundizar en el entendimiento de las interioridades de los fenómenos. Finalmente, el enfoque cualitativo no exige una comprobación de las hipótesis en el proceso de la interpretación, ya que solo su propósito es describir o explicar el fenómeno estudiado (Del Cid *et al.* 180).

2.2. Alcance de la investigación

El alcance de esta investigación es descriptivo. Se ha escogido esta modalidad porque “con los estudios descriptivos se pretenden medir o recoger información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren. Son útiles para mostrar con precisión los ángulos o dimensiones de un fenómeno” (Hernández Sampieri *et al.* 92). De esta forma, la aproximación metodológica de este alcance no busca

explorar o estructurar una teoría, sino analizar el tema de la libertad desde el enfoque de un autor específico. En función a ello, será necesario describir de manera detallada las variables y las perspectivas que ayuden a comprender esta investigación.

Teniendo en cuenta este alcance, lo que se quiere lograr con este estudio es una aproximación a la dinámica metodológica que sugiere Luigi Giussani para comprender el factor de la libertad humana, concebida como capacidad de infinito. Además, se busca que, a partir de dicha metodología, se pueda afirmar razonablemente el factor religioso del hombre. Esta metodología ayuda a comprender que la libertad humana sugiere un camino de juicio a partir de una apertura de la razón hacia la realidad.

2.3. Diseño de la investigación

El diseño de la presente investigación corresponde a la teoría fundamentada. Se ha escogido este diseño porque permite explicar un proceso o fenómeno que ayude a responder al planteamiento de investigación (Hernández Sampieri *et al.* 473). Este diseño, a diferencia de otros, permite que el trabajo de investigación sea desarrollado y profundizado en el camino del trabajo a partir de la información que se va recopilando.

2.4. Variables

2.4.1. Definición conceptual de las variables

1) Pedagogía de la libertad (independiente)

Para Luigi Giussani, la educación abierta a la realidad ayuda a tomar conciencia del hombre en su exigencia originaria, por lo cual se considera fundamental como variable de investigación. Educar en una atención y una aceptación que se caractericen por una sensibilidad hacia la totalidad de la realidad es una pedagogía que tiende a abrir puertas a la inteligencia frente a su exigencia de conocimiento. Por consiguiente, una educación de

la libertad para que esté atenta (es decir, se abra conscientemente a la totalidad de los factores en juego) y para que sepa aceptar (en otras palabras, abrace con franqueza lo que se presenta delante de nuestros ojos) es la cuestión fundamental para poder seguir en la vida un camino humano (Giussani, *El sentido religioso* 182).

A partir de ello, el autor considera que es necesaria y urgente una educación abierta a la libertad humana, como factor de auténtica personalidad, considerando la totalidad de la condición humana; inclusive del riesgo de la elección. El método pedagógico de la libertad consiste en guiar al hombre a encontrarse de manera personal y autónoma con toda la realidad que le circunda. Justamente, el riesgo de confrontarse genera en el individuo un modo de relacionarse con todas las cosas; es así cómo su libertad *se hace* y su amor a ella se convierte en una directriz que debe tener presente. Una educación que acepte, con vigilancia, el riesgo de la libertad de la persona es fuente real de fidelidad y de devoción consciente a la hipótesis propuesta a ella y a quien la propone (Giussani, *Educación es un riesgo* 94-96).

Finalmente, la importancia de reconocer un camino metodológico de la libertad corresponde a un afecto sincero por responder razonablemente el destino del hombre. Así lo considera Giussani: “La educación en la libertad es una educación para tener una actitud positiva ante la realidad, para crecer en la capacidad de tener certeza” (Giussani, *El sentido religioso* 185).

2) *El pensamiento de Luigi Giussani (dependiente)*

Un autor que ha trabajado sobre el pensamiento de Luigi Giussani es Angelo Scola, quien destaca en nuestro autor un *pensamiento original*, en donde se pone de relieve su capacidad de mostrar, de un modo articulado, la experiencia elemental de lo humano, tal y como la ha recibido Giussani en el surco de la *traditio catholica*. Este es, probablemente, el genio del educador que se expresa a través de un estudio filosófico-teológico notable. En este sentido, el pensamiento de Giussani, según Scola, presenta dos rasgos peculiares:

En primer lugar, no se puede considerar como una desembocadura en la que han confluído varios ríos, sino que es, como decíamos, *originario*. Hay que considerarlo, por tanto, en su origen y por sí mismo. Incluso los pensadores y las corrientes que han influido en su formación, analizados por sí mismos y en su confluír articulado, no explican la “forma” (*Gestalt*) del pensamiento de Giussani. Me permito, en este sentido, proponer la lectura de la obra de Giussani desde la óptica de lo que Balthasar llamaba un “estilo” de pensamiento.

El segundo rasgo del pensamiento de Giussani que atestigua a favor de su naturaleza original nos viene del hecho de que sin atravesar directamente la interminable biografía filosófica o teológica moderna y contemporánea... el itinerario de nuestro autor llega de hecho no sólo a tematizar los más importantes contenidos teóricos del debate contemporáneo, sino que lo hace sin sacrificar nada a la crítica, manifestando un apasionado deseo de alcanzar la *res* misma. (Scola 44-46)

Por tanto, la consideración de un pensamiento original coincide con un estilo de pensamiento auténticamente cristiano y abierto a la libertad humana a partir de la experiencia, de la cultura y del encuentro del sujeto en medio de la realidad. Esto corresponde a la preocupación educativa de Giussani por dos aspectos importantes. Uno es la razonabilidad de la fe y el otro, la de juzgar adecuadamente la experiencia personal desde la acción.

2.5. Limitaciones

En primer lugar, una de las limitaciones presentadas consiste en las constantes modificaciones de los formatos de esquemas de tesis propuestos por la EPG. La versión definitiva se presentó en el 2016.

En segundo lugar, encontrar investigaciones sobre la libertad humana desde el enfoque que trata esta investigación fue dificultoso; sobre todo en las investigaciones nacionales, que han sido prácticamente nulas. Solo se han encontrado tesis sobre la libertad desde el aspecto jurídico, político o medios de comunicación.

Por último, se encontró la información para profundizar la segunda variable; sin embargo, la condición de ser adquirida de manera física no ha sido posible porque solo se puede conseguir en Italia debido al idioma original. En todo caso, se ha logrado revisarlas

desde la actualización de los archivos digitales de Luigi Giussani, publicados en su página oficial desde el 2017.

CAPÍTULO III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD HUMANA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tratar el tema de la libertad humana ha sido una constante desde los orígenes del pensamiento humano y su evolución ha sido vislumbrada con el pasar de los siglos. En occidente empezó desde su inexistencia, a partir de la concepción de un determinismo divino hasta su posibilidad y viabilidad, gracias a la separación conceptual entre *libre albedrío* y *voluntad*. Cada época retomaba muchos cuestionamientos que iban desde su posibilidad de existencia hasta sus alcances y vínculos con la razón, el conocimiento, la responsabilidad, la verdad, etc. A partir de ello, se realizará un breve recorrido histórico de los temas principales, intentando, sobre todo, resaltar cuáles son los más característicos de cada época, quedando claro que solo se podrán brindar unos ejemplos muy esquemáticos y precisos para no opacar el tema principal.

3.1. Edad Antigua

“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles... cumpliase la voluntad de Zeus”, recita Homero en el Canto I de la *Ilíada*, dejando en claro que la voluntad de los dioses era superior a la de los “mortales” y, por ende, su libertad no existía; pues estaba sometida a sus designios. Homero retrata, de este modo, el pensamiento dominante de su época. Desde el punto de vista de la historia personal, igual que en casi todas las sociedades del momento, en Grecia, se creía en el *Destino*, entendido en un sentido determinista; ya sea como algo derivado del capricho de los dioses (tal como se presenta, por ejemplo, en las vicisitudes que padece Ulises en su accidentado regreso a Ítaca), ya fuese cósmico (como en el caso de Edipo) en cuanto determinado por el Hado (*Ανάγκη*), una ley inexorable e impersonal que no por nada era la única divinidad que no tenía nombre ni

cara.³ Con ello, se observa que si los dioses no eran realmente libres, menos lo son los seres humanos. Estos, más agentes y protagonistas de sus acciones, aparecían como víctimas de la diosa Fortuna (*Tύχη*); aunque, por otro lado, su actuar aparentemente casual e irracional no fuese otra cosa que la cara visible de la *Necesidad* escondida, tanto que Sófocles en el *Ájax* habla de la *ἀναγκαίαις τύχης*,⁴ algo así como “la fortuna necesaria” o “la suerte inevitable”. Se trata de una expresión solo aparentemente paradójica, pues en esa ya se adelanta todo el debate moderno sobre *Azar* y *Necesidad*.

Es por eso que Werner Jaeger en su famoso libro *Paideia. Los ideales de la cultura griega* afirma que el desarrollo de la idea de *Tyché* entre los griegos sigue los mismos pasos que el desarrollo del problema de la libertad humana: el esfuerzo por la independencia (126). Sin embargo, la reflexión acerca del tema siguió dos caminos distintos. El primero fue el de los poetas, especialmente los trágicos que básicamente aceptaban, aunque a veces cuestionándolas, las ideas de la religión tradicional. El segundo fue el de los filósofos, que, en cambio, las criticaron radicalmente llegando a conclusiones muy distintas.

Por otro lado, en poetas como Arquíloco (680-645 a. C.), se reconoce que el hombre es íntimamente libre en una forma de vida elegida y determinada por sí mismo a través de una justa elección de vida (Jaeger 118), que no le tiene miedo al chocar con la opinión de los demás, con una matiz muy individualista y casi anarquista que rechazaba del ideal homérico y aristocrático de la *kalokaghatia* (*καλοκάγαθία*: ‘unidad de belleza y bondad’), cuyo máximo cantor, en cambio, fue sin duda Píndaro (517-438 a. C.). Sin embargo, la libertad humana y la profundidad religiosa del poeta se ofrecen en todo su

³ En la mitología griega, el Hado es representado por las tres Moiras. Cloto (Κλωθώ, ‘la hilandera’) era quien hilaba la hebra de vida ayudada de una rueca y un huso. Láquesis (Λάχεσις, ‘la que echa a suertes’) se encargaba de medir con su vara la longitud del hilo de la vida. Átropos (Ἄτροπος, ‘la inexorable’ o ‘la inevitable’; literalmente ‘la que no gira’) cortaba el hilo de la vida y elegía el modo en que moría cada hombre: ella seccionaba la hebra con sus “detestables tijeras” cuando llegaba su hora. Sin embargo, las Moiras *no son* el Hado mismo, sino solo sus servidores; aunque con ellas no podía siquiera Zeus en persona. Dicha concepción fue muy común en el mundo antiguo, ya que las Moiras se encuentran también en la mitología romana (con el nombre de Parcas) y nórdica (con el nombre de Nornas), donde tienen la misma relación con Júpiter, Odín y los otros dioses. Ellos, exactamente como sus correspondientes griegos, deben conformarse a sus decretos, que al final son los decretos del Hado mismo.

⁴ *Τῆς ἀναγκαίαις τύχης / οὐκ ἔστιν οὐδὲν μείζον ἀνθρώποις κακόν* (‘Para los hombres no existe ningún mal peor que la suerte inevitable’ (Sófocles v. 485).

esplendor allí donde cae sobre las altas virtudes de los hombres la sombra de las miserias enviadas por los dioses: quien vive y actúa debe sufrir (Jaeger 2001).

No obstante, Esquilo (525-456 a. C.) es considerado el verdadero padre de la tragedia griega, ya que fue el primero en usar más de un actor a la vez y redujo el papel del coro, permitiendo con ello desarrollar diálogos y no solo monólogos, como solía hacerse. Fue también el primero en preguntarse de dónde viene el mal a los hombres y su respuesta marcó un alejamiento de la hipótesis tradicional, según la cual se debía a una suerte de “envidia de los dioses” (*φθόρος θεῶν*), debido a la arrogancia (*ὑβρις*) de los que querían parecerse demasiado a ellos, como sucedió en el caso de Prometeo,⁵ castigado por Zeus por robarle el fuego y llevarlo a los seres humanos. Al contrario, para Esquilo, los dioses siempre son justos y cuando castigan a alguien siempre es por una culpa suya o de sus antepasados; así que todo sufrimiento tiene un valor pedagógico. Los hombres, por más que lo intenten, no pueden hacer nada para cambiar su suerte, que depende enteramente de las divinidades.

Más adelante, en el tiempo de Sófocles (496-406 a. C.) surgió por primera vez el problema de la formación consciente del hombre. Se desarrolla una conciencia de lo que es adecuado y justo para el hombre, que en el más alto dominio de la expresión y en la plenitud de la medida se revela como una nueva e íntima libertad (Jaeger 254-55); aunque, al final, sus personajes siempre resulten vencidos en la lucha en contra del *Destino*. Este aparece siempre duro, incomprensible y, sobre todo, inquebrantable.

Para el tiempo de Eurípides (485-406 a. C.), se reflejan varios cambios. Con el crecimiento de la libertad individual, política y espiritual se hace más perceptible el carácter problemático de la sociedad humana (Jaeger 313), cuyo reflejo se ve en sus tragedias, donde hay mayor realismo y atención por la complejidad de la personalidad humana. Además, el insaciable afán de felicidad y el apasionado sentimiento de la justicia en los personajes de Eurípides no hallan satisfacción en este mundo. Este proceso de evolución conduce a la paradoja de que el hombre, en el instante mismo en que lleva a lo

⁵ La figura de Prometeo siempre fue muy controversial y tuvo distintas interpretaciones. En la modernidad prevaleció la imagen del héroe de la libertad humana. Sin embargo, según Friedrich Georg Jünger, Prometeo se figura como un hombre que desea abarcarlo todo, quiere ser libre de todo servicio y dependencia, el cual no incluye la plena libertad, que reside en la construcción de algo nuevo y positivo. (Jünger 33-34).

más alto su aspiración a la libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de la misma: “Ningún mortal es libre: o es esclavo del dinero o de su destino, o la masa que gobierna el estado o las limitaciones de la ley, le impiden vivir de acuerdo con su albedrío” (Eurípides v. 84).

Sin embargo, a diferencia de Esquilo y Sófocles, los dioses pueden mostrar piedad y cambiar el destino de sus desventurados héroes, pero esto solo depende de ellos. Todo es mostrado a través del artificio del *Deus ex machina*, por medio del cual el actor que representaba al Dios en cuestión bajaba literalmente del cielo, de manera inesperada, para subrayar su absoluto poderío, aunque en este caso benigno, sobre las cosas humanas. En algunos dramas de Eurípides, incluso, aparece explícitamente *Tyché* como la fuerza que rige todas las cosas humanas y hace del hombre su juguete, el cual es el complemento necesario de la falta de libertad y la debilidad del hombre (Jaeger 321).

Los estudios de los filósofos Giovanni Reale y Dario Antiseri confirman que para entender la filosofía de un pueblo o civilización es imprescindible referirse, en primer lugar, al arte; en segundo lugar, a la religión y, finalmente, a las condiciones sociopolíticas de dicho pueblo. A menudo, las condiciones socioeconómicas y políticas condicionan el surgimiento de determinadas ideas. En el caso de los griegos, crearon las primeras formas de libertad institucionalizada y de democracia que permitieron el nacimiento de la filosofía, que se alimenta esencialmente de la libertad (Reale y Antiseri 23).

Los griegos no tuvieron libros sagrados, ya que eran considerados como resultado de una revelación divina, así que no poseyeron una dogmática fija e inmodificable. Los poetas, como se ha expuesto, actuaron en calidad de vehículo difusor de sus creencias religiosas. No obstante, la carencia de dogmas y de personas encargadas de custodiarlos les otorgó una amplia libertad al pensamiento filosófico. Atenas fue la ciudad donde floreció la mayor libertad de que hayan disfrutado los griegos; por lo tanto, no es nada casual que la capital de la libertad griega fuera también la capital de la filosofía griega (Reale y Antiseri 24-9).

Por otro lado, las investigaciones del historiador William K. C. Guthrie señalan que los filósofos Presocráticos eran muy libres de prejuicios teológicos. Sin embargo, al principio, el desarrollo de sus reflexiones filosóficas tuvo problemas en enfrentar la

cuestión de la libertad debido esencialmente a una concepción inadecuada del ser humano (40). El primer intento racional de descubrir el fundamento último de la realidad se dio en la Grecia antigua del siglo VII a. C., cuando algunos hombres llamados luego “filósofos” (amantes de la sabiduría) empezaron a plantearse la siguiente pregunta: *¿cuál es el principio de todas las cosas?* Por *principio* ellos no querían decir “lo que está al inicio”, sino *lo que las cosas son realmente* o también, dicho de otra forma, lo que no cambia dentro de lo que cambia. Los primeros filósofos fueron impactados por la imponente evidencia del devenir, es decir, de la continua mutación de todas las cosas; especialmente de su nacer y morir.

Sin embargo, todas estas respuestas tenían la característica común de suponer que hay un único aspecto de la realidad que puede explicar todos los demás aspectos, incluidos los espirituales, que aún no se habían claramente distinguido de los materiales (Musso, “Teorías del todo e inagotabilidad de lo real” 12). Entre ellos, destaca Heráclito, quien, a pesar de dichos problemas, se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad de pensamiento entre los jonios. La doctrina heráclita, pese a que sea muy oscura y fragmentaria, puede ser considerada como la primera antropología filosófica, ya que por primera vez pone en relación el círculo antropológico con el cosmológico y el teológico. No obstante, también la libertad filosófica a que se eleva el pensamiento de Heráclito permanece fiel a la esencia del hombre griego vinculado a la polis, puesto que se siente miembro de una comunidad y sometido a ella (Jaeger 176-78).

No obstante, fue solo con la llegada de Sócrates, Platón y Aristóteles que finalmente se empezó tratar el tema de una forma adecuada, reconociendo por primera vez de una forma clara la naturaleza no material del alma y luego de la libertad. Platón, en particular, gracias a su llamada *segunda navegación* (la superación de la physis por medio del logos), en donde profundizaba las intuiciones de su maestro Sócrates, distinguió primero “dos clases de seres: la visible, la otra invisible” (*Fedón* 79a 11). Esto llevó a un primer descubrimiento de la libertad, solo parcial y que, como se verá, finalizó, paradójicamente, con desplazar el enfoque del discurso acerca de la libertad humana de lo religioso y metafísico —como ya lo habían entendido los poetas y los trágicos— hacia lo político.

Con Sócrates (470-399 a. C.), al amortiguar la diferencia entre libre y esclavo, se apunta a la idea de libertad como una realidad interior universal. Pero, al igual que Heráclito y Platón, tiene una consideración negativa de la libertad individual absoluta, pues destruye los cimientos de la sociedad al arrastrarla a la anarquía. El buen ciudadano debe plegarse a los dictados de la comunidad aunque estos fuesen flagrantemente injustos, tal como se aprecia primero en el *Critón* y luego en el *Fedón*, siendo el primero en decir y demostrar claramente que el alma es una realidad no material, distinta al cuerpo. Es comprensible, pues, que Sócrates haya identificado expresamente la libertad humana con el dominio racional de la animalidad. El autodomínio significa el control de la propia animalidad mediante la propia racionalidad, o, en otras palabras, que el alma se convierta en señor del cuerpo y de los instintos ligados con el cuerpo. El hombre verdaderamente libre es aquel que sabe dominar sus instintos, y el hombre verdaderamente esclavo, aquel que no sabe dominar sus propios instintos y que se convierte en víctima de ellos.

El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad (que no tendrá mucha relevancia en el periodo helenístico, como más adelante se verá). La libertad es, para este postulado, un concepto demasiado multívoco. Puede indicar tanto la independencia del individuo como la de todo el estado o nación. La palabra “libre” (*ἐλεύθερος*) es, en esta época, lo opuesto a la palabra “esclavo” (*δούλος*). No tiene ese sentido universal, indefinible, ético y metafísico del concepto moderno (Jaeger 433).

Es por ello que el concepto griego de la libertad en la época clásica es un concepto positivo del derecho político. Se basa en la premisa de la esclavitud como institución consolidada, más aún, como la base sobre que descansa la libertad de la población ciudadana (Aristóteles, *Política* I, 4-5). La palabra *ελευθέριος*, ‘liberal’, derivada de aquel concepto, designa la actitud propia del ciudadano libre, tanto en el modo de gastar el dinero como en el modo de expresarse o en cuanto al decoro externo de su modo de vivir. Todas ellas son actitudes que no corresponden a un esclavo. Las artes liberales son aquellas que forman parte de la cultura liberal, que es la *paideia* del ciudadano libre, por oposición a la incultura y a la mezquindad del hombre no libre y del esclavo. Es Sócrates quien convierte la libertad en un problema ético, problema que luego las escuelas socráticas desarrollarán con diversa intensidad. A tono con el desarrollo del concepto del

“dominio sobre sí mismo”, expuesto líneas atrás, como el imperio de la razón sobre los instintos, se va formando ahora un nuevo concepto de la libertad interior. Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive esclavo de sus propios apetitos (Jaeger 432-34).

Será precisamente la vicisitud humana de Sócrates, que, como se sabe, terminará siendo condenado a muerte por la civil y democrática Atenas. A partir de ello, su discípulo y amigo Platón (428-347 a. C.) siempre tuvo un fuerte prejuicio en contra del exceso de libertad política. La razón es que, a su opinión, posee una peligrosa tendencia intrínseca a convertirse en demagogia; debido a que ya no se escucha a la voz de la razón, sino a la retórica, como se veía en los sofistas. Por eso, Platón apuesta por la república aristocrática y desconfía de la democracia, régimen que confiere un máximo de libertad: la exaltación extrema de todo estado de cosas, al convertirse en exageración, hace que se convierta en lo contrario, en este caso, la tiranía.

Para Platón, el exceso de libertad es el camino más corto hacia la carencia absoluta de libertad. Además, de acuerdo con la estricta relación que él establece en la *República* entre gobierno exterior (polis) y gobierno interior (alma), la tiranía es el régimen político más peligroso para el destino del alma, ya que el hombre tiránico no conoce la verdadera amistad ni la libertad (Jaeger 744-53). Sin embargo, esto significa que la democracia también es peligrosa: es el régimen que más probabilidad tiene de convertirse en tiranía.

Una vez más en la *República*, con el mito de Er (*República* 614b), Platón lleva a cabo una auténtica revolución de la creencia griega tradicional, según la cual los dioses y la Necesidad serían los encargados de decidir el destino del hombre. Platón afirma que, al contrario, los paradigmas de las vidas se encuentran en el regazo de la Moira Láquesis, hija de la Necesidad; pero que esos paradigmas no son impuestos, sino solo propuestos a las almas. La elección queda atribuida por entero a la libertad de las almas. El hombre no es libre de vivir o no vivir, mas es libre de escoger cómo vivir desde un punto de vista moral; esto es, de vivir según la virtud o según el vicio (Jaeger 154).

En esta investigación, se ha manifestado que la elección depende de la libertad de las almas, pero sería más exacto afirmar que depende del conocimiento o de la ciencia de

la vida buena y de la mala. El intelectualismo ético llega aquí hasta sus últimas consecuencias, tal como lo afirma Platón:

Siempre que uno, cuando llega a esta vida de aquí, se dedique a filosofar de forma saludable y no le toque elegir suerte entre los últimos, existe la posibilidad no solo de ser feliz en esta tierra, sino también de que el viaje desde aquí hasta allá, y el regreso hasta aquí, no se lleve a cabo de modo subterráneo y penoso, sino cómodamente y por el cielo. (Citado en Reale y Antiseri 147)

Por otro lado, en las *Leyes* aconseja dos nociones básicas. Una es la constitución mixta, que junta monarquía y democracia, y la otra, la igualdad proporcional, que más da a quien más merece. Ningún extremo es bueno, sea hacia el poder o hacia la libertad, por lo que Platón recomienda una libertad regulada por la autoridad (Reale y Antiseri 153).

Asimismo, Jaeger explica la evolución del concepto de la opción (*αἴρεσις*). El hecho de que sea entendida al inicio desde la ética como decisión interior, para luego distinguirse del acto político de la opción, y solo después ser abarcado como problema filosófico, aparece en los escritos de Platón. Concluye que tanto en *Protágoras* como en *Gorgias* se trata de la elección de un medio para el logro de un fin (*τέλος*) (Jaeger 776).

Sin embargo, la mayor novedad en el pensamiento griego sobre la libertad la dará Aristóteles (384-322 a. C.), en el cual se hallan tres tipos de libertad: “la libertad socio-política, la libertad de elegir y la libertad trascendente. Sin embargo, solo utiliza el término griego *ἐλευθερία* exclusivamente en el campo socio-político” (Flórez Restrepo 429-45). Pero su tesis se basa en un contenido teológico, ya que Dios es el único que pueda ser plenamente libre por sí mismo; por el contrario, todos los otros seres, incluidos los seres humanos, siempre necesitan apoyarse en los demás. Es precisamente por eso que Aristóteles afirma que el hombre solo puede realizarse en el ámbito de la ciudad, criticando él también, como su maestro Platón, a la democracia como sinónimo de demagogia (Reale y Antiseri 189).

Además, Aristóteles destaca la importancia de la virtud en el ejercicio de la libertad: “Nadie, se dice, hace el mal por mero gusto sabiendo que es el mal, y, por lo tanto, el intemperante incapaz de dominarse, sabiendo que lo que hace es malo, no por eso

se abstiene de hacerlo, y es porque sigue el impulso de su deseo. No obra con una voluntad libre y se ve arrastrado por una necesidad fatal” (I, cap. XI). Por lo tanto, en Grecia, la libertad finalizó con ser entendida en un sentido básicamente jurídico-político, y no como una actividad personal, propia del individuo que decide sobre su destino; sino como la relación de este con su comunidad, la república y sus intereses: es libre quien no es esclavo, por lo que posee una serie de derechos y deberes.

A pesar de ello, el ciudadano solo es libre en tanto la república lo sea. Luego, con la invasión de los macedonios con Alejandro Magno (356-323 a. C.), empieza el periodo helenístico. Los griegos, ante los cambios inevitables, dejan la polis para pasar al ideal del cosmopolitismo; considerando el mundo entero como si fuese una única ciudad, uniendo en esta cosmo-polis no solo a los hombres, sino también a los dioses. De este modo, el hombre griego se vio obligado a buscar una nueva identidad (Reale y Antiseri 204).

Por otro lado, los cínicos, los epicúreos y los estoicos empezaron a relacionar la esclavitud con la ignorancia, de manera que surgió la necesidad de defender el derecho de la libertad del saber tanto para el esclavo como para el soberano. Por ejemplo, Antístenes (445-365 a. C.), el fundador de la escuela cínica y, sobre todo, su discípulo Diógenes (412-323 a. C.) relacionaron la libertad con la capacidad de vivir sin metas, sin comodidades, sin posesiones. Los cínicos insistieron sobre el tema de la libertad, en todos los sentidos, llevando esta actitud hasta el extremo del paroxismo: en la libertad de palabra (*Παρησία*; literalmente ‘el haberlo dicho todo’), llegaron hasta los límites del descaro y de la arrogancia, incluso ante los poderosos; mientras que, en la libertad de acción (*αναίδεια*; literalmente ‘sin vergüenza’), avanzaron hasta extremos licenciosos.

Este desprecio por los placeres resulta esencial para la vida del cínico. Esto se debe a que el placer no solo ablanda el cuerpo y el espíritu. Además, pone en peligro la libertad, convirtiendo al hombre en esclavo, por diversos motivos y de varias maneras, de las cosas y de los hombres que se hallan relacionados con los placeres (Reale y Antiseri 207-8).

Epicuro (342-270 a.C.) también participa de esta concepción a partir de la *teoría del clinamen*, sobre todo por razones éticas. En el sistema del atomismo antiguo, propuesto originariamente por Demócrito, todo sucede por necesidad: el Hado y el Destino son soberanos absolutos. No obstante, en un mundo en el que predomine la necesidad no hay

sitio para la libertad humana y, por lo tanto, tampoco hay lugar para una vida sabia. Esta, para los epicúreos, consiste en gozar de los placeres de la vida; pero siempre de manera moderada y guiada por la razón, disfrutando de lo que la vida ofrece y evitando los deseos exagerados que no se pueden satisfacer y, por ende, solo son causas de sufrimiento e infelicidad. Sin embargo, el clinamen, que se trata de una desviación que ocurre de vez en cuando en el movimiento de los átomos y que no está regida por ninguna ley, no consiste realmente en una libertad; porque toda finalidad y toda inteligencia les son ajenas: es una mera casualidad (Reale y Antiseri 218).

