

cristianos y marxistas en diálogo

1.—Hechos de un trasfondo

La muerte de las ideologías de cara a la realidad política es una tesis bastante discutida. Por más indicios que se han querido señalar al demostrarlo siempre han surgido contradicciones; pero lo cierto es que las sociedades industriales, fundamentadas en distintos principios doctrinales, concluyen adoptando soluciones semejantes a problemas también comunes. Lo que suceda quizás no sea otra cosa que la secularización de la política. Indudablemente esto supone una ideología, pero teniendo en cuenta que ésta se desarrolla a partir de la autonomía de la realidad política. Si se admite la secularización de la política, tenemos entonces un amplio campo de posible encuentro en el hacer de sistemas ideológicos hasta ahora antagónicos.

Ha habido una época en que los cristianos se sentían poco menos que obligados a hacer una determinada política, a apoyar y dar sus votos a un concreto partido político. Existía en la Iglesia una mentalidad monolítica sumamente cuidada del éxito de lo institucional,

contando para poder realizarlo con el poder temporal, con la presión social, sin excluir la violencia moral e incluso física. No se admitía la autonomía de lo profano, y en consecuencia tampoco una opción pluralista del cristiano ante lo temporal. Los cristianos, generalmente, se incluían en los clásicos partidos de derechas o, desde un tiempo acá, en el centro y en la democracia cristiana; contados eran, y siempre con la desaprobación oficial, los que se arriesgaban a una política de izquierdas o de colaboración con ella. El apellido "cristiano" de los partidos indicaba taxativamente hacia donde debía inclinarse el creyente.

En pocos años este régimen de cristiandad de la era constantiniana se ha puesto totalmente en crisis. También aquí los cristianos se encuentran ante un auténtico recordo de la Historia de la Iglesia. Las consecuencias a este respecto de la autonomía de lo profano son evidentes: La Iglesia, en virtud de su trascendencia, no es solidaria de ningún régimen particular; no existe "una política cristiana" ni "una economía cristiana". La Igle-

sia reconoce la actividad inmanente de la vida política, económica y social, sus leyes propias, la autonomía de los laicos en estas materias. Ha pasado de una postura de poder a otra postura de animación y servicio. Todo lo cual no quiere decir que la Iglesia en cuanto Iglesia sea neutral y se desentienda de las realidades terrenas.

Hechos de actualidad nos demuestran claramente la incidencia de este nuevo espíritu orientador cristiano. Si por un lado constatamos el desmoronamiento de las llamadas "democracias cristianas", por otro vemos, cada día, a más cristianos colaborando con el socialismo. La misma Santa Sede se empeña tenazmente en un diálogo con el Este. No significa esto que lo que ayer fue rojo hoy sea blanco, ni que a un clericalismo y política de derechas vaya a suceder ahora algo semejante de matiz izquierdista. Ciertamente la Iglesia no puede ser considerada como indiferente a cualquier clase de régimen. Así, en la medida que ella misma afirma el principio del valor relativamente absoluto del hombre, postula igualmente una organización de la sociedad inspirada en este principio y una transformación de la sociedad en la que no se respete dicho principio. Tampoco es ajena frente a un estado de injusticia u opresión. Pero, por otra parte, la Iglesia reconoce la autonomía de los valores profanos, cuya importancia se define en relación con la idea que se forja de su propia presencia en el mundo. La actitud de la Iglesia contemporánea frente al mundo viene marcada en un doble sentido, que tiene todos los aspectos de una contradicción; o, mejor, por una dialéctica de la ausencia y presencia. En un sentido, se separa del mundo y se afirma en la originalidad y en la

trascendencia de su misión; por otro, se compromete en el mundo y procura más que nunca impregnar de su espíritu las realidades terrenas.