Hay una importante lección que rescatar de esta vicisitud, pues dicha aporía demuestra de la manera más clara que no puede buscarse y hallarse la libertad dentro de la esfera de lo físico y lo material, sino exclusivamente dentro de una esfera superior: la espiritual. Epicuro había creído posible abandonarla sin consecuencias negativas, volviendo así a una concepción presocrática del hombre, para la cual entre cuerpo y alma ya no hay ninguna distinción cualitativa, sino solo cuantitativa. Esto es, en el sentido de que el alma también estaría hecha de átomos, pero más sutiles que los que forman el cuerpo.

Este intento de explicar la libertad en términos materialistas al gusto del azar y de lo fortuito ha sido una tentación permanente en el pensamiento humano, que en tiempos modernos ha renacido sobre todo gracias al descubrimiento del principio de indeterminación de la mecánica cuántica (ver § 3.2.4). Este ha sido ciertamente un gran logro científico, pero desde el punto de vista filosófico no es sustancialmente diferente al clinamen epicúreo. Asimismo, no está en grado de explicar adecuadamente la libertad humana.

Con respecto a la escuela estoica, fundada por Zenón (336-263 a. C.), se puede decir que para ellos la verdadera libertad del sabio consiste en identificar sus propios deseos con los del destino. Se trata de una libertad que reside en la aceptación racional del hado, que a su vez es reconocido como racionalidad (*λόγος*), o, más exactamente, como la suma racionalidad. El destino es el logos, y por eso querer lo que quiere el destino es lo mismo que querer lo que quiere el logos. A partir de ello, los estoicos proclaman que todos los pueblos (y no solo los nobles) son capaces de alcanzar la virtud, puesto que el hombre es estructuralmente libre: “Ningún hombre es esclavo por naturaleza”. Los nuevos

conceptos de nobleza, libertad y esclavitud quedan vinculados con la sabiduría y la ignorancia: el sabio es el verdaderamente libre y el necio es el verdaderamente esclavo (Reale y Antiseri 236).

Más tarde, ya en plena época romana, con Epicteto (50-135 d. C), se refuerza la concepción de la libertad como opción y el poder de nuestra voluntad frente a nuestra naturaleza sensible. Quien elige la vida física, el cuerpo y sus placeres o los bienes materiales, se convierte en esclavo de ellas y pierde su libertad. En cambio, quien rechaza en bloque las cosas que no dependen de nosotros y centra su atención en aquellas que dependen de nosotros, se vuelve auténticamente libre: lleva a cabo actividades que son nuestras, vive la vida que quiere y, por consiguiente, alcanza la satisfacción espiritual, la paz del alma. Al considerar Epicteto que Dios es inteligencia, ciencia, recta razón, hace comprender que el hombre, si obedece al logos, está obedeciendo y cumpliendo la voluntad de Dios (Reale y Antiseri 274-75). Todo lo que Epicteto sostiene acerca del hombre y de su elección fundamental resultaría mucho más correcto desde el punto de vista teórico si estuviese colocado en el seno de una metafísica dualista de tipo platónico, y no en el de la concepción monista-materialista del estoicismo clásico.

Por fin, con Plotino (204-270 d. C) y su concepto del absoluto como Uno, nace una nueva cosmovisión, muy compleja e interesante; también, con respecto al tema de la libertad. Según el griego, el Uno es actividad auto productora, absoluta libertad creadora, causa de sí mismo, “el que trasciende a sí mismo” (Reale y Antiseri 302). Plotino considera que, al igual que la sensación, la memoria, los sentimientos, las pasiones, las voliciones y todo lo que está ligado con estos fenómenos son actividades del alma; por lo que él vuelve a concebirla como espiritual, tal como lo concebía Platón (por ello, su sistema será llamado neoplatónico). La libertad del alma es tender hacia el Bien representado por el Uno, del cual se ha separado por causa de una “caída” originaria, hasta reunirse finalmente a eso (Reale y Antiseri 307). Plotino quiere integrar en su filosofía tanto los aportes de Platón como los de Aristóteles basándose en un concepto tomado por este último, que la libertad requiere de entendimiento como acto. Sin embargo, como subraya Jesús de Garay, él tampoco sale realmente del marco del intelectualismo griego, ya que la libertad va más allá del acto del entendimiento (De Garay 51-76).

En resumen, pese a sus diferentes matices, todas las escuelas helenísticas coinciden en mover de nuevo el enfoque del problema desde lo político hacia lo personal y lo metafísico, y además en decir que la libertad, de una manera u otra, consiste esencialmente en conformarse a un orden superior, que, sea racional o puramente casual, de todos modos no está al alcance del hombre cambiar, sino solo aceptar. En este sentido, hay al menos, en parte, un regreso hacia concepciones presocráticas, pero que nunca fue completo, porque la lección de Sócrates, Platón y Aristóteles se pudo a veces ignorar, mas nunca completamente olvidar. Así pues, las inquietudes que los tres habían despertado en la cultura de su tiempo permanecieron también al interior de los sistemas de la época helenística como semillas, esperando el momento justo para dar sus frutos. Estos llegarán en la Edad Media, cuando dichos sistemas, y en particular el neoplatonismo, se encontrarán con el cristianismo, generando una nueva forma de hacer filosofía.

3.2. Edad Media

El primer intento de construir un sistema completo de filosofía cristiana (pero que de hecho fue más teológico) ha sido Orígenes (184-253 d. C), quien intentó sustentar la existencia y la importancia de la libertad. Él reconoce que Dios creó seres racionales, libres e iguales entre sí, y la naturaleza finita de las criaturas y su libertad dieron origen a una diversidad de comportamientos. Sin embargo, sostiene que también los réprobos del infierno e incluso los demonios mismos siguen teniendo su libre albedrío. De eso deriva que, en principio, ellos también podrían arrepentirse y cambiar su condición, por lo que él propuso la controversial doctrina llamada *apocatástasis* (*ἀποκαταστάσεως*; literalmente ‘restauración en el estado primitivo’), que pretendía explicar que al final de la historia todas las criaturas serían salvadas. Si se lo entiende como una certeza, correspondería ciertamente a ser una herejía, pues le quita toda seriedad al mal y a la misma libertad; sin

embargo, si se es entendido tan solo como una posibilidad, sigue siendo debatida hoy en día bajo la forma del problema del “infierno lleno o vacío”.⁶

Sin embargo, el primer auténtico punto de inflexión se dio con san Agustín (354-430 d. C), quien vivió durante los últimos tiempos del Imperio Romano y murió simbólicamente casi en el mismo momento de su caída final. Como constatan Reale y Antiseri, “con él, la voluntad se impone a la reflexión filosófica, invirtiendo la visión antropológica griega y superando de manera definitiva el antiguo intelectualismo moral, sus supuestos y sus corolarios” (397). Es san Agustín quien ahonda en el tema del libre albedrío definiéndolo como el poder de la voluntad para elegir tanto el bien como el mal, a pesar de que la razón identifique algo como bueno o aquello que no se muestra conforme a la recta razón (II 1).

Por supuesto que esto planteó el problema de si tanto la libertad como la voluntad del hombre son buenas y deseables, o si por el contrario son malas y despreciables; pues es de dichas facultades “que nos viene la facultad de pecar” (San Agustín II 1). La respuesta de Agustín hurga en el origen de tales dones: Dios; ya que, si viene de un Dios bueno, la voluntad humana ha de ser una suerte de reminiscencia de la voluntad de Dios, por el cual se justifica el orden moral de las acciones humanas, tal como lo cita en *Del libre albedrío*:

Si el hombre es en sí un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar del libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no podríamos vivir rectamente. Y que nos ha sido dado para este fin se colige del hecho de castigar Dios a quien usa de él para pecar. (San Agustín II 3)

Así, para san Agustín, la libertad más perfecta es aquella que se usa para adherir al bien como fin supremo: “Solo en la permanencia del bien, teniendo como objetivo a Dios, sumo Bien, puede el hombre ser verdaderamente libre y feliz” (Dolby 66). Sin embargo, esto no es todo, porque desde un punto de vista cristiano el hombre, además de la posibilidad

⁶ Ver, por ejemplo, Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*; vol. 3, cap. *Dante y Péguy*; Von Balthasar, *Sperare per tutti*; Péguy.

natural de elegir el mal en principio, tiene cierta tendencia a elegirlo, de hecho, lo que en principio es innatural. Él se debe a aquel misterioso acontecimiento que se llama pecado original, pero en la situación existencial humana concreta es algo que siempre acompaña al hombre, como una herida abierta que solo puede ser sanada por la gracia de Dios y que no afecta solo a la libertad, sino a la razón misma. Así, le impide reconocer verdades que, en principio, según la naturaleza originaria del ser humano, debería estar en grado de entender.

Será, precisamente, la relación entre libertad y gracia el otro enfoque de la reflexión agustiniana. A propósito de ello, Gilson ha resumido de modo muy elocuente el pensamiento del santo sobre las relaciones entre libertad, voluntad y gracia:

Para hacer el bien... se requieren dos condiciones: un don de Dios, consistente en la gracia, y el libre albedrío. Sin el libre albedrío, no habría ningún problema; sin la gracia, el libre albedrío (después del pecado original) no querría el bien o, si lo quisiese, no podría llevarlo a cabo. La gracia, pues, no tiene el efecto de suprimir la voluntad, sino de convertirla en buena, de mala que había llegado a ser. La libertad consiste, precisamente, en este poder de usar bien el libre albedrío. La posibilidad de hacer el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es la contraseña de la libertad, y hallarse confirmado en la gracia hasta el punto de ya no poder hacer el mal, es el grado supremo de la libertad. El hombre que se encuentra dominado más plenamente por la gracia de Cristo es, pues, el más libre: *libertas vera est Christo servire*. (Gilson 127)

De esta manera, se encuentran todos los términos esenciales del problema; no solo cómo lo plantea san Agustín, sino también en los autores sucesivos. El libre albedrío es la libertad metafísica, o sea, la característica de la voluntad humana (otorgada por Dios mismo) de no ser vinculada por ninguna causa exterior y luego de ser capaz de elegir libremente entre distintas alternativas. Por lo tanto, la libertad de elección es un aspecto esencial e inextirpable de la libertad humana: el haberlo a veces olvidado, o reducirlo a la manera de concebir la política y la sociedad ha sido el gran problema del pensamiento cristiano de la Edad Media en adelante; así como también de gran parte de la modernidad y contemporaneidad.

Sin embargo, la libertad de elección implica inevitablemente la posibilidad de elegir el mal, por lo que no basta por sí sola para garantizar la realización del hombre (y por eso los filósofos medievales la llamaban *libertas minor*). La libertad completa (*libertas maior*) —Gilson la llama simplemente “libertad”— es, pues, la libertad de adhesión al bien. En la situación concreta del hombre en este mundo, marcado por las consecuencias del pecado original, solo se puede alcanzar con la ayuda de la gracia.

Cabe decir que, si por un lado san Agustín ha aclarado varios aspectos de la dinámica de la libertad, por otro lado, su visión ha engendrado también nuevos problemas; ya que, en su afán de subrayar la absoluta gratuidad de la iniciativa de Dios, él muestra cierta tendencia a concebirla como si al final todo dependiese de la gracia. Esto le ha llevado a formular la *teoría de la predestinación*. Según esta teoría, al fin y al cabo, es solo la voluntad soberana e imperscrutable de Dios que últimamente decide quienes serán salvados y quienes condenados, independientemente de sus méritos.

En todo caso, el problema planteado por san Agustín quedará sin una auténtica solución durante siglos. No es casualidad que, durante el siglo XVI, la teoría de la predestinación será retomada por el monje agustiniano Martín Lutero, quien, tras haberla radicalizarla, la pondrá en la base de la Reforma protestante, que llevará al cisma más grave de toda la historia de la Iglesia. Como se explicará, la concepción de la libertad de Giussani tendrá algo importante que decir también al respecto.

Más adelante, con Severino Boecio (476-525 d. C), se plantea el problema de la libertad, sobre todo con respecto al mal, problemática propia de los neoplatónicos. Pero también incluye el concepto de Dios como providencia, e inmediatamente se plantea la interrogante de cómo conciliar este principio con la libertad humana. La respuesta que propone Boecio la presenta en el libro quinto del *De consolazione philosophiae*: el conocimiento divino es conocimiento simultáneo de todos los acontecimientos, de los pasados y también de los futuros.

Si quieres valorar con exactitud la pre-visión con la que reconoce todas las cosas, deberás considerar adecuadamente que no se trata de una presciencia de cosas proyectadas en el futuro, sino del conocimiento de un presente que nunca se acaba. Por eso no se llama pre-videncia, sino providencia... ¿Por qué, pues, pretendes que se conviertan en necesarias las cosas investidas de luz

divina, cuando ni siquiera los hombres transforman en necesarias las cosas que ven? ¿Es que acaso, en realidad, tu mirada añade alguna clase de necesidad a las cosas cuya presencia contemplas?
(Citado en Reale y Antiseri 412)

Boecio soluciona este problema con el concepto de *contingencia*. Es decir, la libertad está presente para la visión humana, aunque los acontecimientos futuros se hallan presentes en Dios. Por tanto, su aporte permite superar el problema planteado por los antiguos.

Otro exponente importante de este recorrido es san Anselmo de Aosta (1033-1109 d. C), hijo predilecto de la familia benedictina, que entendió —quizás mejor que nadie en su tiempo— la necesidad de vivir y de presentar la fe en un contexto nuevo de vida, mejor articulado que antes. Gracias a él nace una teología centrada en la razón, hasta el punto de ser considerado “el primer auténtico escolástico” (Reale y Antiseri 429). Una de sus obras más famosas es el *De libertate arbitrii* (“Sobre la libertad del albedrío”) y también *La coincidencia de la presciencia, la predestinación y la gracia de Dios con la libertad humana*.

A partir de sus reflexiones, manifiesta la importancia de la rectitud tanto en el intelecto como en la voluntad, es decir, comprende la libertad como “capacidad de actuar con rectitud” (Reale y Antiseri 434) que debe buscarse por sí misma, no por otros motivos. Sin ella no se puede obtener los demás valores. Además, Anselmo afirma que la voluntad puede extraviarse; pero, de igual modo, conserva su libertad y mediante la gracia de Dios puede liberarse del pecado y volver a transitar por el camino del bien. Por otro lado, san Anselmo se aleja un poco de san Agustín con respecto a esta relación gracia-libertad: la libertad se identifica con la voluntad. Dios hizo al hombre libre, y, en consecuencia, responsable de sus acciones. Por lo tanto, el hombre, por voluntad, se fideliza a Dios a través de su libertad de adhesión. De aquí surge la necesidad del acuerdo y no de la oposición entre gracia de Dios y libertad humana (Reale y Antiseri 434-5). Esto hace entender que el santo posee una gran confianza en la razón humana, que en su opinión está capacitada para arrojar luz sobre los misterios de la fe cristiana.

Posterior a ello, en el siglo XIII, todos los esfuerzos para crear una nueva forma de filosofía capaz de brindar una interpretación sistemática de la realidad a la luz de la revelación cristiana alcanzan una cumbre con santo Tomás de Aquino (1225-1274 d. C). Él

afirma que el hombre es de naturaleza racional, capaz de conocer: *ratio est potissima hominis natura* (la razón es la parte más potente de la naturaleza humana), y que también posee libre arbitrio. Voluntad e intelecto son para santo Tomás dos facultades complementarias del alma que, al unirse en perfecta armonía, hacen que el hombre sea realmente libre y feliz. La voluntad será siempre superior al intelecto, pues es esta la que toma las decisiones en base a la información que el intelecto le proporciona; así que la decisión correcta estará basada en la información adecuada brindada por el intelecto y una sana voluntad que persiga el fin último, que es la voluntad de Dios: “Así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiere al fin último que es la bienaventuranza” (Santo Tomás de Aquino I c. 82 a.2).

Esto explica la libertad de la criatura racional, que puede no reconocer su dependencia con respecto a Dios, a pesar de que posea una *ley natural* “hay que hacer el bien y evitar el mal” (Reale y Antiseri 492). El mal moral no está causado por el cuerpo: no fue el cuerpo el que hizo pecar al espíritu, sino el espíritu al cuerpo. El mal moral no consiste en un menosprecio a la racionalidad y no puede identificarse simplemente con el error, como creían los filósofos griegos: el mal es una desobediencia a Dios, es un rechazo de la dependencia fundamental con respecto al Creador. La raíz del mal, por ende, reside en la libertad, aunque la libertad en sí misma sea una cosa buena (Reale y Antiseri 496-7).

Para superar la tendencia a usar mal la libertad, como consecuencia del pecado original, se necesita una ayuda directa de Dios, la gracia, que perfecciona la naturaleza humana (y no la elimina), colocándola de nuevo en su estado originario (*gratia non tollit natura, sed perficit*). Ello parece implicar que la gracia solo se propone a la libertad humana, pero no la determina, tal como sugería san Agustín. Sin embargo, este último aspecto queda algo ambiguo; así que, como se expondrá apartados más adelante, la escuela tomista tendrá serios problemas en aclarar satisfactoriamente el tema de la predestinación y, más, de la relación entre libertad divina y libertad humana (ver § 3.3, 3.4).

De igual forma, Duns Escoto (1266-1308 d. C) afirma que tanto el acto de la voluntad como el del intelecto proceden intrínsecamente de sí mismos, a pesar de la interacción entre ellos. Aunque existe esta autonomía en sus campos respectivos, la libertad de la voluntad continúa siendo la suprema perfección del hombre, en la que reside

o recae su humanidad. El mensaje de Escoto se formula así: “Conocer para amar en libertad” (Reale y Antiseri 529).

Por consiguiente, se puede constatar que ya desde los primeros siglos del cristianismo se ha considerado de manera más sólida la conciencia de la libertad interior como facultad innata del hombre, dotándole de autonomía con respecto a la voluntad personal. Algunos plantean que, en los primeros tiempos del cristianismo, se agudizó esa tendencia de entender la libertad como libertad de conciencia y de creencia, emergiendo así la idea de la voluntad del ser humano como causa única de sus propias acciones para defender la autonomía interior frente a las persecuciones romanas y frente a la racionalidad griega (Lozano 2012).

Es verdad que durante la Edad Media la cuestión de la definición de libertad se identificó cada vez más con la definición de libre albedrío, asentado ahora en la voluntad guiada por la razón, iluminada por Dios. La libertad era, por lo tanto, considerada la expresión efectiva del reflejo de Dios en el alma humana, que diferenciaría, ontológicamente, a los seres humanos respecto a los demás seres de la naturaleza. En contraste, la antigua concepción griega, social y política de la libertad había perdido importancia.

No obstante, hay que precisar que el *concepto* de libertad política no existía en el mundo fuera de occidente (salvo los escandinavos). En la Italia medieval, donde se confluía el centro territorial y política de la cristiandad, germinaron las únicas experiencias conocidas de democracia, que se hayan dado entre el fin de la Atenas de Pericles y la fundación de los Estados Unidos de América: vale decir, la experiencia de los Comunes y la de las cuatro Repúblicas Marineras (Génova, Venecia, Pisa y Amalfi). Habría que revisar si solo se trató de una mera coincidencia: la reflexión acerca de la libertad metafísica empezó a engendrar una nueva manera de fundamentar también la libertad política, cuya primera expresión se dio dentro de un contexto cristiano, con la fundación de los Estados Unidos de América por obra de los protestantes ingleses; pese a que, como se apreciará a continuación, había nacido alejándose de la cosmovisión del cristianismo medieval.

De la misma manera, en los primeros tiempos del cristianismo, el nuevo ideal de fraternidad universal había empujado a todos a tratar de una nueva manera a los esclavos (que eran considerados tales por naturaleza, incluso en la libre Atenas de Pericles, que tan libre no era); hasta que en el tiempo se llegó a formalizar esta nueva relación por medio de la ley, con la abolición de la esclavitud como institución. Aquí se aprecia en acción un fenómeno muy importante, que se retomará al final de este discurso con una afirmación de Giussani “las fuerzas que mueven la historia son las mismas que mueven el corazón del hombre” (Rondori, *CL e il '68* 11)

Finalmente, a pesar de la importancia de los logros conseguidos por los medievales, ya en el siglo XIV con Guillermo de Ockham (1285-1347 d. C) se va anunciando un cambio de mentalidad. La acentuación que se concede al individuo en el interior de la orden franciscana, de la Iglesia y de la sociedad civil lleva al nacimiento del derecho subjetivo y, por ende, a la noción moderna de libertad del individuo, de su autonomía, y el nacimiento tanto del derecho civil como del eclesiástico. Estas son las consecuencias finales de la tesis fundamental relativa a la separación entre razón y fe, entre orden espiritual y orden humano y, sobre todo, de la tesis del primado del individuo sobre toda forma de carácter universal (Reale y Antiseri 548), del cual ahora se tratará a continuación.

3.3. Edad Moderna

El Renacimiento aparece como una época en donde se acentúa una reafirmación individual del hombre, manifestada en la concepción de su libertad ya no como un medio, sino como un fin; lo que no se ve únicamente en la filosofía. Giussani mismo ejemplifica en sus obras experiencias tomadas de la política, del arte y de la literatura para comprobar su tesis de que en ese tiempo se produjo el origen del alejamiento entre el hombre y la Iglesia. Dicho desarrollo de su pensamiento se encontrará en su libro *La conciencia religiosa en el hombre moderno*.

Tal como argumenta el filósofo argentino Ángel Cappelletti (1986), la concepción nueva de la libertad humana se manifiesta claramente en la literatura del Siglo de Oro Español (S. XVII). Signos como la crisis del anhelo de la libertad frente al determinismo

(*La vida es sueño*, de Calderón de la Barca), la libertad como raíz de toda realización humana y como lucha ante la tiranía (*Fuente Ovejuna*, de Lope de Vega) o como propia afirmación del hombre trascendente (*El condenado por desconfiado*, de Tirso de Molina) terminan siendo una visión cosmológica del hombre frente a su universo, rompiendo esquemas con la visión social de la época (*El Quijote*, de Miguel de Cervantes)

En base a ello, a partir del Renacimiento y durante toda la Edad Moderna, surge un conjunto de circunstancias de varios tipos que causarán una profunda reformulación de la idea de libertad, básicamente con la intención de valorarla; pero, en algunos casos, llegando paradójicamente a cuestionar incluso su misma existencia. De verdad, se puede decir que la reivindicación de la libertad, en toda forma y a todo nivel, es la esencia de la modernidad, para bien y para mal. Sin embargo, ya desde el principio dicha reivindicación siempre tuvo un fuerte matiz político, aun cuando no se refería directamente a la política; debido a la estrecha relación que entonces existía entre el poder político y el poder cultural y religioso, que era representado por la Iglesia.

En esos tiempos, como la libertad política es esencialmente libertad de elección,⁷ hizo que todo el pensamiento moderno se centrara en este aspecto de la libertad, mientras que la dificultad de conseguirla hizo que asumiera una matiz típicamente moderna por la cual la libertad es esencialmente *libertad de* más que *libertad para*. En el campo social, el problema de la libertad se convierte en la reivindicación de la autoafirmación de sí mismo ante una imposición (sea política, sea también teológica), al buscar la independencia de la voluntad divina aduciendo la libertad de pensamiento. Además, a todo esto, se le sumó la impresión de que muchos pensadores (aunque no todos) tuvieron que liberarse no solo de la forma exterior del viejo orden, sino también sus contenidos, sus ideas y sus valores. Esta situación terminó por empujarlos hacia un cierto tipo de panteísmo o materialismo, sea en el campo filosófico y/o teológico, con la ya mencionada paradójica consecuencia de dicha reivindicación de la libertad, que terminaría con acabar con la libertad misma.

⁷ No por nada esto es también el nombre del proceso a través del cual se otorga el poder en los Estados en que hay libertad política, o sea, en las democracias: el sentido es un poco distinto, pero solo un poco, y no es por casualidad que la palabra es la misma. Sin embargo, véase más adelante la cuestión del llamado *teorema de Böckenförde*, que muestra cómo tampoco en las democracias la mera libertad de elección (en ambos sentidos) es realmente suficiente.

Ciertamente, panteísmo y materialismo, pese a que aparezcan opuestos, son dos caras de una misma moneda. Incluso, se podría decir que son lo mismo, solo vistos desde diferentes perspectivas, ya que ambos afirman que la realidad es de un solo tipo, aceptando drásticamente que todo es espíritu o que todo es materia; con lo que queda una cuestión de gusto personal, pero que no hace una real diferencia. Lo único que realmente importa para la concepción de la libertad es que si se concibe al ser de forma *unívoca*, así que el ser finito y el Ser absoluto coinciden y luego la libertad del ser finito solo puede ser aparente; o si se concibe al ser de forma *analógica*, así que el ser finito y el Ser absoluto sí están en relación, pero son distintos y luego la libertad del ser finito puede ser real (Musso, *La scienza e l'idea di ragione* § 2.5 y § 6.8).

Algunos autores buscaron una mediación entre la visión tradicional y las nuevas exigencias. Por ejemplo, Erasmo de Rotterdam (1466-1536 d. C) en su célebre *De libero arbitrio* (1524) considera de vital importancia reconocer la existencia del libre albedrío como parte de la naturaleza humana sin dejar de lado la presencia de la voluntad divina para romper el mito de la visión de un Dios caprichoso y tirano.⁸ Por otro lado, un autor importante —y que habría podido tener una influencia mucho mayor si no hubiese muerto tan joven— fue Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494 d. C), al cual el gran teólogo y filósofo Henri De Lubac (1896-1991 d. C) le dedicó una obra entera conocida como *El alba inconclusa del Renacimiento*.⁹ En esta obra, llega incluso a decir que su muerte prematura fue el evento clave que impidió el nacimiento de un humanismo auténticamente cristiano.

⁸ En esta investigación se ha consultado la traducción italiana de su célebre *De libero arbitrio diatriba*. Lutero le respondió el año siguiente con otro libro que llevaba un título inequívoco: *De servo arbitrio* con el cual cerraba cualquier posibilidad de diálogo.

⁹ Por otro lado, en este estudio, se enfatiza el texto hecho por Pico, en donde se refleja muy claramente la exaltación renacentista y a la vez cristiana del hombre: “Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmes en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas” (Pico della Mirandola 4).

Otro pensador católico muy conocido del Renacimiento fue el francés Blaise Pascal (1623-1662 d. C), que ha dejado muchas agudas consideraciones esparcidas en todas sus obras Sin embargo, es difícil ver en su pensamiento una salida real de la trampa en que se encontraba la cultura cristiana de entonces, ya que eso finaliza con su célebre *apuesta sobre la existencia de Dios* en donde pretende basar la decisión de la libertad no en un reconocimiento razonable, pese a todo lo bueno que ha dicho a este propósito, sino en una suerte de “cálculo de costo-beneficio”, que, además de ser poco convincente en la vida real, aparece incluso un poco mezquina. (Vanni, *Storia della filosofia moderna* 161-77).

De todos modos, la posición que al final prevaleció no fue la de Erasmo, Pico ni tampoco la de Pascal. La que fue sintetizada de la manera más clara y contundente ha sido la posición de René Descartes (1596-1650 d. C), quien, a pesar de que personalmente era un sincero católico, propuso una forma de pensamiento radicalmente nueva e incompatible con el realismo cristiano. Llegó hasta el punto de pretender que la razón humana fuese independiente no solo de toda tradición, sino incluso de la misma experiencia sensible (Descartes 9). Esta pretensión le otorgaba una libertad prácticamente absoluta, pero, al mismo tiempo, prácticamente vacía; como se ve muy bien en su supuesta ciencia, que en realidad no era nada más que un conjunto de ideas muy alejadas de un trabajo empírico (Musso, *La scienza e l'idea di ragione* § 2.2). Sin embargo, su visión del hombre y del mundo fue la que históricamente se ha impuesto hasta convertirse en el fundamento de toda la cultura moderna; pese a que la civilización se basa en la ciencia galileana; que, a su vez, deriva de una forma de pensamiento muy distinta, fundamentada en la *unidad* entre razón y experiencia (Musso, *La scienza e l'idea di ragione* § 1.13).

Además, cabe resaltar que esto nació por una profunda *desconfianza en la experiencia*, como el propio Descartes lo declara en su *Discurso del método*: “Luego, pues los sentidos a veces nos engañan, quise suponer que ninguna cosa fuese tal cual nos la hacen imaginar” (17). Este punto se retomará más adelante durante la discusión de la posición de Giussani con respecto a la modernidad.

Otro ejemplo es la gran discusión teológica que hubo en el Renacimiento sobre la libertad, debido a los conflictos doctrinales con respecto a los hombres del nuevo mundo. Carlos Castillo Mattasoglio, en un estudio sobre Bartolomé de Las Casas y su célebre texto *La historia de las Indias*, muestra cómo se refleja la gran inquietud de la época por

explicar teológicamente la naturaleza de la libertad. Si bien es cierto que De Las Casas se orienta más hacia la libertad de credo y pensamiento, no deja de tocar aspectos teológicos sobre el término. Por ejemplo, menciona que la libertad es un don de Dios hacia las criaturas, sobre todo en el hombre, criatura racional a imagen de Dios, por lo que debe ser reconocida también a los habitantes de América (Castillo 296, 306). Se sabe que hubo resistencias muy fuertes en contra de su posición y que por mucho tiempo los pueblos del Nuevo Mundo fueron tratados como seres inferiores, en base a teorías filosóficas y teológicas que no les reconocían el *estatus* de hombres en el sentido pleno de la palabra.

Con respecto a la libertad metafísica, lo que más preocupaba a la Iglesia de entonces era la Reforma protestante más que las afirmaciones de los filósofos y literatos. Dicha Reforma, empezada en 1517 por el monje agustiniano alemán Martín Lutero (1483-1546 d. C), negaba completamente el valor de la libertad y de la razón. Afirmaba que todo depende de la gracia de Dios, incluso el mismo hecho de que la aceptamos o la rechazamos.¹⁰

No obstante, como explica Francesco Bertoldi basándose en De Lubac (94-103),¹¹ lamentablemente en este periodo, quizá por la reacción contra Lutero, los principales representantes de la escolástica tomista de entonces, el Cardenal Caetano (Tommaso De Vio, 1469-1534 d. C), Domingo Bañez (1528-1604 d. C), Francisco Suárez (1548-1617 d. C) y Juan de Santo Tomás (João Poinset, 1589-1644 d. C) asumieron un rol más intelectualista y rígido con respecto al pensamiento de santo Tomás. Estos sostuvieron la existencia de *verdades naturales* que la razón podría reconocer con sus propias fuerzas y que serían tan evidentes que la libertad podría, o, mejor dicho, debería adherirse a esas sin la ayuda de la gracia; que solo se necesitaría para reconocer y aceptar las *verdades sobrenaturales*.

Dicha conceptualización de separar la razón/libertad natural y la razón/libertad sobrenatural se convierte en una teoría aceptable en el discurso. No obstante, dentro del horizonte de la experiencia es poco realista, puesto que, si se toma así de literal, la parte *natural* acaba convirtiéndose en una posición laicista. La razón es que se vuelve autónoma

¹⁰ Además de Lutero, ver § 3.2 de esta tesis.

¹¹ Además, este tema se ha conversado con el filósofo en una entrevista vía Skype el 5 de mayo de 2018.

de la segunda, ocasionando que ya no se entienda cuál sería la relevancia de la fe para la vida. Es decir, si es posible una *felicidad natural* sin Dios, entonces para qué sirve, o, más radicalmente, ¿en qué consistiría la *felicidad sobrenatural*? La experiencia, que es maestra, revela una y otra vez que siempre la felicidad es una; así como una es la vida y una es la persona y la dimensión sobrenatural, que si no se entiende correctamente, corre el riesgo de ser vista como una vida paralela a la natural.

Como consecuencia, esta situación termina quitando al cristianismo toda su originalidad cultural y su capacidad de convicción, lo que históricamente en los siglos posteriores terminará con favorecer la tendencia a aliarse con el poder político para mantener su preeminencia en la sociedad. Este tema volverá a ser tratado más adelante, ya que fue precisamente esta la situación que Giussani tuvo que enfrentar cuando empezó su misión en la Iglesia y en el mundo.

La nueva forma de concebir al ser humano como parte de la naturaleza se dará sobre todo con Hobbes (1588-1679) y con Hume (1711-1776). Esto ocasionará un giro copernicano entre el ser humano y origen de los actos morales, situándolo en las pasiones o en el sentimiento de simpatía. Por consiguiente, se niega la libertad, reduciendo de hecho las decisiones del hombre a una consecuencia inevitable de ciertos procesos engendrados por los sentidos, de acuerdo con el enfoque básicamente materialista de dichos autores (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 229-48, 301-31).

Por otro lado, Immanuel Kant (1724-1804) reconoce por lo menos el carácter regulativo, moral, de la libertad humana; pero no su carácter fáctico. Acepta básicamente el empirismo de Hume; aunque, siendo un admirador de Newton, se dio cuenta de que el enfoque humeano no permitía justificar la necesidad y universalidad de las leyes naturales. Sin embargo, en vez de abandonar el empirismo, Kant intentó compatibilizarlo con la ciencia al declarar que eso sí es válido, pero solo para explicar la percepción. En cambio, nuestro conocimiento se basa en categorías a priori fijas, cuya tarea es organizar los datos de la experiencia que llegan desde el *noúmeno* (las cosas en sí que quedan incognoscibles), según relaciones (derivadas básicamente de la física de Newton) que parecen necesarias y, desde luego, no dejan ningún lugar para la libertad. Por lo tanto, ya que las cosas en sí no son cognoscibles, no se puede decir que la libertad no exista realmente y tampoco se puede demostrar (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 611-84).

Hume y Kant son los dos primeros filósofos a los que se puede denominar científicistas, porque consideran que la ciencia es la única forma válida de conocimiento. Según Hume, la ciencia no está en grado de llegar a la verdad; mientras que Kant afirma que sí es posible, aunque nunca se pueda saber. Es verdad que la posición de Kant es mucho más articulada y compleja que la de Hume, pues este último considera que la metafísica y la religión no tienen sentido; en contraste, Kant las toma muy en serio, porque afirma que si el hombre no tuviera las ideas de Dios, del alma y de la libertad, la vida moral sería imposible. No obstante, para él, también dichas ideas, por más necesarias que sean, no representan un auténtico conocimiento. En consecuencia, una posición como la suya inevitablemente reduce la libertad a la sola libertad de elección (aunque esto no significa que sea subjetiva, pues tiene que obedecer al imperativo categórico, que es igual para todos los seres humanos). Por lo tanto, ¿cómo podría haber lugar para la libertad entendida como adhesión al verdadero ser de las cosas, si ni siquiera podemos conocerlo?

Por el contrario, una tendencia más fuerte y general hacia el mecanicismo al estilo cartesiano y humeano se dio en varios representantes de la Ilustración (aunque no en todos), que culminó en el famoso “hombre máquina” de La Mettrie (1709-1751) y Holbach (1723-1789), que negaba cualquier posibilidad de libertad personal (libre albedrío) a pesar de que estos autores lucharon por la libertad política. Dicha postura, aunque contradictoria desde el punto de vista lógico, desde el punto de vista histórico reforzó una vez más la tendencia moderna a concebir la libertad solo como libertad de elección. Esto se debe a que es la única manera en que se puede concebir la libertad en el marco de una visión rígidamente materialista.¹²

Con la Ilustración, la Revolución Francesa y, sucesivamente, con Hegel (1770-1831) y Marx (1818-1883), el enfoque retorna hacia la cuestión de la libertad política; pero que, en este caso, no solo se presenta como sinónimo de emancipación. Se realiza un complejo análisis de las condiciones que permitan al hombre liberarse de la alienación que sufre por el desarrollo capitalista a partir del siglo XIX; aunque esto ha finalizado,

¹² A partir de este principio, se puede asumir, finalmente, que si no existe una verdadera libertad, tampoco existiría la culpa. En el mundo de los “hombres máquinas” no hay culpas, sino solo “fallas”. Por ejemplo, el derecho penal no tendría sentido; puesto que no existirían delincuentes, sino solo enfermos (llamados en este contexto, máquinas falladas), y más bien que policías y cárceles, se necesitarían de mecánicos y laboratorios para las reparaciones.

contrariamente, con el surgimiento de una opresión radical, como la historia nos constata. La razón profunda de esta contradicción radica, al parecer, en la confusión entre los diferentes niveles de la realidad, ya que estos autores quieren, justamente, superar la idea de libertad como mera posibilidad de elección. Ellos perciben que esta modalidad no permite llevar a los hombres a la verdadera felicidad, sino que intuyen que es necesario llegar a una concepción de libertad como adhesión hacia algo más grande que uno mismo. Sin embargo, esta adhesión se asumió dentro del nivel político, donde solo puede ser impuesto a la fuerza (Vanni, *Storia della filosofia moderna 795-873*, 77-95).

Similar situación acontece con Schopenhauer (1788-1860) y Nietzsche (1844-1900), que también intentan superar la idea de libertad como mera posibilidad de elección, aunque centran todo su enfoque en el aspecto personal en vez del político, del cual desconfían. Sin embargo, ellos también terminan con quitarle valor al individuo y a su libertad. El motivo es que, aunque con matices distintos, consideran que lo mejor que puede hacer el hombre es aceptar voluntariamente su destino; aunque entendido de una forma parecida al Hado de la Grecia antigua. Es decir, deben entenderla como una Necesidad inmutable, impersonal e indiferente a los individuos, que al aceptarla quizás puedan demostrar su superioridad de ánimo (Nietzsche) o simplemente sufrir menos (Schopenhauer), mas ciertamente no alcanzarán su felicidad personal (Vanni, *Storia della filosofia moderna 305-27*).

Luego, al igual que en Hegel y Marx, también con Schopenhauer y Nietzsche, el intento de superar la concepción burguesa de la libertad como mera posibilidad de elección termina con la disolución del individuo y luego con la negación de la libertad misma. Esto invita a reflexionar que todas estas posturas filosóficas, más allá de sus profundas diferencias, comparten la intuición de que el hombre busca una adhesión más allá de sí mismo; pero que es algo impersonal, ya que se impone por la fuerza de la necesidad y es indiferente al destino de los individuos.¹³ En otras palabras, pese a que tengan enfoques

¹³ En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Lógica, Naturaleza, Espíritu*, Hegel pasa del reconocimiento del valor de la libertad individual a decir que hay que obligarla a someterse a las leyes del Estado (“se le deben intimar”). No es solo un deber que se le recuerda, sino incluso un “derecho”; pues de otro modo no podría tener el “conocimiento” de su mismo contenido. Por ello, debe no solo conformarse exteriormente, sino —sobre todo— interiormente, concepción muy propia de cualquier sistema totalitario: “La libertad subjetiva o moral es preferentemente lo que se llama libertad en el sentido que le damos en Europa. Es un derecho en la que el ser humano ha de poseer expresamente un conocimiento de la distinción entre bien y mal

muy distintos, al fin y al cabo todas son formas de panteísmo, que, como se ha visto, no es compatible con una auténtica libertad del ser humano.

Lo mismo se puede decir del positivismo de Auguste Comte (1798-1857), que empezó como una forma de cientificismo materialista y determinista muy radical, pero terminó convirtiéndose en una suerte de religión científicista de corte panteísta (y en verdad un poco rara). Esta elaboraba su propio calendario, sus fiestas, sus rituales e incluso sus templos. Algunas de estas acciones todavía están activas (una en París y varias en Brasil) (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 135-50).

No obstante, quien sí intentó rescatar el valor de la libertad individual, pero en un contexto cristiano y no panteísta como el de Nietzsche y Schopenhauer, fue el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855). Es muy significativo que el enfoque de la filosofía kierkegaardiana esté inmiscuido en la cuestión de la *opción radical*, a través de la cual, apostando por la existencia de Dios y decidiendo vivir de manera conforme, el hombre puede salir de su forma normal de vivir, intrínsecamente dominada por la angustia. Sin embargo, ni siquiera dicha opción puede liberar completamente al hombre de la angustia, ya que se trata de una decisión que no tiene ni debe tener sustento alguno en la razón (ya que la razón que él conoce es la idea de la razón totalitaria hegeliana, a la cual se opone) (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 109-27).

Por el contrario, se trata de una suerte de *apuesta irracional*, que si por un lado permite tener una esperanza única, por el otro, no permite superar el abismo que separa el ser finito del hombre del Ser infinito de Dios para adherir realmente a eso. De hecho, tampoco Kierkegaard logró liberarse realmente de la angustia sobre todo a nivel personal, que lo acompañó a lo largo de su vida. No por nada, uno de los libros más importantes de Kierkegaard es *Sobre el concepto de la angustia*.

Asimismo, en el campo político, varios autores intentan rescatar el valor de la libertad individual amenazada por las teorías de Hegel y Marx. Por ejemplo, en 1859, John Stuart Mill (1803-1873) publica un *Ensayo sobre la libertad* en donde afirma que la

en general y tanto las determinaciones éticas como las religiosas se le deben intimar, y él las debe seguir, no solamente como leyes exteriores y prescripciones de una autoridad, sino que han de merecer su aprobación y reconocimiento, e incluso su fundamentación, en su corazón, sentimiento y conciencia moral, modo de ver, etc.” (Hegel 309).

libertad es esencialmente humana y está ligada a la individualidad. Luego, no solo debe ser no temida, sino que la sociedad debe permitirla y promoverla,¹⁴ limitándola solo cuándo puede hacer daño a los otros. En tanto, por lo demás, cada uno tiene el derecho de vivir según su modo; incluso haciendo daño a sí mismo, acerca de lo cual solo se le puede tratar de aconsejar desistir, pero no obligarlo (Vanni, *Storia della filosofia moderna* 150-66).

Sin embargo, a diferencia de otros autores liberales, Stuart Mill no tenía una concepción puramente formal de la libertad, pues consideraba que la libertad en sí misma no consiste solo en la libertad de elección, sino en el estar alejado de la alienación; es decir, no vivir homogeneizado. Aunque esto dependa esencialmente de uno mismo, el Estado debería favorecerlo promoviendo la igualdad de derechos para todos los ciudadanos.¹⁵ Por eso, algunos ven en Stuart Mill el precursor del socialismo liberal y no de un liberalismo puro. Es importante mencionar que, en conjunto, se trata de un retorno a la visión liberal clásica, para la cual la libertad se identifica esencialmente con la libertad de elección.

Mucho más interesantes son las ideas del filósofo y político francés Alexis De Tocqueville. Él señaló el peligro de que la democracia pueda producir un “despotismo de la mayoría”, o sea, que una parte de la sociedad, aunque mayoritaria, pueda imponer sus ideas (que incluso podrían ser erróneas) a todos los demás. Con ello, se quita, de hecho, su libertad a la minoría, pese a que formalmente siga siendo reconocida por la ley. Tocqueville trató de solucionar esta paradoja rescatando, en su obra más conocida, *La democracia en América* (1835-1840 d. C), la importancia de los cuerpos sociales intermedios, que el pensamiento liberal “ortodoxo” y la Revolución Francesa siempre la habían combatido; mientras que se valoraban mucho en los Estados Unidos, debido a que ese país fue fundado por aquellos que escapaban de las guerras de religión europeas y querían evitar que se repitiera en este nuevo lugar.

De eso, derivó que la separación entre Estado e Iglesia en los Estados Unidos tenga un significado opuesto al que se tiene en Europa. En este continente, se estableció para

¹⁴ Stuart Mill subrayó especialmente el valor de la libertad de expresión. Según el autor, nunca debería ser limitada, ya que se puede aprender también de las ideas erróneas.

¹⁵ Entre otras cosas, Stuart Mill fue uno de los primeros en pedir la igualdad de derechos para las mujeres, incluyendo hasta el derecho de voto.

proteger el Estado de la influencia de la religión; en contraste, en los Estados Unidos, se estableció para proteger la religión de la influencia del Estado, lo que ha llevado a una visión no conflictual, sino colaborativa de las relaciones entre el Estado y las demás iglesias. El reconocer un valor político a dichos cuerpos sociales intermedios, donde la gente puede libremente adherirse hacia algo que corresponde a sus ideales, podría ayudar a equilibrar el desbalance estructural de las democracias que reducen la libertad como pura elección. Este tema se expondrá más adelante, ya que el problema sigue existiendo: es un límite intrínseco de la forma de gobierno democrática, hoy conocido como *teorema de Böckenförde*.

Por otro lado, no se puede dejar de mencionar a John Henry Newman (1801-1890 d. C), sacerdote y teólogo de la Iglesia anglicana que sucesivamente se convirtió al catolicismo, llegando incluso a ser nombrado cardenal por León XIII (Vincenzo Pecci, 1810-1903 d. C) en 1879. A partir de su misma experiencia de conversión, Newman pudo lograr un entendimiento muy profundo del modo en que la libertad llega a reconocer y aceptar la verdad. No es un hecho puramente intelectual; es un acto integral de la persona, que, por otro lado, no consiste simplemente en pasar del error a la verdad. Se trata de profundizar cada vez más en lo verdadero que ya se había reconocido, aunque solo parcialmente e imperfectamente; como Newman explicó, sobre todo, en su *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, que será uno de los textos básicos para la formación de Luigi Giussani.

3.4. Edad Contemporánea

Desde el punto de vista de la concepción de la libertad, lo acontecido en el siglo XX y en esta primera parte que va del XXI ha tenido consecuencias muy variadas y, en parte, contradictorias. Por ejemplo, en lo que se refiere a la ciencia, las dos grandes revoluciones acontecidas en el campo de la física al principio del siglo XX, es decir, la relatividad y la mecánica cuántica, demostraron que “de verdad, la ciencia no ha logrado realizar el programa mecanicista de un modo convincente. Hoy en día, ningún físico ya cree que esto sea posible” (Einstein e Infeld 130). En particular, como muchos procesos

cerebrales dependen de eventos cuánticos individuales, que, por el principio de indeterminación,¹⁶ son intrínsecamente imprevisibles, ya no hay ninguna contradicción entre la libertad humana y las leyes naturales. Estas, según la precedente visión mecanicista, deberían determinar de forma unívoca todos los procesos cerebrales.

Esto no significa que la ciencia haya demostrado la existencia de la libertad, pues queda abierta la cuestión sobre qué causa el acontecer o no acontecer de dichos eventos cuánticos en el cerebro. Además, como parece difícil que pueda ser establecido por la ciencia, lo más probable es que al nivel científico la cuestión quedará abierta y solo se podrá discutir al nivel filosófico.

Por otra parte, el desarrollo espectacular de la ciencia y, aún más, de la tecnología tuvo otras consecuencias paradójicas. Gracias a los conocimientos alcanzados y al bienestar producido durante toda la primera parte del siglo XX, surgió en todo el mundo un gran entusiasmo por el progreso tecnológico, que era considerado un instrumento fundamental para ayudar al hombre a ser más libre de los problemas materiales. Sin embargo, se empezó a tomar conciencia de que la tecnología no produce solo beneficios, sino también daños; e incluso desastres, si no se maneja de manera responsable: la bomba atómica, la contaminación, la tendencia de someter a la técnica cada vez más al servicio del consumismo y no de los ideales han causado que se empezara a mirar al progreso con más preocupación que esperanza. Se ha llegado al punto de considerarlo más como un instrumento de esclavización que de liberación.

Un ejemplo de ello sucedió en el campo político, cuya primera parte del siglo XX fue caracterizada por una confianza de garantizar la libertad a todos los hombres: primero, con el fracaso de las ideologías nacionalistas en la Primera Guerra Mundial; segundo, con la victoria sobre el totalitarismo nazi-fascista en la Segunda Guerra Mundial y la sucesiva afirmación de la democracia en todos los países occidentales. A ello, siguió una temporada de gran compromiso político, que culminó con la protesta juvenil de los sesenta; la cual, nacida como rebelión en contra de algunas instituciones e ideas consideradas obsoletas y opresivas en nombre de una mayor libertad para todos, terminó convirtiéndose en un rechazo generalizado a todas las instituciones y los valores tradicionales. En Europa,

¹⁶ Descubierta en 1927 por el físico alemán Werner Heisenberg (1901-1976 d. C).

especialmente en Italia y Alemania, tuvo incluso un desemboque violento, engendrando el terrorismo de los años setenta; también conocidos como “los años de plomo”.¹⁷

Este movimiento tuvo éxito en abrir al interior de la sociedad moderna mayores espacios para la libertad de elección, mientras que fracasó completamente en su intento de establecer nuevos valores y nuevos tipos de instituciones que pudiesen reemplazar a los viejos. Este escenario, sumándose a otros procesos, como la urbanización y la industrialización, puso en marcha un proceso de fragmentación de la sociedad que todavía sigue en nuestros tiempos. Por lo tanto, el enfoque de la actividad política se movió progresivamente de lo social a lo individual y se concretó en la reivindicación de un número creciente de ciertos derechos humanos (divorcio, aborto, eutanasia, fecundación artificial, etc.), centrados en la persona aislada de la familia y de la sociedad, cuya última manifestación es representada por la llamada “ideología de género” (no confundir con teoría de género). Para este caso, cada uno podría establecer su identidad sexual independientemente de cualquier factor objetivo de orden natural; solo obedeciendo a su sentir o preferencias.

De esta manera, se ha llevado hasta sus extremas consecuencias —pero así vistas lógicas— la tendencia moderna a ensalzar la libertad de elección como contraria a la libertad de adhesión. En la actualidad, el hombre tiene, más que en otra época, muchas posibilidades de elegir. No obstante, nunca fue tan real, como ahora, el riesgo de que ninguna de esas sea auténticamente satisfactoria.

Con el surgimiento del conocido Círculo de Viena y del neopositivismo como tendencias materialistas, se afectó profundamente la filosofía analítica (Musso, *Formas de epistemología contemporánea* 61-72), que ha nacido del encuentro entre el neopositivismo y las corrientes pragmatistas y operacionalistas de la filosofía estadounidense (que en poco tiempo se ha convertido en el pensamiento dominante, por no decir el único de todo el mundo de habla inglesa). Para este tipo de filosofía, la única libertad concebible¹⁸ es la libertad política, ya que desde una perspectiva materialista, la libertad ontológica es

¹⁷ Este apartado es importante resaltar, debido a que ha sido una época muy vivida por Giussani, enfrentando en ese tiempo la respuesta de la fe también ante estos acontecimientos concretos.

¹⁸ Aunque, como ya se ha notado (§ 3.3), en una perspectiva materialista *coherente*, se debería reconocer que la negación de la libertad ontológica de hecho vuelve una mera apariencia también la libertad política.

imposible; tal como sucede en el ámbito de las teorías de la filosofía de la mente (que en la actualidad se presenta enteramente de imposición analítica), que se proponen en afirmar su inexistencia, con solo dos excepciones relevantes.¹⁹

La otra novedad de la filosofía del siglo XX, que se ha dado en el ámbito de la filosofía de carácter más tradicional (a veces llamada “continental” para distinguirla de la analítica, que en Europa no tuvo éxito), fue la fenomenología, fundada por el austriaco Edmund Husserl (1859-1938). Con una metodología declaradamente inspirada en la duda metódica de Descartes, propone “poner entre paréntesis” el mundo y todos los conocimientos previos para concentrar el análisis en los fenómenos²⁰ internos de la conciencia. Sin embargo, Husserl usa dicho enfoque cartesiano para intentar superar la fractura moderna entre razón y realidad, iniciada precisamente por Descartes, con el objetivo de “volver a las cosas mismas” (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 407-30).

Además, a diferencia de Descartes, para Husserl y sus seguidores el análisis del “yo” no es meramente funcional al fundamento del conocimiento. Es su objeto principal. De este, deriva su gran popularidad, en un tiempo de gran incertidumbre a todo nivel, en el cual muchos se preguntan qué cosa somos realmente.

El discípulo más famoso de Husserl, el cual fue incluso su asistente en Friburgo, es sin duda Martin Heidegger (1889-1976), quien, siguiendo sus pautas, quiere aclarar la naturaleza última de las cosas a partir del sujeto que las conoce; es decir, el hombre. Sin embargo, como dice en su obra más famosa, *Ser y tiempo*,²¹ el enfoque de Husserl no es

¹⁹ La primera es representada por el austriaco Karl Popper (1902-1994), quien, junto al neurofisiólogo australiano y Premio Nobel de Medicina John Carew Eccles (1903-1997), defendió la inmaterialidad de la conciencia basándose en argumentos derivados de las neurociencias; aunque con un corte fuertemente dualista y luego al menos en parte problemático. La segunda es representada por el filósofo italiano Evandro Agazzi (1934-vivo), quien, combinando una síntesis de ideas de Santo Tomás, Galileo, Einstein y Husserl, además de otras suyas, ha propuesto una teoría realista del conocimiento científico cuyo rol esencial es jugado por la intencionalidad. Es decir, se trata de una facultad originaria de la razón de tipo no lógico, sino intuitivo; cuya naturaleza no material Agazzi ha siempre reivindicado en toda su obra, con argumentos derivados no solo de las ideas filosóficas tradicionales, sino también de los avances de la ciencia moderna; como por ejemplo el célebre teorema de Gödel o la inteligencia artificial (Musso, *Formas de la epistemología contemporánea* § 11).

²⁰ Precisamente de aquí deriva el nombre *fenomenología*. Husserl llama su método “reducción fenomenológica” o, también, con palabra derivada del griego, *epoché* (ἐποχή, es decir, ‘suspensión de juicio’).

²¹ Heidegger decidió publicar el libro inconcluso, afirmando que le faltaba un lenguaje adecuado para expresar lo que quería decir, culpando por eso en un primer momento “el olvido del Ser” causado, en su opinión, por la metafísica occidental. Sin embargo, sucesivamente cambió de idea, sosteniendo que también

suficiente, ya que se necesita también tomar en cuenta la concreta situación en que el hombre se encuentra; en otras palabras, su “ser en-el-mundo” (*Dasein* en alemán), en el sentido de estar siempre en una relación activa con las cosas, definido como “proyecto”. Por eso Heidegger critica la concepción tradicional del ser como “objetividad” o “mera presencia”, ya que el ser de las cosas depende, ciertamente, del proyecto del hombre (Vanni, *Storia della filosofia moderna* 446-56). En síntesis, para Heidegger, lo que importa no es cómo vemos el mundo (como sugiere Husserl), sino cómo lo vivimos o respondemos ante él.

Sin embargo, el hombre mismo se descubre a su vez “proyectado”, ya que nace y muere sin poderlo decidir. Por consiguiente, el *Dasein* es al mismo tiempo signo tanto de la trascendencia y de libertad del hombre como de su inmanencia y, luego, de su finitud y dependencia. Los dos aspectos, aparentemente contradictorios, encuentran, según Heidegger, una conciliación en el concepto de “ser-para-la-muerte”, o sea, en la aceptación de la radical finitud del hombre; pero vista no como un límite, sino como el hecho que revela el sentido último, tanto del ser del hombre como del ser de las cosas. Esto permite la liberación de toda forma de vida poco auténtica, es decir, de todo intento de realizar “proyectos” basados en posibilidades que no son intrínsecas al ser profundo del hombre, como en cambio lo es la muerte.

Se debe mencionar que no queda nada claro si todo esto se refiere en el sentido de la aceptación de un Destino ineludible, como los griegos con el Hado, o en el sentido de una apertura hacia una visión religiosa de la existencia. Ambas interpretaciones son posibles y tienen respaldos en sus textos, cuyo real significado siguen discutiendo los expertos. Es por ello que tuvo una enorme influencia en la cultura del siglo XX, gracias a sus agudas y precisas descripciones de la existencia humana y de sus problemáticas de fondo; por lo que es generalmente considerado el máximo exponente del existencialismo, la corriente filosófica contemporánea más importante para los fines de esta investigación, debido a la influencia que tuvo en el pensamiento de Giussani; aunque no se pueda considerar una novedad, ya que, como se ha explicado en esta tesis (§ 3.3.), se reconoce como fundador a Søren Kierkegaard.

el lenguaje es una manifestación del Ser y, por lo tanto, si se ha dado esta circunstancia, esa no depende de nosotros; esta es parte del proceso de autorrevelación del mismo Ser.

Es verdad que muy a menudo se ha intentado presentar una convergencia entre el existencialismo y la fenomenología. Es así que no es de extrañar que muchos pensadores pueden ser considerados como exponentes de ambos movimientos, empezando, por el mismo Heidegger (aunque en la última parte de su vida él rechazó dicha calificación).

Uno de ellos, y de los más ilustres, es el francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), el cual fue influenciado por Heidegger y Husserl, pero también por el marxismo, y tuvo un éxito enorme también como escritor Sartre afirma que los seres humanos pueden distinguir dos niveles de “ser” distintos: el propiamente humano (y por tanto libre), y la parte común con lo seres no humanos, la dimensión de “cosa” u objeto. Esta última tiene cuatro aspectos principales: de algún modo, el ser humano es “cosa” por su cuerpo, por su pasado, por su situación y por su muerte.

Sartre concluye que la dimensión fundamental del “para-sí” es la libertad. Esta dimensión debe hacerse, ya que no posee actualidad de “es”. De aquí nace su máxima: “la existencia precede a la esencia”. El hombre se inventa a sí mismo en todo momento; crea sus códigos, valores, principios y, sobre todo, posee autoconciencia de su existir: sabe que es pura contingencia, indeterminación absoluta, con capacidad constante de decidir, es pura elección. Rehusar esta condición y evadir el ejercicio de su libertad es propio de la “mala fe”; es decir, se trata de una farsa con la que el hombre pretende justificar la claudicación frente a la libertad, mediante la cual rechaza el hacerse cargo del proyecto que es. La mala fe imposibilita y elimina la autenticidad (Vanni, *Storia della filosofía moderna* 459-64).

Otro fenomenólogo y a la vez existencialista es el francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), el cual discute la libertad en una de sus obras principales, la *Filosofía de la percepción*. Para el francés, la libertad se define como “la facultad que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no se distingue de mi inserción en el mundo” (Merleau-Ponty 371) y, por lo tanto, siempre está situada. Esto es como el *Dasein* de Heidegger, en el sentido de que siempre se encuentra a sí misma en un campo de significación: mi lugar, mi ambiente, mi posición social, el mundo cultural y el hecho del lenguaje señalan un sentido inseparable de mi ser personal, de tal modo que nosotros, como sujetos libres, no podemos eludirlo (Bello 168).

Sin embargo, como lo dijo acertadamente Eduardo Bello con respecto a la postura de Merleau-Ponty, la libertad es esencialmente una apertura, un proyecto abierto a la posibilidad (172). Esto se advierte dado que el ser, tanto del mundo como del hombre mismo, no está completamente constituido, como ya en Sartre; sino siempre la libertad está condicionada por la situación concreta en que la que el hombre se encuentra.

La tesis de que la libertad es una característica específica del ser humano da mucho más de sí. Es cierto que no he elegido ser libre, como no he elegido nacer, pero puedo asumir el hecho de mi libertad, es decir, su facticidad; puedo tomar conciencia de la orientación de mi existencia generalizada y elegir una orientación nueva. Centrado en mi presente, puedo asumir mi pasado y proyectar mi futuro. (Bello 172)

De este modo, no hay que ver el hecho de mi libertad no como un obstáculo, sino también una oportunidad, ya que siempre tiene un sentido, aunque nunca completo. Es por eso que Merleau-Ponty a menudo habla de “libertad proteiforme”, en el sentido de que, así como el dios griego Proteo, el ser humano posee el don de la autotransformación. Esto no se da en un sentido absoluto, sino solo y siempre aprovechando las oportunidades brindadas por la realidad (Bello 175).

Otro autor visualizado —informalmente— como existencialista y fenomenólogo, es Maurice Blondel (1861-1949), quien, además, tiene una importancia especial para esta investigación ya que su libro más importante y conocido, *La Acción*, tendrá una profunda influencia en *El sentido religioso* de Giussani. En esta obra, Blondel subraya la importancia metodológica de volver a estudiar la propia subjetividad sin considerar los otros tipos de conocimiento, lo que es típico de la fenomenología.²² En tanto, por otro lado, su enfoque no es la conciencia, sino la voluntad, lo que es típico del existencialismo.

Sin embargo, Blondel, que era católico, aunque de tendencia modernista, es mucho más explícito que los otros autores existencialistas en declarar la necesidad de un desemboque trascendente para la experiencia humana; el cual se fundamenta en su análisis

²² Aunque Blondel ha tenido también cierta influencia de san Agustín, de acuerdo con lo dicho por Bertoldi en la entrevista realizada para esta investigación vía Skype.

de la dialéctica entre *volonté voulante* (“voluntad que quiere”) y *volontés voulues* (“voluntades que se han realizado”). Significa que las segundas nunca están a la altura de las exigencias de la primera, que son infinitas; así que se produce inevitablemente una insatisfacción estructural, que no puede ser solucionada y nunca serían suficientes (por más que la voluntad se esmere), sino solo abriéndose a la posibilidad de que el Infinito mismo pueda venir hacia el hombre para encontrarlo. Así Blondel superaba la fractura entre natural y sobrenatural, poniendo los dos en una relación de continuidad en el ámbito de la experiencia humana. Esto, por un lado, lo hizo muy sospechoso a los ojos de los neotomistas; pero, por el otro, será clave en el nacimiento del pensamiento de Giussani.

Incluso, Blondel afirma que aunque la filosofía no pueda basarse en una revelación religiosa, sí puede analizar las ideas que algunos eventualmente consideren fruto de una revelación religiosa, exactamente como se hace con las ideas que se consideran fruto de otras formas de conocimiento; por ejemplo, las ciencias naturales, el arte, la literatura, la psicología, etc. Como se verá, esto se refleja en el intento de Giussani de mostrar siempre la “conveniencia humana” del cristianismo, que para él siempre tiene que ser una conveniencia existencial (“me conviene” aceptar el cristianismo porque así vivo mejor) y al mismo tiempo racional (a la razón “le conviene” el cristianismo porque es lo único que responde a todas sus preguntas).²³ Esta postura, una vez más, implica la superación de la fractura entre lo natural y lo sobrenatural.

Es necesario mencionar otras dos corrientes filosóficas que, por diferentes razones, son importantes para el discurso de este trabajo: la filosofía hermenéutica²⁴ y la “teoría crítica” desarrollada por la *Escuela de Frankfurt*. La primera fue fundada por Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y Wilhelm Dilthey (1833-1911), y posteriormente renovada por la influencia de Heidegger en Hans Georg Gadamer (1900-2002). Dicha influencia hizo que, en la actualidad, se la pueda considerar como una corriente del existencialismo.

Basándose en el concepto heideggeriano del *Dasein*, Gadamer, en su obra *Wahrheit und Methode* (1960), subraya que nunca es posible comprender el pasado de una manera

²³ Precisamente, se debería decir que para Giussani simplemente no puede existir ninguna conveniencia humana que no sea al mismo tiempo racional, así como no puede existir ningún fenómeno auténticamente humano que no sea al mismo tiempo auténticamente racional. Esto se abordará en § 4.2.2.

²⁴ Del griego *ἑρμηνευτική τέχνη* (*hermeneutiké téchne*, ‘técnica de la interpretación’).

completamente objetiva. La razón es que la situación histórica concreta en que el hombre se encuentra siempre está marcada por conocimientos previos, que la llama “pre-comprensiones” o “pre-juicios”. Estos, de forma inevitable, influyen en sus juicios (Gadamer 561 y ss.).

No obstante, lejos de considerarlo como un obstáculo insuperable, Gadamer lo asume, más bien, como una condición inevitable de todo proceso interpretativo que no es posible eliminar.²⁵ Mas, sí se puede, usando la inteligencia, llegar a lo que llama “fusión de los horizontes” (*Horizontverschmelzung*, en alemán). Es decir, la fusión del intérprete y del texto que se estudia, que no es formado solo por las “pre-comprensiones” de su autor, sino también por las de todos sus precedentes intérpretes, que también influyen en el proceso. Ante ello, Gadamer lo denomina “círculo hermenéutico” para resaltar este proceso de profundización progresiva que nunca se acaba.

Sin duda, la hermenéutica contemporánea ha dado una contribución muy importante al rechazo de una visión puramente lógica y casi mecánica de la comprensión. Así, muestra cómo, para llegar a la verdad, nunca se puede prescindir de la situación concreta, y subraya el valor intrínseco de la pregunta y de la búsqueda. Pero, como toda propuesta, tiende a ser absolutizada, hasta tal punto de ser peligrosamente considerada como una forma de relativismo; lo hizo, por ejemplo, el filósofo italiano Gianni Vattimo (1936-vivo).

En cuanto a la Escuela de Frankfurt, que fue fundada por Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) y Herbert Marcuse (1898-1979) y representó un importante punto de referencia para la protesta juvenil de los sesenta, esta tenía como pretensión evaluar críticamente (de ahí el nombre de “teoría crítica”) qué cosa sigue siendo válida o no en el pensamiento de Marx, y si podía ser integrada en otras disciplinas, como la sociología y el psicoanálisis (Vanni, *Storia della filosofia contemporánea* 655-74). En esta tesis, interesa sobre todo porque el mayor exponente de su “segunda generación”, Jürgen Habermas (1929-vivo), tendrá cierta importancia para la discusión de las implicancias de la concepción de la libertad de Giussani en la política. Esto se debe a que,

²⁵ Literalmente Gadamer dice que el prejuicio debe ser “habitado con phronesis” (699), donde la primera palabra es claramente tomada de Heidegger y la segunda de Aristóteles (*φρόνησις*: ‘sabiduría práctica’).

si bien nunca haya interactuado directamente con Giussani, Habermas es un importante punto de referencia para autores relacionados con él: Massimo Borghesi o el propio Benedicto XVI.

En cuanto al pensamiento católico, lo que más impacta es que hubo dos formas de reacciones muy distintas, o mejor dicho opuestas, sin prácticamente ninguna posición intermedia entre estos dos extremos. Por un lado, entre el fin del siglo XIX y principio del XX, se afirmó el movimiento del *modernismo*, el cual pretendía, precisamente, “modernizar” al cristianismo, adecuándolo al nuevo contexto cultural. Pero, de hecho, no hizo mucho más que aceptar todos los prejuicios del racionalismo laicista, terminando inevitablemente con ser condenado por la Iglesia el 8 de septiembre de 1907 mediante la Encíclica *Pascendi* de Papa Pío X (Giuseppe Sarto, 1835-1914).

Por otro lado, la reacción *ortodoxa*, representada por el movimiento del neotomismo, nacido en Francia a principios del siglo XX, logró retomar las ideas de la escuela tomista del siglo XVII y aplicarlas a un nuevo contexto.²⁶ Cabe señalar que el neotomismo, sobre todo gracias a Jacques Maritain (1881-1973), tuvo el gran mérito de acercar a los católicos a la democracia.²⁷ No obstante, hay que considerar que el nuevo contexto favoreció ulteriormente la afirmación de la idea de una “razón natural”, en apariencia, independiente de la fe. Dicha situación terminó por convertir la distinción entre el nivel natural y el sobrenatural hecha por los tomistas del Renacimiento en una auténtica fractura. Este problema, a la larga, afectó también la educación concreta de las personas en el mundo católico, engendrando una postura demasiado rígida al nivel ético y religioso, y demasiado abierta al nivel político y social.

²⁶ Sus principales autores de referencia son el cardenal Caetano, Suárez y, en especial, Juan de Santo Tomás, que, al parecer, son incluso más citados que el propio Tomás.

²⁷ Entre otras cosas, Maritain dio un aporte decisivo a la redacción de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Otros representantes distinguidos del neotomismo que influenciaron entre los papas de la primera mitad del siglo XX fueron Etienne Gilson (1884-1978), el jesuita Joseph Maréchal (1878-1944), y los dominicanos Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948) y Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). Para un recorrido general de la historia del neotomismo, ver Vanni, *Storia della filosofia contemporanea* 729-44. Para una introducción a su pensamiento básico véase VANNI ROVIGHI, S., *Elementi di filosofia*, Brescia: La Scuola, 1963.

3.5. Conclusión

En suma, en la Grecia Antigua, la libertad humana estaba más vinculada con el ejercicio de la razón, en el dominio de las pasiones a través de la virtud y todo dirigido hacia la vida civil y política; aunque no definida de manera plena. En la Edad Media, el concepto de la libertad se vuelve hacia algo más personal, buscando una aclaración metafísica. En la Edad Moderna y la Edad Contemporánea, ya se toma con fuerza la libertad individual hacia lo civil, la libertad sin ataduras y la libertad de expresión de cualquier signo que no parezca represión.

Frente a esta deriva, que estaba alejando cada vez más la cultura moderna de la fe cristiana, la Iglesia católica, por lo menos hasta mediados del siglo XX, solo supo reaccionar de dos maneras: (a) intentando repetir, aclarar y demostrar su visión tradicional y (b) intentando defender sus posiciones en la sociedad a través de una alianza con el poder político. En otras palabras, apeló, por un lado, a la razón y, por el otro, a la fuerza. Lo que quedaba en el olvido era precisamente la libertad. No fue por casualidad, por tanto, que esta facultad se volviera central en el pensamiento y en el método de Luigi Giussani, del cual se tratará a continuación.

CAPÍTULO IV

LA PEDAGOGÍA DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE LUIGI GIUSSANI

4.1. Antecedentes de estudio

4.1.1. Estudios sobre Luigi Giussani

Entre todos los estudios sobre el pensamiento de Luigi Giussani, el texto de referencia fundamental con el que se contó es, sin duda, la biografía oficial *Luigi Giussani. Su vida*, publicado el 2015 por Alberto Savorana. Este trabajo ha sido elaborado aproximadamente durante cinco años. Desde el punto de vista histórico, el texto es muy exhaustivo y completo, puesto que ha incorporado todos los aportes significativos de los estudios precedentes, que son básicamente dos.

El primero, de mucha importancia, es *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, del sociólogo italiano Salvatore Abbruzzese (1954-vivo), obra publicada en 1991. Abbruzzese ha estudiado por mucho tiempo, desde el punto de vista sociológico, el pensamiento de Giussani y las vicisitudes del movimiento católico Comunion y Liberación (CL) que fundó; pero profundizando también en el contenido de su experiencia.²⁸ Por ello, su obra ha sido y sigue siendo fundamental para entender la originalidad de la propuesta de Giussani con respecto al contexto social y cultural.

El segundo aporte significativo para la historia CL son los tres volúmenes que se publicaron entre 2001 y 2006, escritos por Massimo Camisasca (1946-vivo).²⁹ Estos son *Comunión y Liberación. Los orígenes (1954-1968)*, publicado en 2002; *Comunión y*

²⁸ Curiosamente, cuando se publicó este libro en el 1991 surgió una suerte de malentendido, pues parecía un intento de reducir CL a un mero fenómeno social, por lo que fue interpretado como un ataque al movimiento. Sin embargo, no solo se aclaró el malentendido, sino que Abbruzzese se volvió muy cercano del movimiento. Al menos, por lo que se sabe, nunca ha declarado considerarse un miembro del movimiento.

²⁹ Camisasca fue el fundador y Superior General de la Fraternidad Sacerdotal de los Misioneros de San Carlos Borromeo y actualmente Obispo de Emilia-Guastalla.

Liberación. La reanudación (1969-1976), publicado en 2004, y *Comunión y Liberación. El Reconocimiento (1976-1984). Apéndice 1985-2005*, publicado en 2007. Su obra recorre la historia del movimiento desde 1954, año en que Giussani empezó a enseñar en el Liceo Berchet de Milán, hasta su muerte, en el 2005.

Además, cabe mencionar el libro de Renato Farina, *Luigi Giussani. Vida de un amigo* del 2007, mucho más corto y no sistemático. Es esencialmente una colección de anécdotas significativas de la vida de Giussani, sobre todo de su juventud. Su valor está en el hecho de ser, como dice el título, el testimonio personal de un amigo de Giussani. Sin embargo, no se puede considerar un ensayo histórico en el sentido estricto.

En cambio, por lo que se refiere al pensamiento de Giussani y, sobre todo, a sus maestros, a sus fuentes y, en general, a sus relaciones con la filosofía y la teología modernas y contemporáneas, se han considerado otros estudios para tener una visión más panorámica. Al respecto, existen los artículos de Francesco Bertoldi sobre la Escuela de Venegono y la Nouvelle Théologie, citados frecuentemente por Savorana, aunque no siempre de manera completa. Para los fines de esta tesis, destaca, en especial, el ensayo “Appunti sul tema della libertà in De Lubac”, acerca de la libertad en la obra de Henry De Lubac, que brinda un recorrido histórico muy agudo y profundo sobre cómo ha evolucionado el tema dentro del ámbito del pensamiento católico desde el Renacimiento hasta nuestros tiempos (Bertoldi, 94-103).

El segundo texto es obra de una figura que por muchos años ha sido muy cercana a Giussani, el Cardenal Angelo Scola (1941-vivo), actualmente Obispo Emérito de Milán, quien en su libro *Luigi Giussani. Un pensamiento original*, publicado en 2006, rescata que el fundador de CL presenta de manera articulada la experiencia elemental del ser humano dentro de la tradición católica. Por tal motivo, su pensamiento no se puede considerar como el final de un proceso, sino un origen que emana por sí mismo; por lo que lo llama “un pensamiento original” (49) en el sentido de que “es como un número primo: no se puede descomponer. No es una mera síntesis de reflexiones y estudios de otros, sino que, por un carisma singular, nace de la directa y original penetración en la experiencia misma” (49). Considera, de esta manera, que su pensamiento es auténticamente cristiano y dramáticamente abierto a la libertad humana.

En base a ello, dicha experiencia evidencia la posición del método cristiano de Giussani: abrazar la fe desde la razonabilidad y verificarla desde la acción, desde la experiencia. En consecuencia, una fe que niegue el sentido religioso es irrespetuosa con la libertad del hombre. Por otro lado, Scola rescata que toda esta dimensión se desemboca en el análisis de la libertad del hombre por parte de Giussani como relación entre el yo y el Misterio: “Sin tal relación absoluta, la relación directa con el infinito, la palabra libertad es mero *flatus vocis*, pues el hombre estaría determinado por la realidad en la que está inmerso, producto de las causas que vienen dadas y de quienes tienen la fortuna o el poder en aquel momento” (Giussani citado en Scola 34). Del mismo modo, Scola describe el aporte de la categoría de la libertad en el pensamiento de Luigi Giussani, nacida desde la experiencia concreta de la realidad. Solo se puede conocer lo real a través del umbral de la decisión del hombre, nacida desde sus exigencias originarias, como interpretación del libre albedrío, hasta lograr explicar la libertad como adhesión y obediencia al atractivo del Infinito (41).

Además, se ha considerado estudiar el aporte más reciente (aparte de que es también el más filosófico): la obra, *Luigi Giussani. Conocimiento amoroso y experiencia de lo verdadero. Un itinerario moderno*, publicado en 2015 por Massimo Borghesi.³⁰ El filósofo investiga sobre todo la relación del pensamiento de Giussani con la filosofía moderna, y muestra cómo, también gracias a sus maestros de Venegono, él supo conciliar las exigencias de una mayor valoración de la subjetividad, expresadas por el pensamiento existencial moderno,³¹ con las exigencias de objetividad ontológica típicas de la tradición católica. Este pensamiento, en su tiempo, se consideraba generalmente un intento casi herético o, más amablemente, irrealista e imposible.

En cuanto a las tesis internacionales acerca de Giussani, se han encontrado algunas tesis significativas. Con respecto a la categoría de la experiencia, resulta relevante la tesis *La novetat educativa del concepte d'experiència en Giussani. Una possibilitat de superació de la crisi educativa actual* ('La novedad educativa del concepto de experiencia en Giussani. Una posibilidad de superación de la crisis educativa actual'), de Rosa Ma

³⁰ Actualmente, es profesor principal de Filosofía Moral en la Universidad de Perugia.

³¹ Es más amplio que el solo existencialismo filosófico, como se ve en el hecho que Giussani hace referencia no solo a filósofos (en primer lugar a Blondel), sino también a artistas, escritores y poetas (en primer lugar a Leopardi).

Alsina (2011). La autora se ha preocupado mucho en presentar la relevancia pedagógica de Giussani, sobre todo, en la originalidad de reconocer la experiencia educativa como condición para aprender a juzgar, gracias al aporte de la tradición. Del mismo modo, ha subrayado que una educación en la libertad es uno de los hechos más necesarios en la política educativa actual española. Sin embargo, es el más desconocido, puesto que los jóvenes han perdido tanto su personalidad como el modo de verificar la tradición causada por la mentalidad racionalista de estos tiempos.

Por este motivo, la conclusión de la autora resulta elocuente. Alsina afirma que la concepción que tiene Giussani de la educación se encamina hacia su punto culminante, en la experiencia del riesgo que resulta inherente a la libertad. El concepto de libertad se ha degenerado en la actualidad por los educadores y los educandos, que sitúan el significado de este término más cerca del libertinaje. Esto acabó derivando en la forma de vivir de la juventud actual (Alsina 35).

También, se han encontrado otras tesis sistemáticas acerca de Giussani. Estas, curiosamente, guardan una relación estrecha (por ejemplo, el asesor de la segunda ha sido una de las personas que más ha dialogado con el autor de la primera). No obstante, se han identificado ciertas limitaciones que se deben mencionar para esta investigación.

La primera es la tesis doctoral de Robert Joseph Di Pede (2018): *Luigi Giussani: a Teacher in Dialogue with Modernity* ('Luigi Giussani: un profesor en diálogo con la modernidad') (2010). En esta tesis, el autor reconoce la categoría educativa de Giussani como profesor; pero que, en todo caso, no lo identifica como una figura histórica. Esta primera impresión es confirmada por el contenido de la tesis, pues el autor afirma que aquello que lo motivó a estudiar el pensamiento de Giussani fue la opinión de algunos que leyeron sus obras, concluyendo que están "llenas de ideas vagas y aparentemente inconsistentes" (3) y que el fin de su tesis era considerar dichos defectos "como signos de unas preocupaciones más profundas e inarticuladas del autor" que él pretende "reconstruir" y "sanar" (3).

La segunda es la tesis de Devon James Field: *An incomplete story: Luigi Giussani and his encounter with modernity* ('Una historia incompleta: Luigi Giussani y su encuentro con la modernidad'). En esta investigación el autor considera la tesis de Di Pede

como un importante punto de referencia para la suya, compartiendo, de hecho, su postura; pese a que diga que “sus fines y sus métodos son sustancialmente diferentes” (31). Sin embargo, se revela que el investigador presenta lo que Giussani debería —en su opinión— haber pensado, más que revisar concretamente su pensamiento. Por otro lado, Giussani es presentado apenas como un crítico del liberalismo (4), lo cual, es necesario aclarar: Giussani sí critica algunos aspectos del liberalismo, pero también del marxismo y de cualquier otra ideología moderna que reduce el valor de la experiencia y de la realidad; puesto que su auténtico enfoque es más profundo, como intentaremos mostrar en esta investigación.

Finalmente, se presenta la tesis doctoral de Marta Busani (2014): *Dall’organizzazione al movimento. Gioventù Studentesca dal Dopoguerra alla crisi del 1965* (‘De la organización al movimiento. Gioventù Studentesca del Posguerra a la crisis del 1965’). Sin embargo, dicha tesis tiene un corte esencialmente histórico, además considerando solo un periodo bastante corto (12 años, de 1953 a 1965). Por ello, aunque esté bien hecha, solo proporciona una referencia muy general para el fin de este trabajo de investigación.

4.1.2. *Biografía de Luigi Giussani*

Luigi Giussani nació en Desio, Italia, el 15 de octubre del 1922. Fue hijo mayor de Beniamino Giussani, simpatizante socialista, y de Angelina Gelosa, devota católica. La exigencia de reflexionar sobre la razón de las cosas, por un lado, inculcada por su padre, y la certeza de la fe y la preocupación por el destino, por el otro, heredadas de su madre, han sido fundamentales para su vida y pensamiento. Nació bajo la secuela de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y durante su juventud afrontó sus estudios de seminario en plena Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Es así como fue testigo del Concilio Vaticano II (1962-1965). En la adultez, fue sacerdote, formador de seminario y maestro de escuela, y el impulsor del movimiento católico *Comunión y Liberación* (CL); por tal razón, el desarrollo principal de su vida y pensamiento ha sido durante la segunda mitad del siglo XX.

4.1.2.1. *El contexto cultural*

El contexto cultural en donde vivió Giussani estuvo marcado por muchos cambios profundos. La Primera Guerra Mundial resultó ser una calamidad desde todo tipo de aspecto, también para los países vencedores, como Italia. Este suceso engendró —como reacción a las ideologías nacionalistas que habían empujado a Europa hacia el abismo— diversos movimientos políticos asociados de un modo u otro al socialismo, considerado la mejor propuesta para la liberación de los pobres, aunque algunos evolucionaron convirtiéndose en movimientos de derecha, como el fascismo o el nazismo.³²

A partir de ello, muchas personas comenzaron a adoptar una actitud anticlerical, porque estas nuevas ideas sociales y políticas poseían una marcada influencia ilustrada y positivista; así que la consecuencia natural era considerar que la fe es contraria a la razón. No obstante, la presencia de obras sociales católicas, nacidas sobre todo en el siglo XIX, seguía muy fuerte; pero ya parecían incapaces de presentar respuestas igualmente adecuadas al nivel cultural, porque el sesgo cultural entre intelectuales y el pueblo era muy amplio. De manera interesante, esta habitual situación no sucedía con Giussani, puesto que siempre tenía la iniciativa de salir a dialogar con la gente por todos lados: en la calle, en el tren, a donde iba. Para él, sea por su formación, como por su vocación, era una necesidad salir a hablar con otros.

Por otro lado, a nivel eclesial, los papas de aquella época tuvieron un fuerte protagonismo, intentando responder a la exigencia de mostrar la presencia de Cristo en el mundo. Se puede ver, por ejemplo, la urgencia de responder a los problemas sociales del momento, abordada por León XIII (Vincenzo Pecci, 1810-1903) a través de la Doctrina Social de la Iglesia, el surgimiento de la Acción Católica por obra de Pío XI (Achille Ratti, 1857-1939) y el problema de la unidad, afrontado por Pío XII (Eugenio Pacelli, 1876-1958).³³ En base a ello, hubo mucho énfasis teológico sobre la defensa de la Eucaristía y la factibilidad ecuménica, inquietud ya reflejada en la Escuela de Venegono. Incluso, desde la

³² Por lo que se refiere al fascismo, dicha derivación es indudable. Por ejemplo, Mussolini empezó su carrera política en el Partido Socialista. El discurso es un poco más complejo para el nazismo, pero también en el pensamiento de Hitler siempre hubo aspectos socialistas; lo que se reflejaba incluso en el nombre completo del Partido Nazista: Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores.

³³ Un ejemplo de esta importancia por lo social se ve en Pío XII en 1946, al exhortar a los jóvenes de Acción Católica a no ceder en políticas que vayan contra la fe y la moral cristiana (Savorana 136).

década de los cuarenta, se evidenciaba una búsqueda sincera y metodológica de unidad entre la tradición y la fe de la gente.

No obstante, la vida social de los jóvenes era una preocupación grave y constante, puesto que se desarrollaba en un ambiente de secularización radical, donde se les enseñaba a creer que la fe religiosa no podía tener ninguna influencia positiva en la vida. Es decir, no había conciencia cristiana en el actuar humano. Para Giussani, era importante que se profundizara entre los jóvenes esta conciencia de que la fe, recibida por tradición, debe traducirse en una acción que influyera en el mundo actual; más allá de un enfoque moralista y sentimental (Savorana 172 y ss).³⁴

4.1.2.2. *La Escuela de Venegono*

Giussani estudió en el Seminario Diocesano de Venegono Inferiore, en la provincia de Varese, desde el 1933 hasta el 1944. Es en esta experiencia en donde despiertan sus grandes intuiciones y la conciencia de la centralidad de Cristo, siempre aplicando en este camino lo que había aprendido de su padre. Esto, curiosamente, fue el tema central de los primeros Ejercicios Espirituales en que participó tras llegar al Seminario: “Cada uno está llamado a reflexionar sobre la razón de las cosas que ha escuchado” (Savorana 55).

La experiencia con sus profesores lo marcó profundamente.³⁵ Todos ellos pertenecían a una generación de teólogos que forjaron un movimiento reformista, llamado históricamente *Escuela de Venegono*, iniciado por Francesco Petazzi, rector del Seminario Teológico de Milán. Fundamentalmente, se trataba de una propuesta de enseñanza teológica que se concebía en continuidad con la tradición eclesial, sobre todo la ambrosiana, pero con el objetivo de buscar una forma de comunicar la fe más adecuada a

³⁴ Existe una extensa documentación al respecto en donde se evidencia la preocupación de Giussani a este propósito, pues se percató del fracaso del asociacionismo católico cuando todavía tenía aparentemente una fuerte presencia en la sociedad italiana de ese tiempo; por lo que, en su opinión, era necesaria una reforma metodológica, una nueva modalidad para comunicar a los jóvenes que la experiencia cristiana es el centro de toda la vida cultural.

³⁵ También, algunos de ellos, mencionaban la influencia de la Escuela de Venegono en su pensamiento, pero siempre agregando que él logró desarrollarla con profundidad, hasta llegar a un pensamiento original. Por ejemplo, Carlo Colombo, indicaba que su profundización teológica había superado lo pensado durante su experiencia en el Seminario y Enrico Galbiati mencionaba que el modo didáctico de enseñar la fe, que Giussani aprendió con Figini, ya formaba parte de su sensibilidad y temperamento particular (Savorana 97).

los tiempos actuales. Por ello, se incidía mucho en la importancia de ir hacia las fuentes, presentando al cristianismo como un acontecimiento concreto en vez de una doctrina abstracta, con la intención de lograr una sólida formación integral de toda la persona, y no solo de su forma de pensar. Por la misma razón, en Venegono, se valoraba mucho el tomismo y menos el neotomismo, que, a pesar de sus indiscutibles méritos, tenía una postura que se consideraba demasiado intelectualista (Savorana § 3.4, 3.5).

Es justamente en Venegono donde Giussani aprende varias lecciones. De Giovanni Colombo (1902-1992), rector del Seminario y futuro Arzobispo de Milán, aprende la pasión por la literatura, así como la importancia de partir de la experiencia como camino de estudio teológico. De Gaetano Corti, aprende la urgencia de comunicar la persona de Cristo de manera concreta, como los apóstoles y, sobre todo, la idea de que todas las personas poseen un auténtico sentido religioso; lo que más tarde se volverá fundamental para su pensamiento, representando su característica más original. Asimismo, de Carlo Colombo (1909-1991),³⁶ profesor de Dogmática Especial, teólogo de confianza de Pablo VI y que participó en el Concilio Vaticano II, aprendió la urgencia de la racionalidad de la fe, así como la certeza de la Encarnación de Cristo como hecho histórico concreto (Savorana 90; Scola 20).

Muy importante fue también la concepción positiva que Colombo tenía con respecto a la Nouvelle Théologie, así llamada por nacer en Francia y por obra de Yves Congar (1904-1995), Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Pierre Teilhard De Chardin (1981-1955), Jean Daniélou (1905-1974) y Henri De Lubac (1896-1991), pero en la cual participaron teólogos como Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) y Joseph Ratzinger (1927-vivo).³⁷ Dicho movimiento, que dio una contribución fundamental al Concilio Vaticano II, se manifiesta como el intento de favorecer una pedagogía de la fe cristiana y la concepción personalista de la revelación en la cultura contemporánea, tal como lo aprendió claramente Giussani.

³⁶ “Para Colombo, la fe es el principio interpretativo de la realidad, como participación en el hecho de Cristo, en el que todo consiste, concreto en su humanidad y prolongado en la historia a través de sus testigos. Era esto lo que defendía y luchaba en una época en donde falta una presencia actual de Cristo” (Savorana 90) y también en (Scola 20).

³⁷ Además, Ratzinger, Von Balthasar y De Lubac fundarán en 1972 *Communio*, que hoy en día es considerada la revista teológica más importante del mundo, en la cual se publicaron algunos artículos de Francesco Bertoldi sobre la Nouvelle Théologie, especialmente sobre el pensamiento de De Lubac.

De otros profesores, como Carlo Figini (1883-1967), profesor de Teología Dogmática —quien también participó en el Concilio Vaticano II— aprendió muchas actitudes. Entre otras, conoció el valor de la razón como instrumento fundamental para la apologética cristiana, la modalidad pedagógica de cercanía con los estudiantes, así como también el reconocimiento del signo como aquello que manifiesta la trascendencia al interior de nuestro mundo. El concepto de infinito, desproporción, apertura de la razón y el sentido de la belleza ha sido un gran legado que Giussani ha sabido trabajar.

Adicionalmente, Enrico Galbiati (1914-2004), profesor de Sagradas Escrituras y Teología Oriental, fue un pilar teológico fundamental, a tal punto que sus enseñanzas eucarísticas están reflejadas en uno de los libros fundamentales de Giussani: *Por qué la Iglesia*. Finalmente, su cercanía con el rector del Seminario, Francesco Petazzi, le permitió reconocer que la enseñanza de la tradición de la fe no es incompatible con las aspiraciones modernas de libertad como hipótesis positiva para enfrentar el mundo actual.

Por otro lado, se evidencia que para Giussani los estudios teológicos le daban mayor claridad que la filosofía, puesto que en esos veía mayor unidad y claridad de pensamiento con respecto a la historia de la filosofía (Savorana 75). Es en ello que él siempre ha destacado el valor de las enseñanzas de sus profesores: “Cristo es el centro de todo. Gaetano Corti, Giovanni Colombo, y teológicamente, también Carlo Colombo, estaban muy centrados en esto. Figini está en la raíz” (Savorana 96).

Hubo otros autores que Giussani estudió en aquel periodo y que serán muy significativos para el desarrollo tanto de su pensamiento como del pensamiento teológico al nivel mundial. Estos son los ya mencionados De Lubac, Ratzinger y Von Balthasar;³⁸ los ingleses John Henry Newman (1801-1890) y Gilbert Keith Chesterton (1874-1936); el entonces Arzobispo de Cracovia Karol Wojtyła (1920-2005); los filósofos y teólogos alemanes Johann Adam Möhler (1796-1838), Karl Adam (1876-1966) y Romano Guardini (1885-1968); el filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949), autor que se valoraba

³⁸ Con Ratzinger, Von Balthasar y Wojtyła, Giussani tendrá la oportunidad de dialogar e incluso establecer una cercana amistad. En particular, será Juan Pablo II quien le otorgará, en 1982, el reconocimiento eclesiástico a la Fraternidad de Comunión y Liberación, a través del Consejo Pontificio para los Laicos. Cabe también destacar que Ratzinger pronunció la homilía funeraria de Giussani en el 2005. En cuanto a Von Balthasar, hasta su muerte, fue el teólogo de referencia de CL y participó en varios momentos de la actividad cultural del Movimiento, incluido el Meeting de Rímíni.

mucho en Venegono, cuyo libro *La Acción* influyó mucho en *El sentido religioso*. Es imposible no mencionar el valor cultural de Giussani a través sus preferencias por ciertos grandes poetas, de cuyas obras sacará algunas de las citas más famosas de todos sus escritos: el inglés Thomas Stearns Eliot (1888-1965) y el francés Charles Péguy (1873-1914).³⁹

Como concepción intelectual, admite que su línea de pensamiento correspondía a una influencia de santo Tomás de Aquino, en la comprensión y necesidad de coherencia de razonamiento, y de san Agustín en el aspecto existencial, afectivo (véase § 4.3.2). También, fue durante este periodo que aconteció el encuentro con los textos de Giacomo Leopardi (1798-1837). Esta experiencia hizo que surjan en él grandes intuiciones significativas: por ejemplo, el reconocimiento de la realidad como signo, la búsqueda del infinito como exigencia natural del hombre y, al mismo tiempo, su desproporción con respecto a esa. Por lo tanto, Giussani critica, a partir de las lecturas del poeta, el concepto de la razón moderna y realza la primacía de la realidad ante la razón. Del mismo modo, afirma por primera vez entender la libertad humana desde la experiencia de la realidad; asimismo, la concepción de la razón como apertura a la realidad en la totalidad de sus factores, según la definición que se volverá sucesivamente célebre.

Dicha conciencia, se lleva a cabo debido al encuentro personal con los textos de Leopardi (Giussani, *Mis lecturas* 9-31) y por sus estudios de Sagradas Escrituras con Enrico Galbiati, en especial, el Prólogo del Evangelio de San Juan. En este, es posible afirmar racionalmente que Cristo ha respondido a la pregunta del hombre, planteada de una manera tanto clara como dramática por el gran poeta de Recanati. Esta experiencia fue tan fuerte e importante para el joven Giussani, que incluso recitaba una de sus poesías más célebres, *Alla sua donna* (canto XVIII),⁴⁰ como oración de acción de gracia durante la Misa, inmediatamente después de la primera comunión (Savorana 62).

³⁹ Giussani ha tomado varias frases de T. S. Eliot que se han vuelto célebres, pero sobre todo la que brinda la clave de lectura de uno de sus libros más importantes, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*: “¿Es la Iglesia la que ha abandonado a la humanidad, o es la humanidad la que ha abandonado a la Iglesia?” (Eliot, n. VII). De Péguy, cuya sensibilidad consideraba Giussani la más cercana a la suya, usaba sus textos tomados de sus *Misterios*, escogidos por el propio Giussani en los Vía Crucis celebrados por los miembros de CL en todo el mundo cada Viernes Santo.

⁴⁰ Sobre la relación entre Giussani y Leopardi, ver Giussani, *Mis lecturas* 9-31.

4.1.2.3. El sacerdocio

Giussani fue ordenado sacerdote en 1945, después de un tiempo de trabajo pastoral; aunque, a la vez, se quedó en el Seminario para enseñar teología a los seminaristas menores. Esto le permitió profundizar en sus estudios acerca de las teologías cristianas no católicas, específicamente la ortodoxa y la protestante americana. Giussani llega a la conclusión, según lo expresado por Bertoldi en entrevista para esta investigación, que “de la Ortodoxia hay que aprender el sentido de la universalidad, de la relación con todo el mundo, mientras que del Protestantismo la importancia del particular”⁴¹.

Además, del estudio del pensamiento del teólogo estadounidense Reinhold Niebuhr (1892-1971), del cual se basó Giussani para su tesis doctoral en 1954, sacó una convicción⁴² que será clave para el desarrollo de toda su obra y, en particular, de su método. Frente a la indiferencia de los hombres y especialmente de los jóvenes de este tiempo, lo que se necesita no es encontrar una manera más clara y una lógica convincente de demostrar la verdad del cristianismo, sino despertar en ellos aquellas preguntas a las que solo el cristianismo puede responder de una manera realmente satisfactoria. Sin embargo, hay que subrayar que para Niebuhr, y también para Giussani, *tener una pregunta* no significa simplemente plantear abstractamente un problema, sino percibir su relevancia para la propia vida; por lo que involucra a toda la persona, en su experiencia, en su razón, así en su libertad, es decir, a toda la integridad de su ser.

Es desde este pensamiento en donde radica la centralidad de la libertad en el método educativo de Giussani y, al mismo tiempo, el deseo de renovar el enfoque teológico de entonces. Esto se debe a que el contexto eclesial de la época, fuertemente influenciado por el neotomismo, que, sin dejar de lado sus grandes aportes, no ha logrado demostrar completamente al mundo moderno la verdad del cristianismo. En este, no se incidía mucho en el valor de la experiencia como punto de partida de la fe por enfocarse más en el aspecto intelectual de la fe. Tal aspecto ha sido recientemente reconocido

⁴¹ Entrevista personal por Skype, 5 de mayo de 2018.

⁴² Dicha convicción se encuentra expresada de la forma más clara y contundente en la famosa cita: “No hay nada más absurdo que la respuesta a una pregunta que no se ha planteado” (Niebuhr citado en Giussani, *De un temperamento, un método* 114).

también por el papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio, 1936-vivo), el 10 de septiembre de 2017, en un encuentro con unos jesuitas durante su viaje en Colombia:

Yo diría, para comenzar, que no sea una reflexión de laboratorio. De hecho, hemos visto el daño que nos terminó haciendo la grande y brillante escolástica de santo Tomás, cuando fue decayendo, decayendo, decayendo... hasta convertirse en una escolástica de manual, sin vida, mera idea, que se tradujo en una propuesta pastoral casuística. Al menos, en nuestra época fuimos formados en esta línea... (Spadaro citando a Francisco, *La Gracia de Dios no es una ideología* parr. 20)⁴³

Con ello, respondía a una pregunta acerca de qué cosa puede aportar a la Iglesia la reflexión filosófica y teológica. Además, la época a la que se refiere Francisco era más o menos el tiempo de formación de Giussani. De esta forma, se toma en cuenta la preocupación que tenía nuestro autor en responder una sincera verificación de la fe en el contexto que le tocaba vivir.

A partir de su ordenación, especialmente en la medida de su mayor cercanía con el pueblo en el confesionario, se refleja cada vez más esta necesidad de una disposición total de servicio. Ello se aprecia, sobre todo, en la adhesión plena con Cristo en la cruz: “Mi pasión por su destino les volvía como niños. Si no se vive esto, ¡no se ama a nadie! Es decir, se usa a la gente. El amor al hombre es el amor a su destino. Esto es la gratuidad. Tu destino es lo que me interesa” (Savorana 126).

Era vital, para él, comunicar la presencia de Cristo desde la experiencia finita y reconocer en ella la relación con el Misterio. Así que fue exactamente por este motivo que en 1954, a sus 32 años, Giussani tomó la decisión de dejar el cargo de profesor en el

⁴³ Véase también lo que escribió en la Encíclica *Laudato si'*, aunque sin hacer referencia explícita a ningún autor en particular: “Jesús vivía en armonía plena con la creación, y los demás se asombraban: ‘¿Quién es este, que hasta el viento y el mar le obedecen?’ (Mt 8,27). No aparecía como un asceta separado del mundo o enemigo de las cosas agradables de la vida. Refiriéndose a sí mismo expresaba: ‘Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen que es un comilón y borracho’ (Mt 11,19). Estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo. Sin embargo, esos dualismos malsanos llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia y desfiguraron el Evangelio” (Francisco, *Laudato si'* 89).

Seminario para dedicarse a enseñar la religión católica en la escuela secundaria. Allí se propuso a enfrentar la mirada cultural de entonces.

4.1.2.4. *La labor educativa*

Giussani narra que su vocación educativa se afianzó a partir de un encuentro con unos jóvenes que, al verlo con sotana, lo insultaron.⁴⁴ Como se dijo anteriormente, este hecho hizo que decidiera ir a enseñar a un colegio regular. Su deseo era, más que enseñar contenidos, enseñar un método para poder juzgar la realidad. Estaba realmente convencido de que si el joven no madurara en la conciencia de sí mismo, su presencia en el mundo carecería de influencia. Por eso, le parecía fundamental la educación hacia la razón y la libertad en los jóvenes de escuela secundaria, ya que esta es la edad en la que se aprende a juzgar seriamente y, además, nacen de manera explícita los grandes deseos y las grandes preguntas acerca de la vida y de su sentido.

Sin embargo, Giussani era consciente de que sin una adecuada propuesta metodológica los jóvenes iban a ser desviados por la mentalidad común, que ya estaba muy en contra del cristianismo (Savorana 175), por lo que decidió asumir una propuesta que había empezado a nacer en su mente. Esta propuesta se basaba en una idea de razón abierta que acepte la realidad, permitiendo que el hombre aprenda a juzgar hasta ir a fondo de la cuestión, desafiando la mentalidad común a partir del reconocimiento de sus auténticas exigencias (Giussani, *El sentido religioso* 27). Su apremio era despertar la conciencia de los jóvenes a estar atentos, nunca tranquilos, hasta no ir al fondo de todo. Solo así es posible, según Giussani, el encuentro con Cristo, en medio de la realidad.

⁴⁴ El sociólogo italiano Salvatore Abbruzzese identifica que este hecho hizo que Giussani tomara conciencia de la categoría de la experiencia, convirtiéndolo así en el punto de partida de un método de acción (Abbruzzese 28; Savorana 67).

4.1.2.5. *Comunión y Liberación*

Pese a que Giussani siempre dijo que quería testimoniar lo que había encontrado en su vida más que “fundar” algo,⁴⁵ era imposible pasar por alto su personalidad impactante. Su entusiasmo era tan contagioso y su método tan efectivo que siempre la gente se reunía espontáneamente alrededor de él, creando así un “movimiento”. De hecho, terminó con convertirse en un *movimiento* formalmente reconocido por la Iglesia, después de casi treinta años.

Esto inició durante su tiempo como maestro en el Liceo Berchet de Milán (1954-1964). Al principio, la misión de Giussani se desarrolló en el ámbito de Gioventù Studentesca (GS), una asociación de jóvenes que era parte de la Acción Católica (la asociación oficial de los estudiantes católicos impulsada directamente por la Iglesia italiana). Sin embargo, desde el principio, el grupo liderado por Giussani apareció diferente, por la originalidad de su método y por su insistencia en el hecho de que el encuentro con Cristo tenía que involucrar a todas las dimensiones de la existencia de la persona y no solo a una dimensión religiosa supuestamente separada de las otras. Esta novedad fascinaba a muchos estudiantes, pero, al mismo tiempo, tuvo un efecto muy crítico por parte de varios intelectuales y eclesiásticos.

Por otro lado, no se puede olvidar la gran crisis acontecida a finales de los sesenta, que afectó mucho también a GS. Este hecho forzó a que muchos jóvenes se integren a grupos de izquierda que lideraban la protesta juvenil. Estas circunstancias hicieron que alrededor de Giussani naciera una iniciativa libre, fuera de cualquier ámbito eclesial preexistente, con la simple idea de que solo el encuentro personal con Cristo es el modelo para el encuentro con el otro, el cual asumió el nombre de *Comunión y Liberación* (Savorana 49)⁴⁶.

⁴⁵ Giussani siempre ha reconocido que fue posible el nacimiento de *Comunión y Liberación*, gracias a las enseñanzas de sus maestros, especialmente de Corti. CL “nació como impulso y voluntad de introducir en el campo abierto de un instituto el mensaje de los capítulos primero y tercero del Evangelio de Juan. Gaetano Corti está por tanto en nuestro origen” (Savorana 87).

⁴⁶ Nació inicialmente como una integración libre de personas, pero logró tal respuesta que finalmente fue reconocido oficialmente por la Iglesia, a través del Consejo Pontificio para los Laicos, el día 11 de febrero del 1982.

Sin entrar en detalles sobre la historia del movimiento, lo único que sí cabe mencionar para los fines de esta tesis es que, para entender a Giussani, es necesario revisar por qué dicho movimiento ha sido una respuesta que corrobora su propuesta pedagógica, al igual que sus estudios filosóficos y teológicos, tal como lo aclaró Massimo Borghesi (*Luigi Giussani* 2015) y como siempre lo afirmó Giussani.⁴⁷

4.1.2.6. Últimos años

Tras muchos años de prolongada enfermedad, que de todos modos nunca le impidió seguir guiando el Movimiento Comunión y Liberación, aunque de una forma más apartada, Giussani murió en Milán el 22 de febrero del 2005. Su funeral fue celebrado en la Catedral de Milán el 24 de febrero por el Arzobispo Dionigi Tettamanzi y el Cardenal Joseph Ratzinger (en representación del papa Juan Pablo II), quien pronunció también la homilía. El cuerpo de Giussani fue sepultado en el Cementerio Monumental de Milán.

4.2. La fractura entre razón y fe

4.2.1. “¿Qué cosa es la fe? ¿Qué cosa es la razón?”

Una de las anécdotas más famosas de *El sentido religioso* es el primer día de clases de Giussani en el Liceo Berchet de Milán para dictar su primera clase de religión. Un estudiante le dijo que era inútil que él intentara razonar acerca de la fe, porque fe y razón son incompatibles. Giussani entonces le preguntó: “¿Qué cosa es la fe?” (33). Al ver que no sabía qué responder, le preguntó de nuevo: “¿Qué cosa es la razón?” (33). De nuevo el estudiante se quedó callado y tomó asiento todo confundido.⁴⁸

⁴⁷ “Si yo no hubiera conocido a monseñor Gaetano Corti en tercero de secundaria, si no hubiera escuchado las lecciones de monseñor Giovanni Colombo, si yo no hubiera encontrado a chicos que frente a aquello que yo sentía abrían los ojos en par en par como frente a una sorpresa tan inconcebible. . . Cristo habría sido una palabra objeto de frases teológicas, o bien, en el mejor de los casos, un reclamo a un afecto ‘piadoso’, genérico y confuso” (Giussani citado en Savorana 15).

⁴⁸ Giussani tuvo la idea de hablar del sentido religioso cuando el Arzobispo de Milán, Giovanni Battista Montini (1897-1968, el futuro Papa Pablo VI), publicó una carta pastoral a la diócesis sobre este tema (Montini 1-16). La primera edición del libro, que se publicó en 1966, se basaba en los apuntes tomados por

Si Giussani hubiese realizado su clase tal como la planificó, con mucha probabilidad, habría hablado de la razonabilidad de la fe como motivación a esta urgencia educativa y no habría empezado con estas dos preguntas. Sea casualidad o gracia, es menester reconocer que este evento es muy significativo, pues estas dos preguntas son las que resume el sentido último de su misión.

4.2.2. *La razón: ¿habitación o ventana?*

De la pregunta de aquel estudiante nació un debate muy animado, del cual Giussani se dio cuenta que todo se debía a la influencia del profesor de filosofía, que enseñaba que algo es razonable creer si se ve con los propios ojos. Giussani discutió con el profesor al respecto sosteniendo que su idea de razón era reductiva e irrazonable. El profesor obviamente sostuvo lo contrario; pero cuando Giussani le preguntó si luego era razonable para él creer en la existencia de América, incluso si nunca había pisado, para ser coherente con sus premisas le respondió que no. Con ello, demostró que realmente su posición tenía consecuencias absurdas. Fue la primera vez que Giussani fue involucrado en un debate en que tuvo que confrontar una concepción reduccionista de la razón y propuso públicamente su célebre definición: “Para mí la razón es apertura a la realidad en la totalidad de sus factores” (Giussani, *El sentido religioso* 34).⁴⁹

Con el tiempo, esto se convertirá en uno de sus enfoques principales. Giussani percibió que, aunque el motivo básico del rechazo del cristianismo en nuestros tiempos, se deriva en una concepción inadecuada de la fe, “de todos modos, en último término, el problema está en el concepto de *razón*” (Giussani, *El sentido religioso* 33).

Ya se ha analizado anteriormente, en la parte histórica, cómo se ha manifestado el problema de la razón, que Giussani discute de manera sistemática en *La conciencia religiosa en el hombre moderno*. Sin embargo, es preciso agregar que el autor (a través de varios ejemplos tomados, sobre todo, del arte, de la política y de la literatura) muestra el origen del problema, que no radica en los aspectos teóricos, sino en la debilitación de la fe.

sus alumnos y era mucho más corta que la actual, pero ya tenía la misma estructura básica. Pese a todo lo que Giussani ha escrito después, *El sentido religioso* sigue siendo sin duda el texto en que se ve con la máxima claridad y esencialidad su característica manera de concebir el problema religioso.

⁴⁹ A veces Giussani habla también de “conciencia” de la realidad en la totalidad de sus factores, en vez de “apertura”, pero el significado es el mismo.

Esto quiere decir que acontece, en primer lugar, *al nivel existencial*, el rechazo a las verdades del cristianismo, porque ya no se cree, o por lo menos se duda que pueda ser realmente la respuesta a las exigencias vitales del hombre.⁵⁰

Giussani enfatiza que el problema del pensamiento moderno es un problema que empieza desde una oposición entre razón y fe, por la cual la fe cristiana se reduce, según enseñaba la cultura dominante, a una cuestión enteramente subjetiva. Esto se refleja también en un cambio de mentalidad con respecto a la libertad. Además, se dio cuenta de que en la Iglesia de su tiempo se estaba abarcando los problemas cristianos desde un formalismo externo y alejándose de la dimensión de la experiencia.

Uno de los motivos más fundamentales es que la marcada influencia neotomista había tomado el liderazgo del pensamiento católico en sus virtudes; aunque, al mismo tiempo, lo miraban con sospecha. Esta postura lo consideraba una forma de subjetivismo, ya que para ellos el reconocimiento de la verdad del cristianismo era un problema esencialmente intelectual (ver § 3.4, 3.5 de esta tesis). Es por eso que la exigencia de Giussani siempre ha sido, en primer lugar, explicar la razonabilidad de la fe cristiana, que también conllevaba un redescubrir nuevamente todos los conceptos fundamentales de lo humano: razón, fe, verdad, libertad.⁵¹

4.2.3. *Razón y verdad: de la inteligencia a la existencia*

Se ha resaltado la importancia de la influencia tomista y agustiniana en la formación de Giussani durante su estancia en el seminario de Venegono, y, de hecho, su pensamiento manifiesta una convergencia natural con la concepción de santo Tomás de

⁵⁰ Este problema ya se ha visto en Descartes en la medida en que él decide desconfiar siempre en la experiencia, pese a que él mismo reconoce que esa es engañosa solo “a veces” y no siempre (ver § 3.3 de esta tesis). En un sentido, también su famosa “duda metódica” se podría considerar como el reflejo teórico de sus dudas existenciales.

⁵¹ La exposición más completa y sistemática del pensamiento de Giussani a este propósito se encuentra en los tres *Libros del PerCorso*, que luego se tomarán como principal punto de referencia: *El sentido religioso*, *Los orígenes de la pretensión cristiana* y *Por qué la Iglesia*. Dichos libros son considerados los textos básicos del pensamiento de Giussani, como quiere expresar el mismo nombre *PerCorso*, que es un juego de palabras entre los términos *corso* (‘curso’) y *percorso* (‘camino’). Al traducirlo al español, no ha sido fácil usar ese juego de palabras, por lo que se usó la fórmula *Curso básico de cristianismo*. Sin embargo, otros conceptos importantes para los fines de esta investigación se encuentran, asimismo, en otros libros, a los cuales también se hará referencia; sobre todo en los dos siguientes: *La conciencia religiosa en el hombre moderno* y *Educación es un riesgo*.

Aquino en varios aspectos. Un ejemplo de ello es el concepto de la verdad, para el cual Giussani adopta la célebre expresión tomista de *adaequatio intellectus et rei* (*El sentido religioso* 57). Al respecto, es importante resaltar que la entiende con un matiz existencial que, aun siendo implícita en potencia en la expresión de santo Tomás, usualmente no se encuentra en los autores de escuela tomista. Esto se observa claramente del comentario que Giussani agrega: “Nosotros estamos hechos para la verdad, entendiendo por verdad la correspondencia entre conciencia y realidad, que es... la naturaleza del dinamismo racional” (*El sentido religioso* 57).

Acerca de este tema, es muy importante la entrevista entre Giussani y el periodista de *Il Sabato*,⁵² Robi Ronza, en el libro *El movimiento de Comunión y Liberación*. En este encuentro, resalta, en especial, el valor de partir de la experiencia como verificación de la vida, el carisma tomista-agustiniano del movimiento y la importancia de reconocer el concepto tomista de la verdad:

Ronza: Pareció entonces a muchos que GS era una experiencia en varios aspectos existencialistas
 . . . **Giussani:** Considero exacta esta observación, pues los muchachos de GS eran llamados a apoyarse en la experiencia como lugar en el que puede ser adecuadamente verificada la validez de los criterios que la persona ve que le propone al otro a quien conoce el ambiente que la rodea. *El lugar de esa comprobación —afirmamos nosotros— no es la dialéctica sino la experiencia.* Me parece que este modo de proceder puede en última instancia ligarse a la definición de la verdad propia de Santo Tomás de Aquino: la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, o sea, como correspondencia de cuanto me es propuesto (tanto si es hecho como una afirmación) con la propia vida, con la conciencia de uno mismo en cuanto que implica ciertas exigencias y evidencias originarias. **Ronza:** Acaba de citarnos a Santo Tomás; sin embargo, en muchas de las posturas que tiene el movimiento promovido por usted parecería reflejarse el eco directo del pensamiento de San Agustín. Entonces, ¿la CL actual es neo tomista o neo agustiniana? **Giussani:** Yo diría que estamos influidos por las dos grandes escuelas de pensamiento cristiano. El aspecto existencial, afectivo, que

⁵² *Il Sabato* fue un periódico semanal que se publicó en Italia entre 1978 al 1993 por iniciativa de un grupo de periodistas que pertenecían al movimiento de CL, uno de los cuales fue justamente Robi Ronza. A pesar de que sus recursos económicos eran bastante escasos en comparación a otras revistas de este tipo, *Il Sabato* supo convertirse en un punto de referencia central para la vida pública del país, gracias al excelente nivel de sus colaboradores y sobre todo a sus grandes batallas culturales, siempre originales y contracorrientes, aunque a veces excesivamente polémicas.

es predominante en la visión agustiniana, era y continúa siendo declinado entre nosotros siguiendo las exigencias de racionalidad —por tanto de comprensión y de coherencia— propias del método tomista. Ahora bien, *si tuviera que dar una respuesta unívoca y sumaria, yo diría que nuestro movimiento es tomista (he dicho tomista, no neo tomista). Esa definición de verdad que da Santo Tomás, y que como he dicho constituye uno de los pilares en que se funda toda nuestra experiencia, es pura existencialidad: por consiguiente ya contiene lo que se podría encontrar específicamente en San Agustín.* (Giussani, *El movimiento de Comunión y Liberación* 26-27, cursivas añadidas)

Cabe subrayar de un modo especial las últimas frases de Giussani, donde se aprecia la característica más original de su enfoque, vale decir, su capacidad de interpretar la filosofía de santo Tomás y, en general, toda la Tradición de la Iglesia desde las exigencias modernas. Sin embargo, no de un modo extrínseco, sino sacando a la luz potencialidades latentes del Aquinate que están en grado de brindar respuestas adecuadas a la Tradición. Como lo comenta Francesco Bertoldi, Giussani, basándose en todo ello, identifica el valor tomista en función a la importancia de la experiencia, también para el encuentro cristiano. Asimismo, rescataba el aporte de un filósofo moderno, Maurice Blondel, que le permite complementar la mirada natural del hombre hacia el Infinito y de la verificación de la experiencia.

Reinterpretándola un poco en la óptica de Blondel, luego no como correspondencia entre un intelecto abstracto y conceptos abstractos, sino entre el conocimiento del sujeto y la vida, por tanto en un sentido bastante existencializado... Seguramente, de Santo Tomás Giussani saca la idea de que todo conocimiento humano parte de los sentidos, luego no hay ningún retirarse al interior de uno mismo, el enfoque está todo en la experiencia sensible: es ahí que se encuentra a Cristo. De Blondel, en cambio, además del concepto de *adaequatio mentis et vitae*, Giussani ha sacado la idea de que el hombre está estructuralmente inclinado hacia el Infinito y el Misterio y también el concepto de verificación en la experiencia, entendida no en el sentido empirista, sino de experiencia integral de toda la persona. (Bertoldi, entrevista)

Por tanto, el principio tomista de la razón abierta a la verdad y la identificación existencial de Blondel se encuentran en las bases del pensamiento de Giussani, que sin duda ha sido un aporte para entender el valor de la libertad humana, que también actúa en función a esta exigencia originaria de la verdad. A propósito, es muy interesante resaltar el discurso del

papa Francisco a los jesuitas de Colombia inmediatamente después de la respuesta que hemos citado en el punto anterior (ver en esta tesis § 4.1.2.3):

Por tanto: la filosofía no en laboratorio, sino en la vida, en el diálogo con lo real... En el diálogo con lo real encontrarás, como filósofo, a los tres trascendentales que hacen la unidad, pero con nombre concreto... La teología de Jesús era la cosa más real de todas, partía de la realidad y se elevaba hasta el Padre. Partía de una semillita, de una parábola, un hecho... y ahí explicaba. Jesús quería hacer una teología profunda y la realidad grande es el Señor. A mí me gusta repetir que para ser buen teólogo, además de estudiar, dedicarse, ser despabilado y captar la realidad, hay que reflexionar las cosas de rodillas... El gran Tomás tiene una riqueza muy grande, capaz también hoy de inspirarnos. Pero de rodillas, siempre de rodillas. (Spadaro citando a Francisco, La Gracia de Dios no es una ideología parr. 20)

En síntesis, es posible identificar que, en Giussani, esta urgencia de explicar los deseos fundamentales del hombre a la luz de la razón y de la experiencia como punto de partida era una propuesta ciertamente novedosa. No obstante, en la actualidad, ya es un tema abiertamente exhortado, tal como se ha identificado en Francisco.

4.3. La dinámica de la libertad

4.3.1. El punto de partida: la experiencia

Giussani afirma que la verdad se encuentra en la experiencia. Con ello, se infiere que es necesario un recorrido de juicio personal para reconocer que algo es verdadero. El deseo de la verdad no solo corresponde a una exigencia estructural del ser humano, sino que, a partir de allí, la razón necesita de un camino para identificarla:

Para una investigación seria... se necesita *realismo*. Con esto pretendo referirme a la urgencia de no primar un esquema que se tenga previamente presente en la mente por encima de la observación completa, apasionada e insistente de los hechos, los acontecimientos reales... El realismo exige que, para observar un objeto de manera que permita conocerlo, el método no sea imaginado, pensado, organizado o creado por el sujeto, sino *impuesto por el objeto*... Puesto que se trata de un fenómeno

que sucede en mí, que interesa a mi conciencia, a mi yo como persona, es *sobre mí mismo* sobre lo que debo reflexionar. Me es necesaria una averiguación sobre mí mismo, una *indagación existencial*. (Giussani, *El sentido religioso* 18-20, cursivas añadidas)

Es en esta condición por la que Giussani sustenta que la razón, por su naturaleza intrínseca, se abre hacia la realidad para juzgar algo verdadero. Sin embargo, este trabajo implica siempre avalar un tipo de verificación existencial que no encaja en una postura en donde la razón sea la que determine la verdad, como lo sugiere el racionalismo moderno.

En consecuencia, en la línea del autor, si se quiere revertir este problema, es necesario cambiar el concepto de razón, tal como se ha visto en los párrafos anteriores; pero insiste que este conflicto no se resuelve solo al nivel conceptual, aunque esto también tenga su importancia. Se empieza desde aceptar que la realidad no es una obra construida desde los esquemas mentales del hombre, que la realidad no se adapta al hombre, sino lo contrario, que es el hombre, desde la experiencia, que identifica que la realidad es más amplia que la conciencia humana.⁵³ Asimismo, tampoco la realidad es un elemento hecho desde el azar, sino que responde, afirma Giussani, a una dimensión que va más allá de los límites de la razón humana; por lo que invita al hombre a un reconocimiento o a un rechazo. En este caso, el reconocimiento coincide con una afirmación libre a partir de criterios razonables, evidencias que la razón puede y debe identificar para que sea aceptado.

Esta intuición de Giussani nace, sin duda, desde su conciencia del valor del acontecimiento cristiano, iniciada desde la categoría del encuentro. Sin embargo, vale, en primer lugar, al nivel del encuentro del yo con la realidad, que solo es posible a partir de una mirada afirmativa. En otras palabras, es positiva, y no se debe solo a una genérica esperanza, sino que implica un fiarse desde un principio universal: la realidad siempre es positiva; porque en ella el hombre encuentra un bien, lo que no deriva de una teoría, sino un hecho. Este factor conduce a una secuencia importante: la naturaleza humana que desea

⁵³ “El problema verdaderamente interesante para el hombre es adherirse a la realidad. Se trata de una exigencia inderogable, de algo que nos obliga porque está en nuestra naturaleza, y no de una cuestión de coherencia” (Giussani, *El sentido religioso* 32).

conocer, intuición ya conocida desde la antigüedad (Aristóteles, *Metafísica* 1,1),⁵⁴ exige una necesaria confianza en la experiencia entendida como trabajo de juicio frente a una propuesta que nace desde la realidad hacia el yo. Dicha afirmación implica romper con la desconfianza en la experiencia, entendida como un elemento subjetivo y parcializado de la realidad, como es entendida generalmente por la modernidad.

El problema de la experiencia, sugiere Giussani, no es su subjetividad, sino la falta de un criterio razonable para confiar en ella: “La persona es ante todo conocimiento. Por eso lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el hacer cosas, el establecer relaciones con la realidad de un modo mecánico;... lo que caracteriza a la experiencia es *entender* una cosa, descubrir su sentido” (Giussani, *El sentido religioso* 20-21). Este criterio, que permite juzgar objetivamente la experiencia, no puede ser externo al hombre, pues sería alienante; tampoco es subjetivo, pues es “dado con la naturaleza”, o sea, es “inmanente a la estructura originaria de la persona”. En *El sentido religioso*, Giussani la llama “experiencia elemental” (22) (más tarde la llamará también corazón, entendido en el sentido bíblico, como unidad de razón y sentimiento), definiéndola como “un conjunto de exigencias y de evidencias con las que el hombre se ve proyectado a confrontar todo lo que existe” (22).⁵⁵

Dicha propuesta implica una valoración distinta de la razón. No debe ser concebida como una habitación cerrada en la que todo debe estar contenido en su interior, como un cúmulo de informaciones y juicios, sino más bien como una ventana abierta (Giussani, *La conciencia religiosa* 28-29); es decir, como la facultad humana que permite introducirse a la realidad, y desde esa apertura concebir una actitud y disposición distinta ante lo novedoso, ante lo inesperado. De este modo, la razón ayuda a comprender mejor la experiencia, ayuda a emitir juicios más profundos tomando en cuenta todos los dinamismos; más allá de la lógica y la demostración de nuestro entorno, sugerencia clásica

⁵⁴ El deseo de conocer es intrínseco en la naturaleza humana, reconocido desde la antigüedad: “Todos los hombres por naturaleza desean conocer” (Aristóteles, *Metafísica* 1,1).

⁵⁵ Continúa: “Se les podría poner muchos nombres; se pueden resumir con diversas expresiones (exigencia de felicidad, exigencia de verdad, exigencia de justicia, etc.). En todo caso son como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana. Cualquier afirmación de la persona, desde la más banal y cotidiana hasta la más ponderada y cargada de consecuencias, solo puede tener lugar a partir de este núcleo de evidencias y exigencias originarias” (*El sentido religioso* 22).

del racionalismo moderno.⁵⁶ Giussani siempre apunta a esta concepción para hacer entender que los significados más importantes de la vida humana se encuentran desde una apertura y libre aceptación de la realidad. Eso implica aceptar un modo diferente de concebir la razón.⁵⁷

Con ello se puede intuir que la reducción de la concepción de la libertad como elección (selección) puede estar relacionada hasta cierto punto con una desconfianza en la realidad. Si el yo no puede afirmar nada en la realidad, si no puede encontrar en ella un reconocimiento de lo verdadero, la libertad resalta como un fin en sí mismo. En consecuencia, conduce a la pura capacidad de autodeterminación cíclica y no hacia la realidad. Es por esta razón que Giussani afirma que el hombre es capaz de afirmarse en cuanto se reconoce estar en la realidad que le ha sido dada.⁵⁸ La libertad de elección no agota la libertad. Es necesario conocer con respecto a lo que el hombre decide y elige.

4.3.2. Definición de la libertad

La libertad humana es fundamental en el pensamiento de Giussani. Basándose en la tradición cristiana, la reconoce esencialmente como una facultad otorgada, como don de su Creador que marca la huella indeleble de esta relación. Sin embargo, Giussani es también consciente que, en la actualidad, hay muchas imágenes equivocadas de la libertad.⁵⁹ Para

⁵⁶ “La mentalidad moderna reduce la razón a un conjunto de categorías en las que se fuerza a entrar a la realidad: lo que no entra en esas categorías recibe el apelativo de irracional: y, en cambio, la razón es como una mirada abierta de par en par a la realidad, que bebe ávidamente de la realidad, que capta los nexos y las implicaciones, que discurre, corre dentro de la realidad, de una cosa a otra, conservándolas todas en la memoria y tiende a abrazar todo. El hombre afronta la realidad con la razón. La razón es lo que nos define como personas. Por eso debemos tener pasión por la capacidad de razonar” (Giussani, *El sentido religioso* 13).

⁵⁷ Massimo Borghesi, en su libro, *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno* nota que Giussani ha logrado hacer su síntesis considerando que las exigencias del sujeto coinciden de hecho con el sentido religioso, mientras que las de la objetividad se fundamentan en el encuentro con Cristo. Así, comenta Emiliano Fumaneri en una reseña del libro de Borghesi: “Se trata de una síntesis entre modernidad y tradición que reconoce al sujeto y a la libertad su justo valor y mantiene juntos el ser y el acontecimiento, lo experiencial y lo ontológico” (Fumaneri 7).

⁵⁸ “El hombre solo se afirma a sí mismo verdaderamente cuando acepta la realidad; tan cierto es esto que el hombre comienza a afirmarse a sí mismo cuando acepta que existe, es decir, al aceptar una realidad que no se ha dado él mismo” (Giussani, *El sentido religioso* 26).

⁵⁹ “Quiero llamar la atención sobre una cuestión de método, porque si yo preguntara qué es la libertad, la gran mayoría respondería conforme a imágenes, definiciones o sensaciones determinadas por la mentalidad común” (Giussani, *El sentido religioso* 126).

aclarar bien el concepto, fiel a su método de partir siempre de la experiencia, sugiere una pregunta: ¿cuándo nos reconocemos libres?

Una experiencia es descrita, ante todo, por el adjetivo correspondiente, porque el adjetivo es la descripción veloz y sumaria de una experiencia vivida; el sustantivo es como un intento de definición posterior que deriva del adjetivo. Así, para entender qué es la libertad debemos partir de la experiencia que tenemos al sentirnos *libres*. ¿Cuándo nuestra experiencia natural, juzgada según las evidencias y exigencias elementales, hace que nos sintamos libres?». ⁶⁰ Y la respuesta es: “Experimentalmente, nosotros nos sentimos libres cuando se produce la satisfacción de un deseo... Y en este sentido es verdad la frase corriente: ‘Ser libre es hacer lo que te dé la gana’”. (Giussani, *El sentido religioso* 127).

Sin embargo, cuando indica que no se trata de ser libre solo por un rato, sino *siempre*, la perspectiva cambia profundamente, ya que, considerada así, la libertad humana es una capacidad intrínseca y exigente del hombre por alcanzar su realización plena, de manera perfecta, a través de la satisfacción total del yo, retomada explícitamente de esta manera:

La libertad se presenta a nosotros como la satisfacción total, es decir, la realización plena del yo, de la persona, su perfección completa. Es decir, la libertad es la capacidad del *fin*, la cabida de la totalidad, la capacidad de la *felicidad*. La plena realización de uno mismo: esto es la libertad. La libertad es para el hombre la *posibilidad, la capacidad y la responsabilidad de completarse, es decir, de alcanzar su propio destino*. La libertad es llegar a compararse con el destino: es esta aspiración total al destino. De tal modo que la libertad es la expresión de la verdad en nosotros mismos. (Giussani, *El sentido religioso* 128, cursivas añadidas en la tercera oración)

Por tanto, se puede identificar la libertad en tres factores. En primer lugar, el hombre posee, ante todo, una capacidad de satisfacción reconocida en la experiencia de sentirse libre; es decir, desde su propia naturaleza busca una perfección, una realización. En segundo lugar, esta capacidad exige a la razón el reconocimiento de una satisfacción auténtica (reconocimiento del hombre frente a la realidad), lo que hace entender que hay

⁶⁰ *Ibidem*, 126.

algo en el hombre que identifica una cierta dependencia ulterior; pero que no es automática para el hombre. Él se puede dar cuenta o no según la medida de su atención y de su apertura de la razón. Por último, si se reconoce esta dependencia, surge la opción de aceptarla o no.

4.3.2.1. *La libertad como dependencia*

Giussani siempre ha repetido que la libertad humana es, en su esencia profunda, una correspondencia plena con el ser. Es por eso que la forma de entenderla se da a través de un método inductivo. Es decir, se entiende desde la experiencia hacia lo trascendente.

La mentalidad moderna reduce la razón a un conjunto de categorías en las que se fuerza a entrar a la realidad: lo que no entra en esas categorías recibe el apelativo de irracional; en cambio, la razón es como una mirada abierta de par en par a la realidad, que bebe ávidamente de la realidad, que capta los nexos y las implicaciones, que discurre, corre dentro de la realidad, de una cosa a otra, conservándolas todas en la memoria y tiende a abrazar todo. El hombre afronta la realidad con la razón. La razón es lo que nos define como personas. Por eso, se debe tener pasión por la capacidad de razonar. (Giussani, *El sentido religioso* 13).

Sin embargo, este “fin” último queda desconocido. Luego, ya realizando un trabajo deductivo, según su experiencia de fe, Giussani responde que la libertad consiste en la relación con Dios, aunque suele preferir los términos *Infinito* o *Misterio*, para evitar que el término *Dios*, aparentemente conocido y familiar, pueda engendrar la falsa ilusión de poderlo definir y poseer (*El sentido religioso* 170-171). Al contrario, la categoría de lo infinito, para Giussani, es la única medida a la altura del ser humano, precisamente porque no está sujeta a ninguna condición limitada, en cuestión al deseo. La dependencia de lo infinito es lo que define la relación entera del hombre ante la realidad.

Esta visión de Giussani de la libertad formula una respuesta al concepto de la libertad solo como elección o determinación del ser en cuanto a sí mismo. Entendida modernamente, se ha pensado incluso que no podía existir realmente una libertad completa en el ser humano, puesto que siempre está condicionado por factores externos (medios de

la comunicación, prejuicios, subjetividades, etc.). Sin embargo, Giussani refuerza siempre esta condición personal del hombre con decir que es cierto que la realidad influye en el modo cómo miramos el mundo, pero que la relación de nuestra libertad con lo infinito es lo que fundamenta su carácter objetivo y trascendente, así que no está sujeta a ningún factor contingente, por más fuerte y poderoso que sea.⁶¹

Libertad como dependencia quiere decir, por lo tanto, la afirmación de una correspondencia mayor a nuestra visión finita del mundo. En esta visión, el hombre toma conciencia de su ser, cuya realidad está condicionada mas no determinada.⁶² Es por ello que Giussani, dentro de su pedagogía cristiana exhortaba a los jóvenes a juzgar la realidad y, en ella, reconocer que hay una exigencia infinita como participación ontológica del ser (ver § 4.3.3 de esta tesis). Por eso, los invitaba a ser leales, desde la razón, a las exigencias infinitas del hombre, que desembocaban a considerar racionalmente a Dios.

Sin embargo, decir que la libertad humana es una dependencia se convierte en una afirmación paradójica si se ve desde la visión contemporánea del término libertad. Solo reconociendo conscientemente que esta trascendencia reafirma la verdadera estatura humana con respecto a la realidad, como parte de ella, pero que no obstante no está a su merced, se puede volver aceptable.⁶³ En cambio, a pesar de la exigencia de los hombres que quieren ser independientes, aunque su intuición sea genuina, su rumbo y su método estarán equivocados porque su enfoque está mal planteado. Sin una conciencia de lo absoluto, la libertad se vuelve algo efímero, porque pierde su consistencia ontológica.

⁶¹ “La persona es fuente de valores y no está sujeta a ninguna dependencia que no sea dependencia original, constituida por Dios” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 191).

⁶² “Solo en un caso este punto que es hombre individual y concreto sería libre de todo el mundo, libre hasta el punto de que ni el mundo entero ni todo el universo podría constreñirlo, solo en un caso esta imagen del hombre libre es explicable: si se supone que ese punto no está constituido solo por la biología de su madre y de su padre, que posee algo que no deriva de la tradición biológica de sus antecedentes inmediatos, sino que está en relación directa con el infinito... es decir, con Dios... Solo en la hipótesis de que exista en mí esta relación, el mundo podrá hacer de mí lo que quiera, pero no me vencerá, no me despojará, no me atará, porque yo seré más grande, seré libre” (Giussani, *El sentido religioso* 132).

⁶³ “He aquí la paradoja: la libertad es depender de Dios. Es una paradoja, pero clarísima. El hombre —el hombre concreto, yo, tú— antes no existía, ahora existe, y mañana no existirá: por lo tanto, depende. O depende del flujo de sus antecedentes materiales, y es esclavo del poder; o depende de Aquello que está en el origen del flujo de las cosas, más allá de ellas, es decir, de Dios. La libertad se identifica con depender de Dios de una manera humana, esto es, con una dependencia que se reconoce y se vive. Mientras que la esclavitud es negar o censurar esta relación” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 132).

Es verdad que la libertad humana, aunque está llamada a un cumplimiento infinito, empíricamente es finita desde la concepción de los límites naturales del hombre,⁶⁴ al que Giussani explica teológicamente que su origen radica en el pecado original. No obstante, por más imperfecta que sea, “la independencia del hombre está trazada por su vivir dependiendo de Dios. Esta paradoja no quita su veracidad: es la dependencia de Dios lo que me devuelve a mí mismo; es la dependencia de Otro lo que me hace ser libre de todos los demás” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 192).

4.3.2.2. *La libertad como elección*

Sin embargo, esto no quiere decir que Giussani no reconozca el valor de la elección como aspecto de la libertad. Más bien, exactamente acá se encuentra el punto de mayor originalidad de su concepción, ya que, en vez de contraponerlos como si fuesen dos *significados* opuestos de la libertad, como acontecía en su tiempo (y en gran parte sigue aconteciendo hoy en día), Giussani los entiende como dos *factores* distintos (pero no separados, ni separables), que concurren *ambos* a formar el concepto completo de la única e indivisible libertad.

La elección corresponde a la opción que el hombre asiente en función a un juicio. Por ello, se determina su valor culminante, porque la elección, tal como indica Giussani, implica un riesgo, tanto en el factor existencial como en el factor cognoscitivo. Con respecto al primero, la razón es que la elección se inclina más hacia un cierto grado de certeza no originalmente cognitiva, sino existencial. En relación con el segundo, el aspecto cognoscitivo, por su condición gradual en el ser, no siempre es perfecto en todas las tomas de decisiones, y también porque la conciencia de la razón puede, de algún modo, estar influenciada por algún tipo de factor externo o circunstancial; lo cual vuelve dramática, a veces, la elección que se asuma. Giussani afirmaba que, cuanto más vital sea un problema en la vida, tanto más es una cuestión de tipo moral que cognoscitivo (Giussani, *El sentido religioso* 53).

⁶⁴ “Existencialmente esta libertad no es aún completa; en la existencia está en tensión hacia su cumplimiento, es una tensión y una adhesión progresiva al ser, está en devenir” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 129).

He aquí una situación compleja. Generalmente se comprende la libertad desde una concepción cognitiva, es decir, se es más libre cuanto más se conoce. Es cierto que hay también una connotación de este tipo al respecto. Sin embargo, Giussani, dentro de la dimensión existencial, reconoce el valor dramático de la elección dentro de la libertad, que nunca se puede reducir al solo aspecto racional, sino que siempre es un acto de toda la persona.

4.3.3. *El despertar de la libertad mediante el impacto con la realidad*

Decíamos anteriormente que el método para identificar la libertad personal es partiendo de la experiencia, debido a que el ser humano forja su personalidad desde la verificación existencial de sus verdaderos deseos. Es en la realidad donde se reconoce un método particular que nos ayuda a descubrir nuestros significados de la vida. Por lo tanto, ¿de qué método se está hablando?

Giussani repetía de continuo que el método de Dios para el hombre es el método del encuentro. Es decir, el hombre reconoce los significados importantes de su vida a partir de algo que encuentra fuera de sí, y en ese instante (en el presente) reconoce una correspondencia originaria; en otras palabras, una satisfacción de un deseo. Es verdad que la libertad es la satisfacción de un deseo, pero es necesario un impacto con la realidad para generar el deseo de la libertad. Eso se lleva a cabo a partir del encuentro con el otro, en la alteridad, que es en primer lugar la alteridad de las “cosas” que rodean al hombre (lo que solo es una manera más sencilla de decir *el ser*). Luego, el camino de la libertad, como método, nace, en primera instancia, desde el impacto con la realidad,⁶⁵ el asombro ante ella, que despierta la humanidad con todas sus exigencias de verdad, de belleza, de justicia, de cumplimiento: en una palabra, de felicidad.

Giussani ha descrito este acontecimiento en una página inolvidable de *El sentido religioso*, que es una de las más bellas también desde el punto de vista poético:

⁶⁵ “¿Cómo podrá adquirir fuerza esa experiencia [elemental]? *Mediante el impacto con la realidad*” (Giussani, *El sentido religioso* 156)

Suponed que nacéis, que salís del seno de vuestra madre, con la edad que tenéis en este momento, con el desarrollo y con la conciencia que tenéis ahora. ¿Cuál sería el primer sentimiento que tendríais, el primero en absoluto, es decir, el primer factor de vuestra reacción frente a la realidad? Si yo abriera de par en par los ojos por primera vez en este instante, al salir del seno de mi madre, me vería dominado por el asombro y el estupor que provocarían en mí las cosas debido a su simple “presencia”. Me invadiría por entero un sobresalto de estupefacción por esa presencia que expresamos en el vocabulario corriente con la palabra “cosa”. ¡Las cosas! ¡Qué “cosa”! Lo que es una versión concreta y, si queréis, banal de la palabra “ser”. El *ser*, no como entidad abstracta, sino como algo presente, como una presencia que no hago yo, que me encuentro ahí, una presencia que se me impone. (Giussani, *El sentido religioso* 145-146)

Ciertamente, se observa que Giussani demuestra su capacidad de dejarse inspirar por santo Tomás, pero leyéndolo a la luz de la sensibilidad contemporánea, así explicitando y desarrollando una potencialidad que evidentemente preexistía en su pensamiento, pero que hasta ahora nadie había explicitado y valorado como merece. Esta página de Giussani no es nada más que la versión existencial de la tesis tomista de que el principio de todo conocimiento consiste en reconocer que existe algo (*scio aliquid esse*), del cual a su vez deriva el concepto de la realidad como *signo*, que Giussani define como “una realidad experimentable que adquiere su significado al conducir a otra realidad diferente” (Giussani, *El sentido religioso* 161) y que, una vez más, no es otra cosa que la versión existencial de las célebres *cinco vías a Dios* de santo Tomás (Giussani, *El sentido religioso* 157).⁶⁶ Es imposible no comparar este texto de Giussani con el que ya hemos citado anteriormente (cf. § 4.2.3) del Papa Francisco, quien, como él mismo ha declarado en varias ocasiones⁶⁷

⁶⁶ En otro pasaje Giussani menciona explícitamente el término magistral de santo Tomás, la *analogía del ser*: “El mundo es como una palabra, un ‘logos’, que requiere, que remite a otra cosa diferente, que está más allá de sí mismo, más arriba. En griego ‘arriba’ se dice ‘aná’. Este es el valor que tiene la *analogía*: la estructura del impacto humano con la realidad despierta en el hombre una voz que lo atrae hacia un significado que está más allá, más arriba, ‘aná’. Analogía. Esta palabra sintetiza la estructura dinámica del impacto que se produce en el hombre ante la realidad” (Giussani, *El sentido religioso* 157).

⁶⁷ La más significativa fue la Audiencia General del día 7 de marzo del 2015, en que Francisco recibió en Plaza San Pedro en Roma a unos 80.000 miembros del Movimiento de CL: «Estoy agradecido a Don Giussani por varias razones. La primera, más personal, es el bien que este hombre me hizo a mí y a mi vida sacerdotal a través de la lectura de sus libros y de sus artículos. La otra razón es que su pensamiento es profundamente humano y llega hasta lo más íntimo del anhelo del hombre» (FRANCISCO, *Audiencia al Movimiento de Comunión y Liberación en Plaza San Pedro*, párr 2).

4.3.4. *La opción como vértice de la razón como apertura existencial*

A partir de lo trabajado podemos indicar el valor de la opción. Este punto de la opción Giussani lo acentúa de manera especial, también de manera pedagógica: pues si es verdad que uno no puede ser realmente libre si no acepta su dependencia de Dios, también es verdad que uno tampoco puede ser libre si no es fiel a su mirada, si no es fiel a su opción como elección. Pero la opción no está aislada de los demás factores humanos: conciencia plena, razonamiento, emociones, perspectivas, circunstancias, etc. Por eso, tampoco se elimina el riesgo.

El texto donde Giussani presenta esta problemática de la forma más dramática y radical es *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, una reflexión acerca del cambio de postura del hombre frente a la realidad que aconteció durante el Renacimiento (ver § 3.3 de este trabajo). En esta obra, desde un análisis de lo humano hecha a través de varios ejemplos tomados del arte, la literatura, la religión y la política, reconoce la opción como vértice de la libertad. La expresión grande de la libertad y también su riesgo se dan en este momento, siempre actual, siempre presente, en la que el hombre toma, con sus factores, la postura que determina su experiencia.

Toda esta situación descrita hasta ahora, con sus consecuencias, no es el fruto de una investigación más seria del hombre sobre sí mismo, sino de una opción... Es, pues, una posición que el hombre asume, es una libre elección... Imaginemos un hombre que está en la penumbra. Si vuelve la espalda a la luz, la penumbra es el comienzo de la nada, de la oscuridad; y viceversa, si da la espalda a la oscuridad, la penumbra es el comienzo de la luz. Se trata de ver qué posición decide asumir. En todo caso, una de las dos es la realista: si hay penumbra significa que existe la tiniebla del drama humano, pero también significa que la luz existe. Por eso, el verdadero drama consiste precisamente en esta elección de postura frente a la realidad que, aun cuando se presenta como penumbra, puede parecer totalmente oscura, pero también puede ser el descubrimiento del comienzo de la luz. Cuando, por el contrario, la voluntad —tensión y energía de la libertad, capacidad de adhesión al ser— adopta una postura negativa, como un niño con un capricho trágico, ya no salen las cuentas. (Giussani, *La conciencia religiosa en el hombre moderno* 49-50)

Esta es la contraposición del hombre ante este tiempo: el hombre convertido en voluntad de la nada, de la pérdida del significado antes las cosas, vuelve dramática su libertad. El

capricho del hombre ante el ser significa el olvido del hombre de su condición natural: hombre finito, limitado, desproporcionado, pero lleno de exigencias y deseos que no se cumplen desde sí mismo; sino solo en el reconocimiento libre que su existencia es una relación con algo más grande, ulterior o trascendente. No implica que uno se ahorre los problemas cotidianos de la vida, sino que esta certeza de significado le ayuda a responder ante ella.

Ahora, qué es primero, ¿la opción o el reconocimiento? Es una pregunta que está destinada a quedar abierta por ahora, pues cualquier intento de solucionar dicho dilema de una forma teórica solo podría basarse en un determinismo, lo que terminaría con negar la libertad misma. El hombre puede estar frente a los signos, a las evidencias, a los testigos, y puede decir sí o no a responder con certeza su ser en relación con el Infinito. La opción, dramáticamente, implica un riesgo. Por eso, Giussani era muy consciente que educar para la libertad era un riesgo; no porque nadie escuche o preste atención, sino porque, frente a la exigencia del infinito, o lo abraza o lo rechaza, y esto, al final, no depende de las razones que se pueden aducir; las cuales sin duda pueden ayudar, pero nunca podrán engendrar la certeza de que la libertad se conformará a lo más razonable. Por ello, “el verdadero drama de la libertad es la sencillez o el orgullo: la apertura del niño o el apego a uno mismo” (Giussani, *De un temperamento, un método* 174). En la libertad del hombre, hay algo que continuamente la empuja a decaer.

4.3.5. *El decaer de la libertad y la dinámica del ídolo*

El gran problema fundamental que reconoce Giussani es que al hombre le cuesta adherirse a la realidad, es decir, es un trabajo verdaderamente difícil mirar la realidad con todos los factores. Alguna vez, Heidegger, criticando a Husserl, afirmaba que el problema no era cómo se ve el mundo, sino cómo se vive en él (ver § 3.4 de esta tesis). Sin embargo, ambos elementos son importantes. Vivir la realidad implica un cierto conocimiento de las cosas, ¿pero qué sucede cuando no se puede conocer todo? Implica un acto de certeza que parte desde la realidad. Es posible que el hombre no logre aceptar la realidad; no por falta de razón ni por actitud, sino por falta de encuentro.

Por consiguiente, el resultado de la investigación puramente racional acerca del sentido último de lo real, tras reconocer que la vida es dependencia radical de un Misterio que se percibe bueno, pero que no se puede conocer completamente desde el esfuerzo propio, sería que en “el hombre, la vida racional, debería estar pendiente del instante, pendiente en todo momento de estos signos tan aparentemente volubles, tan casuales, como son las circunstancias a través de las cuales me arrastra ese desconocido ‘señor’ y me convoca a sus designios” (Giussani, *El sentido religioso* 195). Sería, como dice Giussani, “la única postura racional” (Giussani, *El sentido religioso* 194), porque la razón me dice que el sentido último de todo esto *debe* ser positivo; pero para reconocerlo también al nivel existencial se necesitaría una libertad perfecta: y la libertad humana no es perfecta, ya que puede estar sujeta a la influencia de cualquier factor externo (condicionante) o interno (pensamiento).

Giussani atribuye esta fragilidad al pecado original,⁶⁸ por el cual “la razón sufre un vértigo que al principio puede resistir, pero al que después sucumbe. Y el vértigo consiste en esta precocidad o impaciencia que le hace decir: ‘Comprendo, el significado de la vida es este’” (*El sentido religioso* 195). Sin embargo, esto solo puede hacer que el hombre “reivindicará la dimensión de la totalidad para un aspecto particular, una parte del todo se exagera y se infla hasta el punto de definir la totalidad” (*El sentido religioso* 196), el cual a su vez acabará inevitablemente con una *reducción del deseo, de la libertad y de la misma razón*.

Esto es lo que Giussani denomina “la dinámica del ídolo” (*El sentido religioso* 200), aquella misma que ha llevado los hombres a imaginarse falsas imágenes que no estaban en grado de responder a sus exigencias más profundas. No obstante, cualquier cosa puede convertirse en un ídolo y siempre termina con ser causa de violencia entre los hombres; pues el ídolo de uno tarde o temprano siempre entrará en conflicto con el ídolo de otro, y, como se pretende que ambos sean la respuesta total, la guerra es inevitable (*El sentido religioso* 197-201).

⁶⁸ “El concepto del pecado original expresa que el hombre aun no es el mismo, le falta algo para ser él mismo” (Giussani, *De un temperamento, un método* 29).

Todo esto quiere decir que la libertad humana no se cumple en sí misma, sino que necesita ser completada a partir de la gracia, es decir, de la respuesta de Dios hacia el hombre.⁶⁹ Por ello, Giussani afirmaba que el primer movimiento elemental de la libertad es la *petición*. Sin embargo, el punto esencial es que Dios *ha respondido* a la petición del hombre, y dicha respuesta no ha sido un discurso o una teoría, sino una persona concreta reconocida desde la fe: Jesucristo.

El hombre tiene el poder de hacer su capricho frente al ser, pero esto es tan trágico que, precisamente por ello, Dios ha tenido piedad de él. Se ha hecho uno como nosotros para zarandearnos, llamarnos la atención y hacernos levantar la cabeza. Pues, en efecto, el capricho del hombre ante el ser significa un odio a sí mismo y al propio destino. (Giussani, *La conciencia religiosa en el hombre moderno* 50)

4.3.6. La libertad renace en un encuentro

Según Giussani, el encuentro con Cristo es lo único que puede sacar al hombre del estancamiento en que está atrapado, pasando de un ídolo a otro, haciéndole redescubrir el alcance infinito de sus deseos y de su razón. Más bien, se reconoce su excepcionalidad, que al final lleva al hombre a admitir que es Dios el que corresponde a sus exigencias originarias más que cualquier otra cosa que ha visto e incluso que ha imaginado.⁷⁰ Por eso, Giussani siempre dijo que “el cristianismo es un acontecimiento” (*Los orígenes de la pretensión cristiana* 132), pues si no acontece nunca se podría alcanzar a través de una teoría o un razonamiento.

Por lo tanto, el encuentro no acaba con la libertad del hombre, sino que, exactamente al contrario, la pone de nuevo en marcha, según su dinámica originaria. Luego, también la verificación del encuentro cristiano se hace desde la experiencia, según

⁶⁹ “La gracia debe ser acogida, pero esto es posterior. Sin la gracia, sin la intervención de una fuerza mayor, no lo logramos. La libertad debe ser ya posible en el gesto que hago” (Giussani, *De un temperamento, un método* 29-30).

⁷⁰ Acerca de esto véase el libro de Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, que está dedicado a mostrar la razonabilidad de la pretensión de Cristo de ser la única respuesta completamente satisfactoria a las exigencias del corazón del hombre.

una modalidad análoga a la del encuentro con la realidad,⁷¹ ya que Cristo no es un extraño a la realidad, sino que es la fuente misma de su ser, como lo dice el Prólogo del Evangelio de san Juan que, como se explicó (ver § 4.1.2.2), impactó de tal modo al joven Giussani, que marcó toda su manera de percibir y vivir el cristianismo: el Verbo que “se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14) es el mismo Verbo por el cual “todas las cosas fueron hechas” (Jn 1, 3).

Y, a la vez, es también la “eterna idea de la belleza” que Leopardi deseaba mucho, aunque sin creerlo posible, ver “vestida de sensible forma” (Giussani, *Mis lecturas* 30-31). Por eso, aunque la frase exacta no se encuentre en ninguno de sus libros (pero sí el concepto), Giussani repetía muy a menudo en sus discursos que “la manera en que tratamos a la realidad *es* la manera en que tratamos a Cristo”. Una vez más cabe resaltar que también esta idea de Giussani se puede ver como la versión existencial de otra fundamental doctrina de santo Tomás, la de la *participación del ser*, que no por casualidad, tiene como su principal fuente de inspiración el Prólogo de san Juan. A esta, por otro lado, Giussani mismo alude frecuentemente, aunque sin nombrarla explícitamente, con su insistencia en repetir que el acto de la libertad que se adhiere a Cristo tiene un alcance ontológico y que la relación con Cristo permite poseer de la manera más profunda y radical *toda* la realidad.⁷²

Por lo tanto, como ya se ha afirmado, en Giussani, no hay ninguna fractura entre vida y fe, entre natural y sobrenatural: el encuentro con Cristo consiste en descubrir a una “presencia excepcional”,⁷³ que al final se revela como sobrenatural, *dentro* de la experiencia natural del hombre. Es decir, lo sobrenatural sí existe, pero no es algo que se suma a lo natural, sino que *se introduce* a la vida natural y la cambia completamente: como decía Giussani, “el cielo es la verdad de la tierra”.⁷⁴ Para expresarlo con una analogía, lo que hace Cristo en la vida del hombre no es como agregar un piso más a una casa ya hecha,

⁷¹ “La función de Jesús en la historia es la educación del hombre y de la humanidad en el sentido religioso” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 190).

⁷² Aquí radica también otra idea realmente revolucionaria de Giussani, es decir, la concepción de la virginidad como posesión y no como renuncia.

⁷³ “La fe nace como reconocimiento de una Presencia excepcional” (Giussani, *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana* 189).

⁷⁴ Ver, por ejemplo, Giussani, *La familiarità con Cristo. Meditazioni sull'anno liturgico* 97 y 114. Era tan importante este concepto para Giussani que se cuenta que una vez durante un encuentro, tras repetir una vez más esta frase, Giussani agarró el micrófono, se lo acercó a la boca y casi gritando agregó: “De *esta* tierra”.

sino como reestructurar toda la casa; sí agregándole también pisos nuevos, pero, en primer lugar, haciendo diferentes y mejores los pisos ya existentes.

Sin embargo, si es verdad que la relación con Cristo representa una ayuda potente para que la libertad ya no se desvíe (en esto consiste la *gracia*⁷⁵), también *después* que uno ha encontrado el acontecimiento cristiano, ha hecho su verificación con la máxima seriedad y lo ha aceptado con toda la convicción posible, puede cambiar de idea y rechazarlo. Decir que el cristianismo es un acontecimiento no significa dar una nueva definición teórica del cristianismo, sino que el cristianismo solo existe si sigue aconteciendo de continuo, una y otra vez; lo que implica que la libertad tiene que tomar una posición constante.⁷⁶ Y es justamente, por eso, que Giussani ha insistido tanto en la importancia de una *educación de la libertad* (aunque nosotros usemos en la presente investigación el término pedagogía como sinónimo).

4.4. La pedagogía de la libertad

4.4.1. Para la libertad, un método

Se acaba de decir que la libertad siempre tiene que tomar una posición frente a lo que acontece. No existe ninguna “receta mágica” que pueda garantizar que ella tome la posición correcta de una vez por todas.

Es por esto que *educar es un riesgo*, como dice el título del libro más célebre de Giussani acerca de la educación, ya que implica el dinamismo más evidente de la libertad humana. “El riesgo se admite desde el momento en que decimos que es de la experiencia

⁷⁵ Una vez, durante un encuentro de los Memores Domini en el instituto Sacro Cuore de Milán, Giussani la definió como “el efecto que la presencia de Cristo tiene en mí”. Esta intuición de Giussani, que concibe la gracia de una manera muy concreta, como una relación entre personas (el hombre y Cristo) y no como una suerte de “fuerza” de naturaleza misteriosa y casi mágica podría ayudar a solucionar el problema de la relación entre gracia y libertad de que se ha explicado en los § 3.2 y § 3.3 de esta tesis. Sin embargo, acá no es posible profundizar más en este tema.

⁷⁶ Ver Benedicto XVI, *Spe salvi*: “Ante todo hemos de constatar que un progreso acumulativo sólo es posible en lo material... En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones... La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez” (24).

de donde puede brotar la convicción, pues, no se trata de evocar un ‘feeling’ o de suscitar una emoción pietista, sino de invitar a un compromiso que no puede engañar; por tanto, estamos a merced de las arenas movedizas de la libertad” (Giussani, *Educación es un riesgo* 41). Pero, lo vale porque es en ella donde la persona, sobre todo el joven (diríamos, cualquier persona) genera una personalidad en función a la manera de cómo se vincula con el mundo, cómo responde ante ella, sintéticamente, como “su libertad ‘se hace’” (94).

Sin embargo, esto no quiere decir que no se pueda hacer nada para ayudar la libertad a tomar la posición correcta. Al contrario, Giussani siempre ha insistido en decir que también la libertad, como cualquier otro factor de la personalidad humana, requiere una educación, para la cual se necesita un método adecuado.

4.4.2. La ampliación de la razón

Se había ya manifestado que toda la relevancia del método propuesto por Giussani nace de la conciencia de la ruptura entre razón y fe. Como consecuencia, se va tomando una cierta reestructuración con respecto a cómo entender la libertad. Es necesario identificar un método en donde la razón pueda realmente verificarla objetivamente sin caer en un conceptualismo abstracto. Es decir, es necesario realizar un trabajo reflexivo, o sea, en una *ampliación de la razón* que permita usarla en una manera adecuada a su objeto.⁷⁷

La cuestión metodológica no es un apartado obvio. Unos de los grandes conflictos actuales es justamente identificar el adecuado método para conocer un objeto determinado. En muchos momentos, Giussani afirma que el problema del conocimiento no nace por falta de entendimiento, sino por la falta de un método, del cual debe encaminarse de manera apropiada, es decir, razonable.⁷⁸ Discutía, como ya hemos visto, a propósito de que el racionalismo ha aportado ciertas categorías, la lógica y la demostración, que hoy en día se consideran necesarias para que cualquier dato pueda ser considerado verdadero, pese a que solo se puedan aplicar a cierto tipo de asuntos y no a todos, según afirma la concepción

⁷⁷ “Si bien la razón consiste en darse cuenta de la realidad, esta relación cognoscitiva con lo real se debe desarrollar de modo razonable” (Giussani, *El sentido religioso* 31).

⁷⁸ “Recordemos que el método no es otra cosa que la descripción del camino razonable para relacionarse con un objeto” (Giussani, *El sentido religioso* 36).

realista ya recordada de que el método lo impone el objeto (ver § 4.3.1). Y por eso, al principio de *Educación es un riesgo*, afirma que:

La comunicación —y el desarrollo— del contenido tradicional [de la fe] estaba por lo tanto ligada sobre todo a un problema de método. Dos fueron los ejes de tal intuición. El primero es de naturaleza teórica: los contenidos de la fe necesitan ser abrazados razonablemente, es decir, debe exponerse su capacidad de mejorar, iluminar y exaltar los auténticos valores humanos. (Giussani, *Educación es un riesgo* 40)

Para Giussani la primera ayuda a la libertad es indirecta y consiste en educar al joven a ampliar su razón. Esto, al principio, Giussani lo hizo desde una perspectiva en que enfatizaba la tradición, como parte importante de la vida, ya que no niega ningún factor de la realidad.

4.4.3. Valor de la temporalidad

Giussani insiste mucho en el valor de la temporalidad, tema propio del existencialismo. Rescata que sin la temporalidad no se puede alcanzar cualquier juicio desde la experiencia y, por ende, tampoco hay plena libertad. Los juicios que se elaboran siempre son actuales, pero nace este proceso actual de una herencia cognoscitiva sobre la realidad, basado en la tradición, que es una memoria de los juicios heredados en el pasado. El pasado transmite la conciencia del valor de la memoria del juicio (o de la experiencia) sobre aquello que se ha reconocido como verdadero. Sin embargo, el presente es en donde se alcanza el culmen de la existencia: las decisiones, omisiones, libertad, juicio se toman en el presente, porque los elementos más constitutivos del hombre se encuentran en el ahora.

Desde este enfoque, la temporalidad juega un papel importante para la libertad humana. Los juicios más importantes y decisivos de la vida, y, más aún, la participación más plena de la libertad solo se pueden dar en el presente, ya que es el instante en donde la conciencia actúa en su plenitud y la libertad se pone en acción. Sin embargo, si bien es

cierto el presente es el factor desencadenante de la libertad, no toma su valor si no se considera el valor del pasado como experiencia, como significado.⁷⁹

El pasado como memoria y el presente como actualización hacen que sea posible la libertad, lo que quiere decir que la libertad solo se da en la conciencia del valor del tiempo.⁸⁰ Sin esa conciencia, no es posible el conocimiento ni el juicio ni la elección, sino que solo hay la reactividad instintiva frente a lo que acontece, que hoy en día muy a menudo se identifica con la libertad entendida como mera espontaneidad; pero, de hecho, solo nos hace esclavos de las circunstancias. Al contrario, Giussani, citando a De Lubac, indicaba que el hombre, para contemplar lo eterno, debe apoyarse en el tiempo como péndulo, característica propia del método cristiano de la salvación. Desde el tiempo hacia lo eterno (*Por qué la Iglesia* 202).⁸¹

Sin embargo, hay una discusión abierta al respecto: ¿qué tanto sirve la experiencia como significado para que se ejerza la libertad? Muchas veces, Giussani ha subrayado que, para que el hombre encuentre los significados más importantes de la vida, no se trata solo de escoger en función a los conocimientos que tenga, sino de estar atentos a la realidad (*El sentido religioso* 57); es decir, de estar en capacidad de aceptar o no lo que nos acontece en la vida. Y hay que decir que con el tiempo Giussani ha puesto el enfoque cada vez más en este último aspecto, aunque sin nunca rechazar el primero.

El motivo de esta diferencia, sin embargo, no depende de una evolución de su pensamiento, que en principio ha quedado invariado, sino de un cambio que se ha dado en las personas, sobre todo en los jóvenes italianos y, más generalmente, en Europa.⁸² Cuando

⁷⁹ “Mi libertad es siempre algo presente. Pero el contenido está en el pasado, la riqueza está en el pasado” (Giussani, *El sentido religioso* 121).

⁸⁰ “Uno es más persona, más humano cuanto más abraza y vive en el instante presente todo lo que le ha precedido y le rodea. El presente es siempre una acción. El presente es el lugar enigmático y espléndido al mismo tiempo de la libertad, esa energía que manipula el contenido del pasado desprendiendo una creatividad responsable” (*El sentido religioso* 63).

⁸¹ “Dice De Lubac, describiendo la actitud con la que el hombre trabaja en el tiempo: ‘El tiempo es vanidad solamente para quien, usándolo contra la naturaleza, quiere instalarse en él, e instalarse en él es también no pensar más que en un ‘porvenir’. Pero para elevarse hasta lo eterno hay que apoyarse necesariamente en el tiempo y bregar en él. El verbo de Dios se sometió a esta ley: vino a librarnos del tiempo, pero por medio del tiempo... A ejemplo de Cristo, cada cristiano debe aceptar... su condición de ser en el tiempo, de estar comprometido con él, condición que le hace solidario de toda la historia” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 202).

⁸² Giussani lo dice explícitamente en la edición italiana del 1995: “Me parece que aquel contexto favorecía, bajo el aspecto de una voluntad crítica, cierta solicitud al uso de la razón. Pero faltaba en casi todas partes una densidad comunitaria que apoyara esa exigencia crítica y constituyese un ámbito de verificación... En el

Giussani empezó su misión, el problema principal era que a los jóvenes se les proponía una tradición cuyo valor y evidencia lo daban como obvio; mientras que para ellos ya no era así: por ende, la primera preocupación de Giussani fue proponerles un método para verificarla que fuese aceptable para su mentalidad, que se estaba diferenciando de los adultos.

No obstante, en la actualidad, el problema principal radica, simplemente, en el hecho de que a los jóvenes ya no se les propone *ninguna* tradición.⁸³ Por ello, Giussani ha movido el enfoque hacia el *encuentro*, la modalidad de cómo los jóvenes reconocen el cristianismo en cuanto algo vivo, y que en la actualidad se ha convertido en el único modo de enterarse de su existencia.

4.4.4. La ayuda de la compañía

En la introducción metodológica presentada al inicio de *Educación es un riesgo*, Giussani indicaba la importancia esencial de la verificación de la experiencia:

El segundo eje se puede expresar diciendo que esa presentación debe verificarse en la acción, es decir, que la evidencia racional puede iluminarse hasta convertirse en convicción solo cuando se da la experiencia de afrontar necesidades humanas desde dentro la participación en el hecho cristiano; participación que consiste en la implicación en la realidad cristiana como un hecho esencialmente social o comunal. (Giussani, *Educación es un riesgo* 41).

Con eso, Giussani marca una ruta de trabajo fundamental: entender realmente el valor de la experiencia; no solo como un camino hacia el conocimiento, sino también como metodología educativa. Se trata de partir desde la conciencia de la realidad, sin primacía de esquemas preconcebidos, asumir un modo razonable de saber introducirse a la realidad y

contexto de la época actual me parece que las cosas se han puesto exactamente al revés” (Giussani, *Educación es un riesgo* 54).

⁸³ No es nada casual que el tema de la tradición es central sobre todo en *Educación es un riesgo*, que se publicó originariamente en 1977, pero era compuesto de textos anteriores, “en parte madurados con anterioridad al Concilio Vaticano II y en parte escritos durante su desarrollo” (36). Sin embargo, el discurso sigue siendo válido en el Perú, en donde la tradición cristiana todavía tiene una fuerte presencia, pero que a menudo se comunica más bien como una mera forma cultural que como una experiencia viva.

adquirir una actitud justa ante la experiencia. Así, el hombre reconocerá y despertará nuevamente su actitud originaria.

¿Por qué es necesario hacer todo eso? En primer lugar, porque el hombre se ha habituado a una mirada enteramente reduccionista. Por lo tanto, la primera actitud justa ante todo es dar una atención adecuada a la realidad, a la experiencia; sobre todo a dar cuenta de lo que acontece en la totalidad de los factores. Como ya se ha dicho, en la actualidad, se suele identificar la experiencia con la mera vivencia y queda solo en ese nivel de impresión ante determinada situación y contexto.

En segundo lugar, y, de hecho, la más difícil, es llevar a cabo una educación de la capacidad de aceptación (Giussani, *El sentido religioso* 181-182), porque lo que se pone en juego en la vida no es solo el conocimiento ni el entendimiento, sino la opción de reconocer o no aquello que la razón nos muestra como evidente. Por tanto, el hombre libre es aquel que logra considerar todos estos factores y es capaz de tomar una opción acorde a su criterio más originario; ya que es en este momento en donde se determina su destino. Más allá de su desproporción, más allá de sus limitaciones, el hombre es ante todo posibilidad de infinito. Sin embargo, la dificultad en hacer un juicio verdadero parte también de un olvido y de una fragilidad propia del ser humano, aunque no dé una incapacidad estructural, tal como nos los recuerda:

Es un hiato, un abismo, un vacío que se produce entre la intuición de la verdad, del ser, que nos brinda la razón, y la voluntad: una disociación de la razón, que es percepción del ser, con la voluntad, que es afectividad, energía de adhesión al ser (el cristianismo señalaría esta experiencia como la herida producida por el “pecado original”). Uno ve las razones, pero no se mueve. No se mueve porque le falta la energía para ser coherente: coherente no en el sentido ético de tener un comportamiento consecuente, sino en el sentido teórico de adherirse intelectualmente a la verdad que las razones permiten entrever... He aquí la verdadera experiencia del riesgo: un miedo de afirmar el ser, miedo extraño porque es extraño a la naturaleza, es contradictorio con nuestra naturaleza: cuanto más afecta una cosa al significado de la vida, más miedo tenemos de afirmarla. (Giussani, *El sentido religioso* 186-188)

Ante esta paradoja, el problema que surge es de cómo superar este miedo y permanecer en esta conciencia. Giussani aquí sugiere una respuesta: a través de la compañía (Giussani, *El*

sentido religioso 188-189). Es decir, desde la vida comunitaria de aquellos que mantienen esta mirada y se ayudan mutuamente a seguirla. Sin embargo, aún falta el factor más decisivo de todos.

4.4.5. *Vivir intensamente lo real*

Hemos afirmado que Giussani explica metodológicamente qué cosa es la libertad planteando la pregunta: ¿cuándo reconoces que eres libre?, es decir, como cumplimiento de un deseo (ver § 4.3.2). Sin embargo, hay que saber qué implica el deseo en el ser humano. Giussani siempre recuerda que el deseo es inherente al hombre, que forma parte de su constitución natural; pero el problema delata en cómo reconocerlas y luego corresponderlas, así que será necesario distinguir entre un deseo estructural del ser humano (deseo de infinito) de aquellos que no lo son. En otras palabras, se necesita evitar lo que Giussani llama la reducción del alcance del interrogante último.

El problema que constantemente decía Giussani es saber ir al fondo de lo que deseamos. Sin embargo, una vez más no es algo teórico o que se pueda solucionar reflexionando para entender qué cosa deseamos realmente. Ya se ha visto que las exigencias originarias del corazón humano, pese a que existan desde siempre, solo se despiertan mediante el impacto con la realidad (ver § 4.3.3). Luego, para ir al fondo la única manera será *intensificar el método*, o sea, como lo decía Giussani, “vivir intensamente lo real” (*El sentido religioso* 156)⁸⁴

Giussani identifica dos posturas interesantes al respecto: el hombre anarquista y el hombre auténticamente religioso. El motivo por el cual considera estos dos modelos es de vital importancia. No es solamente un comparativo entre el buen hombre del mal hombre, sino de quién responde con mayor justicia existencial esta problemática.

El *hombre anarquista*, lo define Giussani, es aquel tipo cuya relación con la realidad está determinada por sus propios esquemas personales y no desde la aceptación de la realidad. Es de menester explicar que Giussani valora mucho este tipo de hombre, porque sería el que más correspondería al hombre si no existiera realmente una relación

⁸⁴ “La única condición para ser siempre y verdaderamente religiosos es vivir intensamente lo real” (*El sentido religioso* 156).

con el Infinito; pero también se puede dar el caso de aquel que, aun encontrándola, no acepta esta relación, lo cual sí lo consideraría una actitud poco razonable. Por otro lado, en este tipo de hombre, se ve un deseo de correspondencia de la libertad; ya que busca en ella un cumplimiento, aunque siempre de manera finita, en función a las ideas que se ha formado desde la autonomía de la razón que se basta a sí misma para realizar dicho cumplimiento.

El autonomismo, la cerrazón, la autosuficiencia son signos claros de esta actitud, grandiosa, como afirma Giussani, pero engañosa, ya que su deseo —que es auténtico— no se cumple. Esto sucede a pesar de que realiza cierta acción de cumplimiento, pero siempre sujetado por cualquier tipo de atadura: reactiva, impulsiva, vicios, o de autosuficiencia que termina como el *Übermensch* de Nietzsche, es decir, ideal, interesante; pero falso, utópico, no realista.

El otro tipo humano es el *hombre auténticamente religioso*. Para Giussani, la religiosidad, plenamente vivida y juzgada, se vuelve factor de humanización y de personalidad. Considera este último el que más corresponde a su naturaleza. Por tanto, el más libre, porque su cumplimiento de libertad va de la mano con la conciencia de su relación existencial con la realidad, exigiendo que la razón se abra hacia ella y no la reduce (Giussani, *Por qué la Iglesia 190*).⁸⁵

Este reconocimiento saca del ensimismamiento del hombre, debido a que es la experiencia lo que permite al hombre buscar su significado último. Giussani lo denomina mirada totalizante.⁸⁶ El hombre religioso es aquel que vive con apertura esta relación, más allá de los prejuicios o concepciones que puedan limitar la razón.

En vista de ello, el ejercicio de la libertad se realiza mejor en el hombre religioso, no por el hecho en sí de que sea creyente; sino por su condición de aceptar una respuesta

⁸⁵ “La conciencia vivida de esta relación se llama religiosidad. ¡La libertad consiste en la religiosidad!” (*Por qué la Iglesia 133*). “Por religiosidad, o sentido religioso, entendemos... la postura exacta como conciencia y tentativa como actitud práctica del hombre frente a su destino” (Giussani, *Por qué la Iglesia 190*).

⁸⁶ “Con esta larga puntualización existencial he intentado subrayar lo que es en nosotros el sentido religioso, cómo aparece ante nuestra conciencia: es una exigencia de totalidad constitutiva de nuestra razón, es decir, precisamente de la capacidad que tiene el hombre de tomar conciencia, de abrirse a la realidad para introducirse a ella y abrazarla cada vez más. Así como el ojo al abrirse descubre formas y colores, del mismo modo la razón, al ponerse en movimiento, afirma que hay algo ‘último’, una realidad última en la que todo consiste, un destino último, un sentido de todo” (Giussani, *El sentido religioso 87*).

última fuera de sí, es decir, mantener una apertura hacia el Misterio. El hombre religioso no es aquel que está exonerado de su clima cultural de su tiempo o que tiene una capacidad mayor de conocimiento, ni tampoco aquel que no posee tribulaciones o tenga menos problemas o conflictos. Las tiene, es más, toma mayor conciencia de sus limitaciones, pero esas limitaciones o circunstancias no lo determinan, finalmente. Por tanto, su libertad es mayor porque su elección no está sujeta a ninguna circunstancia; sino que, a partir de ellas, busca un significado último y, por tanto, elige lo que reconoce como más correspondiente (de manera objetiva, no arbitraria) a sus deseos originarios: de felicidad, verdad, libertad, justicia, etc.

Dicho reconocimiento de la libertad en el hombre auténticamente religioso permite que identifique a qué está sujeta su existencia. No a los límites, sino más allá de ellos. El valor de la persona está representada en su religiosidad⁸⁷ que lo identifica en la figura de Jesucristo.⁸⁸ La libertad está ligada al reconocimiento de la dependencia, pero esta nace desde la experiencia, y será como afirma Guardini⁸⁹ que el hombre está llamado a la eternidad y lo reconoce con la ayuda de la compañía (*ecclesia*).

4.4.6. La libertad de Dios

Ciertamente, la propuesta de Giussani representa un camino entusiasmante, pero difícil, en el cual es clave el rol de la autoridad, o sea, de aquel que educa.⁹⁰ Su función es en primer lugar presentar la propuesta cristiana de un modo fascinante, que pueda animar al joven a moverse para verificarla y a no desanimarse frente a las inevitables dificultades.

⁸⁷ “Esta palabra definitiva [persona] salva al hombre y le orienta para que adopte una postura justa frente a sí mismo y frente al mundo, le evita los peligros de una selva de engaños crueles y le dirige por el camino de su verdadera libertad, de su humildad, es decir, de su verdadera religiosidad” (Giussani, *Por qué la Iglesia* 192).

⁸⁸ “Jesús vino a decirnos cuál es la postura auténticamente religiosa y, por consiguiente, verdadera raíz ante cualquier clase de problema. Jesús siente que debe llamar a ambos a la libertad: el carácter de nuestra actitud en relación con el mundo: su vida no depende de bienes” (*Por qué la Iglesia* 201).

⁸⁹ “La Iglesia sitúa al hombre frente a lo Absoluto: entonces el hombre adquiere conciencia de que él no es absoluto; pero brota en él a su vez el anhelo de una existencia libre de las mil ataduras de la vida terrena, que alcance la plenitud interior. Le pone frente a lo eterno. Adquiere entonces conciencia de que él es precedero, pero que está destinado a una vida inmortal. Le pone frente a lo infinito, y el hombre descubre íntimamente que, si bien es limitado hasta en lo más profundo de su ser, solamente el infinito le sacia” (Guardini, p. 74 citado en Giussani, *Por qué la Iglesia* 195).

⁹⁰ Claro que cuando hablamos de pedagogía, solemos identificar con el educador de aula, pero, en definitiva, va más allá del rol de la persona que enseña una materia: nuestra pedagogía es existencial, para la vida.

Sin embargo, “el método educativo de guiar al adolescente a encontrarse de manera personal y cada vez más autónoma con toda la realidad que le circunda debe aplicarse más a medida que el muchacho se hace más adulto” (*Educación es un riesgo* 95), por lo que “el equilibrio del educador desvela aquí su definitiva importancia” (*Educación es un riesgo* 94).

Sin embargo, como se ya repetidamente subrayado, aun cuando se aplique correctamente el mejor método concebible, el resultado nunca estará garantizado. Es así que, como afirma Giussani, por su propia experiencia, el riesgo inherente al proceso educativo es tal, en primer lugar, “para la inteligencia y el corazón —y también para el amor propio— del educador” (*Educación es un riesgo* 94). Este, generalmente, es mucho más consciente de eso que el educando.

Esto puede ser realmente un proceso muy dramático, sobre todo para aquel que se ocupa de la educación de un gran número de jóvenes, así que hay una sola postura que permite dejarles *realmente* libres de elegir su camino; incluso si se equivocan, sin ser aplastados por la responsabilidad y la preocupación:

A Dios, el misterio del Ser, a esa Medida que nos ha hecho, que nos supera por todas partes y que no es mensurable por nosotros: es a Éste que el amor del educador debe confiar el espacio cada vez mayor para los caminos imprevisibles que la libertad del hombre nuevo abre en su diálogo con el universo (*Educación es un riesgo* 95)

Es por eso que Giussani dice que el proceso educativo es “un camino común para el educador y el educando” (*Educación es un riesgo* 42), puesto que aprenden ambos. De hecho, siempre demostró creer realmente en esta iniciativa libre y gratuita del Misterio, lo que siempre le permitió ser, a su vez, libre de dejar libres a sus alumnos y discípulos.

Hay varios ejemplos muy conocidos de como él siempre les animaba a ir al fondo de lo que les interesaba; aun cuando no parecía coherente con una concepción cristiana de la vida. En alguna ocasión, regaló las obras completas de Marx a un joven que se proclamaba comunista para que pudiese tomar en serio su fe personal; o cuando ayudaba a un musulmán a reconocer que lo más verdadero es hacer la voluntad de Dios, sea como cristiano o como musulmán reconociéndolo a través de la compañía.

Esto, claramente, no significa que para Giussani era inexistente una verdad objetiva, representada por el cristianismo, sino solo que él creía *realmente* en lo que siempre decía. Como solía afirmar en sus entrevistas, la vida es dependencia radical del Misterio, cuyos caminos son imprevisibles; pero que si uno es verdaderamente leal en ir hacia el fondo de las cosas, juzgando todo a la luz de estas exigencias originarias en medio de cualquier camino que toque seguir o vivir, se encontrará dicha correspondencia. Esto fue constatado, actualmente, en el pontificado de Francisco.⁹¹

Finalmente, se puede concluir que cualquier intento de imponer la verdad se da. Últimamente, se da por falta de confianza en la realidad, mientras que de la certeza de la positividad de lo real deriva también la certeza de que “la verdad no vale nada si no se reconoce a través de la libertad”, sin esta opción final del hombre.

⁹¹ En una carta de Francisco a Eugenio Scalfati, periodista anticlerical, se revela la importancia de Francisco de tomar seriamente este camino de verificación “Usted me pregunta si el pensamiento, según el cual no existe ningún absoluto y luego tampoco una verdad absoluta, sino solo una serie de verdades relativas y subjetivas, sea un error o un pecado. Para comenzar, yo no hablaría, ni siquiera para los que creen, de verdad “absoluta”, en el sentido de que absoluto es lo que es desvinculado, lo que carece de toda relación. Ahora bien, la verdad, según la fe cristiana, es el amor de Dios por nosotros en Jesucristo. Luego, ¡la verdad es una relación! Tan es así, que cada uno de nosotros la capta, la verdad, y la expresa a partir de sí mismo: de su historia y cultura, de la situación en que vive, etc. Esto no significa que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Pero significa que ella se nos da siempre y solo como un camino y una vida”. (Francisco, “Carta a Eugenio Scalfati” 2013)

CAPÍTULO V

DISCUSIÓN, CONCLUSIONES, RECOMENDACIONES

5.1. Discusión

1) Con respecto a cómo Giussani ha redescubierto el concepto cristiano de la libertad humana, se ha mostrado que ha sido en primer lugar gracias a sus maestros de la Escuela de Venegono y de la Nouvelle Théologie. El hecho de reconocer en sus maestros las bases fundamentales de la certeza de la fe ha sido sin duda el pilar de su propuesta cristiana como respuesta a las exigencias de la vida.

Sin embargo, sucesivamente ha sido también muy importante la relación con los dos movimientos que han nacido alrededor de él, antes Gioventù Studentesca (GS) y después Comunión y Liberación (CL). Si bien es cierto que esto no ha cambiado sustancialmente su visión de fondo, ha sido gracias a dicha experiencia, como él mismo siempre ha reconocido, que su concepción de la libertad no ha quedado un mero concepto teórico, sino que se ha convertido en un método educativo real.

2) Con respecto a cómo la necesidad de redescubrir el concepto cristiano de la libertad humana ha surgido en Giussani, es posible afirmar que fue a causa de la reducción de la razonabilidad de la fe que se veía en el contexto histórico de entonces.

El redescubrimiento del aporte de santo Tomás de Aquino a finales del siglo XIX, sobre todo por obra del papa León XIII, había impulsado a buscar un nuevo método pedagógico para comunicar la fe que estuviese a la altura de los desafíos del tiempo. Sin embargo, se estaba demostrando un tanto inadecuado frente a la difusión del racionalismo, tanto al nivel social como al nivel académico, el cual, entre otras cosas, había influenciado

también en el modo de cómo entender la libertad, concebida básicamente —por no decir exclusivamente— como libertad de elección.

Toda la modernidad ha hecho un gigantesco esfuerzo para realizar esta posibilidad de elección como factor determinante de la vida humana: la libertad de opinión, la libertad de prensa, la libertad de empresa, la democracia y, recientemente, los llamados “nuevos derechos”, que se refieren básicamente a la concepción de la familia y a los asuntos de la bioética, que son ejemplos de esta postura en el campo social, jurídico, político y económico. Sin embargo, la afirmación de Giussani con respecto a que la sociedad europea ya no era cristiana no quería decir que la sociedad de entonces ya no tenía valores cristianos; sino que se había convertido en una sociedad que todavía los conservaba, pero sin reconocerlos dentro del plano existencial del hombre. La fractura entre fe y vida era el problema de fondo, porque iba más allá del activismo social católico, que aparentemente seguía siendo muy fuerte; no obstante, carecía de fundamento, ya que solo se enfocaba en la organización, descuidando la personalización de la fe.

3) Con respecto a los pasos pedagógicos a través de los cuales Giussani opina que se pueda educar correctamente en la libertad, hemos identificado que son tres: (a) experiencia, (b) dependencia y (c) opción. Al respecto:

- a) Para Giussani, la experiencia es el ámbito de toda verificación, porque, solo mediante el impacto con la realidad, se despiertan en todo su alcance las exigencias originarias del hombre. Al ser parte de la naturaleza del hombre, son el único criterio que le permite juzgar cualquier propuesta sin ser alienados, es decir, siendo libres.
- b) Si este proceso se desarrolla correctamente, lleva a reconocer que solo el Infinito puede responder adecuadamente a dichas exigencias originarias, y luego a la paradoja de que solo la dependencia del Infinito permite al hombre ser realmente libre.

- c) Sin embargo, si se quiere que la persona pueda vivir realmente dicha dependencia como una experiencia de libertad y no como una limitación, como instintivamente es percibida, se necesita que su aceptación sea el resultado de un camino personal. Ciertamente, puede y debe ser favorecido por el educador, pero que debe necesariamente finalizar con una decisión personal por parte del educando. Esa es precisamente la opción, en la cual están presentes todos los factores del camino que se ha recorrido, que *inclinan* hacia la decisión justa, pero que últimamente no la *determinan* (ya que, si así fuera, ya no sería libertad). Y exactamente así, en el reconocimiento de esta ineliminable y dramática relación entre los dos aspectos de la libertad humana, por la cual la adhesión siempre está pendiente de la necesidad de la elección, la cual siempre está frente al desafío de la adhesión, que es —probablemente— la mayor originalidad de la concepción de Giussani.

5.2. Conclusiones

- 1) En primer lugar, en esta investigación se considera que ha sido un factor muy importante abarcar el tema del redescubrimiento del concepto de la libertad humana para Giussani y, posteriormente, su necesidad pedagógica; porque nunca se había realizado antes un estudio desde este enfoque, lo que ha abierto unas nuevas e interesantes perspectivas.
- 2) En segundo lugar, se ha evidenciado que la pedagogía de Giussani sobre la libertad intenta educar no solo en la libertad como simple elección; sino, ante todo, como correspondencia a partir de la experiencia personal y luego como adhesión. Sin embargo, aunque a primera vista pareciera que solo Giussani se limita a afirmar la libertad como adhesión al ser desde la ortodoxia cristiana y que su novedad sea solo saberlo explicar más didácticamente para el hombre del siglo XX, esto no le impide entender y valorar en todo su alcance la dramaticidad de la libertad como posibilidad de elección, tal como ya se ha resaltado en la discusión.

- 3) Por otro lado, la evolución del pensamiento laico y católico, en los últimos siglos, había llegado a concebir los dos sentidos de libertad (como elección y como adhesión) como si fueran dos maneras – opuestas - de entenderla. Giussani, considerándolas a partir de la experiencia, logró verlas correctamente como dos factores de una misma dinámica: estas se pueden (y deben) distinguirse conceptualmente, pero no se pueden separar en la práctica.

- 4) Cabe resaltar la importancia de la base tomista de la Escuela de Venegono en la formación del joven Giussani, que resultó un extraordinario aporte para el desarrollo de su pensamiento. Generalmente, se suele pensar que las referencias de Giussani a santo Tomás han sido algo que él ha agregado, en su adultez, a un pensamiento ya hecho de corte básicamente existencialista; pero, como se ha expuesto, estuvo presente desde el principio de su formación en Venegono. Es aquí donde se retomó gracias a la insistencia de la Iglesia a finales del siglo XIX, pero con un corte distinto al del neotomismo ortodoxo.

De este modo, en el pensamiento de Luigi Giussani, se puede vislumbrar una síntesis armónica entre el tomismo clásico y el existencialismo moderno (en primer lugar el de Blondel, pero no únicamente él), gracias al cual pudo entender y valorar todas las exigencias de la modernidad sin aceptar sus respuestas relativistas y/o nihilistas. Ello permite comprender que pudo ser un crítico tan agudo de la modernidad precisamente, porque fue también un intérprete tan agudo de la modernidad misma.

- 5) Finalmente, esta investigación considera que dichos elementos le han permitido en su pedagogía respetar totalmente la libertad del otro, hasta el punto de aceptar el riesgo de que pueda elegir un camino equivocado. Es muy fácil ceder ante la tentación de obligar a los demás a hacer lo que uno piensa que es justo, pero Giussani ha sabido considerar hasta el fondo el método libre de Dios, el cual es el paradigma del método pedagógico de la libertad humana. Solo una libertad cierta

de la positividad del Misterio hace posible que uno mire con esperanza al otro y al mundo.

5.3. Recomendaciones

1) En base a lo que se ha resaltado con respecto a los diversos aspectos de la libertad humana en Giussani, se puede afirmar que han encontrado en él no solo una novedad metodológica, sino también una auténtica novedad conceptual. Además, no tanto en el sentido de que su idea de libertad sea distinta a la ortodoxia católica; él, al no reducirla solo de manera abstracta, sino considerando también la experiencia humana concreta, ha logrado unificar dos aspectos cuya relación siempre había sido problemática. Ciertamente, merecería profundizarse más en el tema; sobre todo intentando establecer si (y eventualmente cómo) la concepción de la libertad de Giussani ha evolucionado en el tiempo, a través de un examen minucioso de todos sus textos. En la presente investigación, solo se pudo considerar los principales.

2) Además, parece que se puede afirmar que la relación de Giussani con el pensamiento de santo Tomás de Aquino es mucho más básica de lo que siempre se ha pensado. Este aspecto se debería investigar con mucho cuidado, ya que podría abrir una nueva perspectiva que podría revelarse muy fecunda; no solo para un mejor entendimiento del pensamiento de Giussani, sino también para ver en una nueva luz muchos temas y problemas clásicos de la filosofía y la teología.

3) Aunque la determinación exacta de los posibles desarrollos de esta nueva línea de investigación solo será posible a través de un trabajo sistemático, que va mucho más allá de los límites del presente estudio, ya se puede señalar por lo menos un tema en particular. Como se ha mencionado en algunos pasajes, la manera en que Giussani supo valorar las instancias típicas del existencialismo puede ser vista como la explicitación de unas potencialidades del pensamiento originario del propio santo Tomás que, hasta Giussani, nadie se había percatado. En particular, la idea tomista de la participación del ser parece estrictamente relacionada con la insistencia de Giussani en la necesidad de ir

siempre hasta el fondo de las cosas. Esto no lo dice solo para despertar la libertad, sino que lo afirma como certeza de que todo se cumple en Cristo; como lo aprendió sobre todo desde su meditación del Prólogo del Evangelio de san Juan, que, no por nada, está también en la base del pensamiento del propio santo Tomás.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras Citadas

Textos de Luigi Giussani

---. *De un temperamento, un método*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

---. *Educación es un riesgo. Apuntes para un método educativo verdadero*, Lima-Madrid: Fondo Editorial UCSS - Ediciones Encuentro, 2006.

---. *El movimiento de Comunión y Liberación: Una entrevista en dos tiempos (1975 – 1986)*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

---. *El sentido religioso. Curso básico de cristianismo*, Lima-Madrid: Fondo Editorial UCSS - Ediciones Encuentro, 2008.

---. *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

---. *La familiarità con Cristo. Meditazioni sull'anno liturgico*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

---. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, Lima-Madrid: Fondo Editorial UCSS - Ediciones Encuentro, 2011.

---. *Mis lecturas*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

---. *Por qué la Iglesia*, Lima-Madrid: Fondo Editorial UCSS - Ediciones Encuentro, 2010.

---. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*, Lima-Madrid: Fondo Editorial UCSS - Ediciones Encuentro, 2008.

Otros textos

ABBRUZZESE, Salvatore, *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Bari: Laterza 1991.

ALSINA PAGÈS, Rosa Ma, *La novetat educativa del concepte d'experiència en Giussani. Una possibilitat de superació de la crisi educativa actual*, Tesis de licenciatura, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona (España), 2011.

ARISTÓTELES,

---. *Ética Nicomaquea – Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1988.

---.La gran moral, en *Obras Filosóficas de Aristóteles*.
<http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02026.htm>

---. *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.

---. *Política*, Madrid: Gredos, 1988.

BELLO, Eduardo, «Figuras de la libertad en Merleau-Ponty», en *Investigaciones fenomenológicas*, 2008: 167-185.

BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, Carta Encíclica, 2007.

BERTOLDI, Francesco,

---. «Appunti sul tema della libertà in De Lubac», en *Per la filosofia*, año 4, n. 9, 1987: 94-103.

---. *Entrevista por Skype*, 5 de mayo de 2018.

BORGHESI, Massimo, *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Bari: Pagina, 2015.

BUSANI, Marta, *Dall'organizzazione al movimento. Gioventù Studentesca dal Dopoguerra alla crisi del 1965*, Tesis doctoral, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano (Italia), 2014.

CAPPELLETTI, Ángel, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil, 1986.

CASTILLO, Carlos, *Libres para creer. La conversión según Bartolomé De Las Casas en la "Historia de las Indias"*, Lima: Fondo editorial PUCP, 1993.

DE FIELD, Devon James, *An incomplete story: Luigi Giussani and his encounter with modernity*, Tesis magistral, Simon Fraser University, Burnaby (Canada), 2015.

DE GARAY SUÁREZ-LLANOS, Jesús, «Plotino: la libertad como primer principio», en *Thémata: Revista de Filosofía*, n. 6, año 1989: 51-76.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*, Madrid: Trotta 2010.

DEL CID, Alma, MÉNDEZ, Rosemary, SANDOVAL, Franco, *Investigación. Fundamentos y metodología*, 1ª ed., Naucalpan de Juárez: Pearson Educación de México, 2007.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid: Tecnos, 2003.

DI PEDE, Robert Joseph, *Luigi Giussani: a teacher in dialogue with modernity*, Tesis doctoral, University of Edinburgh (Escocia), 2010.

DOLBY, María Del Carmen, «La libertad agustiniana», en *Revista española de filosofía medieval*, n. 11, 2004: 49-66.

EINSTEIN, Albert, INFELD, Leopold, *La física: aventura del pensamiento*. Buenos Aires: Losada, 1970: 130.

ELIOT, Thomas, «Coros de “La Piedra”», en *Poesías reunidas (1909-1962)*, Madrid: Alianza Editorial, 2000: 167-188.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*, Torino: Claudiana, 1969.

EURÍPIDES, *Hécuba*, en López Férez, Juan Antonio (curador), *Eurípides. Tragedias I*, Madrid: Cátedra, 1985.

FARINA, Renato, *Don Giussani. Vita di un amico*, Casale Monferrato: PIEMME, 2007.

FLÓREZ RESTREPO, Jorge Alejandro, «Los conceptos de libertad en Aristóteles», en *Revista pontificia universidad bolivariana. Escritos*, vol. 15, n. 35, 2007: 429-445.

FRANCISCO,

---. *Audiencia al Movimiento de Comunión y Liberación en Plaza San Pedro*, 7/3/2015.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150307_comunione-liberazione.html

---.«Carta a Eugenio Scalfari», *La Repubblica*, 11/09/2013.

http://www.repubblica.it/cultura/2013/09/11/news/papa_francisco_escribe_a_repubblica_dilogo_abierto_con_los_no_creyentes-66346803/

---. *Laudato si'*, Carta Encíclica, 2015.

FUMANERI, Emiliano, «Comunione e Liberazione: da dove viene», en *La Croce*, 24/09/2015: 6-8.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976.

GUARDINI, Romano, *El sentido de la Iglesia*, Buenos Aires: San Pablo, 1980.

GUTHRIE, William, *Los filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: Lógica, Naturaleza, Espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

JÜNGER, Friedrich Georg, *Mitos griegos*, Barcelona: Herder, 2006.

KIERKEGAARD, Søren, *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

LOZANO, Moisés, *Filosofía y Ciudadanía*. Madrid: Editorial Mc Graw Hill, 2012.

LUTERO, Martín, *Il servo arbitrio*, Torino: Claudiana, 1993.

MERLAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires: Edición Planeta Argentina, 1993.

MONTINI, Giovanni Battista, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*.

<http://www.chiesadimilano.it/cms/documenti-del-vescovo/g-b-montini/gbm-lettere-pastorali/sul-senso-religioso-13536.html>

MUSSO, Paolo,

---. *Formas de la epistemología contemporánea. Entre realismo y anti-realismo*, Lima: Fondo Editorial UCSS, 2012.

---. *La scienza e l'idea di ragione. Scienza, filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre*. Milano-Udine: Mimesis, 2011.

---. «Teorías del todo e inagotabilidad de lo real», en *Phainomenon*, vol. 14, n. 1, 2015: 11-29, p. 12.

NEWMAN, John Henry, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Barcelona: Editorial Herder, 1960.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México: UNAM, 2003.

PLATÓN, *Diálogos IV República*, Madrid: Gredos, 1988.

REALE Giovanni, ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona: Herder, 1995.

RONDORI, Davide, «CL e il '68 », en *Litterae Communionis*. n. 5, año 1993, pp.11-13. *Luigi Giussani scritti*, <https://bit.ly/2OMa9Sy>

SAMPIERI, Roberto Hernández, COLLADO, Carlos Fernández, PILAR, Baptista Lucio, *Metodología de la investigación*, 6ª ed., México: McGraw-Hill Interamericana, 2014.

SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, Madrid: BAC, 1982.

SAN ANSELMO, *Obras completas*, Madrid: BAC, 2008.

SANTO TOMÁS DE AQUINO,

---. *Corpus Thomisticum*, www.corpusthomisticum.org

---. *Suma de teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

SAVORANA, Alberto, *Luigi Giussani. Su vida*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

SCOLA, Angelo, *Luigi Giussani. Un pensamiento original*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

SÓFOCLES, *Ájax*, en Alamillo Sanz, Assela, (curador), *Sófocles. Tragedias*, Madrid: Gredos, 1998.

SPADARO, Antonio, «La Gracia de Dios no es una ideología» en *La civiltà cattolica iberoamericana*, 28 de septiembre de 2017.

<http://blogs.herdereditorial.com/la-civilta-cattolica-iberoamericana/la-gracia-no-es-una-ideologia/>

VANNI ROVIGHI, Sofia,

---. *Elementi di filosofia*, Brescia: La Scuola, 1963.

---. *Storia della filosofia moderna*, Brescia: La Scuola, 1976.

---. *Storia della filosofia contemporanea*, Brescia: La Scuola, 1980.

VON BALTHASAR, Hans Urs,

---. *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

---. *Sperare per tutti*, Milano: Jaca Book, 1989.

II. Obras consultadas

Textos de Luigi Giussani

---. *El yo, el poder y las obras. Contribuciones a partir de una experiencia*, Lima: Fondo Editorial UCSS, 2012.

---. *Llevar la esperanza. Primeros escritos*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.

---. *Moralidad: memoria y deseo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

---. «Un avvenimento di vita, cioè una storia», *Il Sabato*, 1993: 224-227.

Otros textos

BLONDEL, Maurice, *La Acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

BOECIO, Severino, *La consolación de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

CAMISASCA, Massimo,

---. *Comunión y Liberación. Los orígenes (1954-1968)*, Madrid: Encuentro, 2002.

--- *Comunión y Liberación. La reanudación (1969-1976)*, Madrid: Encuentro, 2004.

--- *Comunión y Liberación. El Reconocimiento (1976-1984), Apéndice 1985-2005*, Madrid: Encuentro, 2007.

CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Madrid: Real Academia Española, 2004.

DE MOLINA, Tirso, *El condenado por desconfiado*, en *Segunda parte de las comedias del maestro Tirso de Molina*, Madrid: Imprenta del Reino, 1635.

DE VEGA, Lope, *Fuente Ovejuna*, Madrid: Cátedra, 1989.

GUARDINI, Romano,

---. *La esencia del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

---. *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.

---. *El fin de la modernidad*, Madrid: PPC, 1996.

---. *El poder: un intento de orientación*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

---. *El Señor: meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.

LEOPARDI, Giacomo, *Poesie e prose*, Milano: Mondadori, 1987.

MUSSO, Paolo, «Epistemologia moderna e bene comune: dal relativismo culturale alla democrazia sussidiaria», *Metábasis*, año 10, n. 19, 2015: 151-167. http://www.metabasis.it/articoli/10/19_musso.pdf

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

PÉGUY, Charles, *Los tres Misterios*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.