La Iglesia va tomando conciencia cada vez más clara de que ella misma ha sido ordenada ante todo a la humanización del mundo, sino más bien a su evangelización; de que su finalidad no es la liberación temporal, sino espiritual. El cristianismo no es un humanismo, aún cuando su mensaje sirva eficazmente para liberar al hombre, incluso en sus alienaciones temporales, ya que la salvación incide en la realidad unitaria y total de la persona.

Al cristiano se le presenta, en este recodo de la Historia, una compleja problemática, cuyas soluciones y cauces están todavía por realizar. El Vaticano II consiguió plasmar aspiraciones que el hombre de la época moderna venía arrastrando legítimamente. Sin embargo, el Concilio Vaticano II no es sólo conclusión de unas metas, sino, sobre todo, punto de partida para nuevas vías e intentos. La Iglesia no está hecha solamente de simpatía, sino también de profecía, de tensión y esperanza escatológica. El cristiano debe afrontar decididamente el mundo de mañana, un mundo nuevo que exige nuevas soluciones, sin cerrarse a viejos prejuicios, que con frecuencia carecen de consistencia teológica alguna.

2.—*El diálogo marxista-cristiano.*

El trasfondo que encierra este hecho no se queda sin duda en lo anecdótico de unos encuentros; su valoración trasciende lo puramente fenomenológico para radicarse en lo más profundo de lo histórico. Es un verdadero signo de los tiempos. El diálogo con los marxistas entra-

ba plenamente en la lógica de la evolución de la Iglesia. Pues en la medida que los cristianos se abren al mundo, se hacen más capaces de comprender las exigencias de cuantos se baten por los valores profanos, como también su "contestación" del cristianismo en nombre precisamente de estos valores. Este diálogo que ha sido posible gracias al descubrimiento de los valores profanos, ha contribuido además al mismo descubrimiento y desarrollo de dichos valores. Y está llamado quizá a marcar el porvenir.

Julio Girardi señala dos etapas a lo largo del diálogo marxista-cristiano: la de su afirmación y la de su superación. Si se quieren ligar estas dos etapas a fechas precisas, se podría hacer coincidir la primera con la de los grandes Congresos Internacionales organizados por la Paulusgesellschaft en Salzburgo (Austria) en 1965, Herrenchiemsee (Alemania Occ.) en 1966, Marienbad (Checoslovaquia) en 1967, con la colaboración de la Academia de Ciencias de Praga; y la segunda etapa en los años sucesivos. Parece contradictorio hablar de "superación" cuando precisamente esta etapa coincide con una mayor sensibilidad de la Iglesia hacia los valores profanos. Pero es el mismo autor quien nos indica que el diálogo no está realmente superado. El desinterés del encuentro mira más a un cierto modo de concebirlo y de realizarlo.

Con todo, el diálogo, a pesar de sus límites y muchas dificultades, es síntoma de una situación nueva, irreversible y objetiva de la conciencia contemporánea. Tanto en el mundo cristiano como en el marxista la evolución que en estos años está aflorando guarda caracteres semejantes: tanto los cristianos como los marxistas se ven sometidos

a las mismas presiones sociológicas, a parecidos planteamientos e interrogaciones, a idénticos problemas a nivel mundial. El diálogo no se instala simplemente a niveles doctrinales, sino que la gravedad de los problemas lo urge sobre todo en lo concreto y operativo: el carácter cada vez más amplio, angustioso y acelerado de los problemas así lo exige.

Quizá la decepción haya surgido debido a esta urgencia de la problemática y a los pocos resultados concretos y tangibles ofrecidos; pero, sobre todo, a la reacción del estamento oficial y establecido de uno y otro lado, de las derechas de ambas partes. Así hemos pasado en el campo socialista de Krutchev a Breznev, de la primavera de Praga a los tanques soviéticos, de la exaltación de mayo de 1968 a la continuación del gaullismo. América ha pasado de la nueva frontera de los Kennedy al inmovilismo de las administraciones sucesivas. En la misma Iglesia del postconcilio aparece el poder de las fuerzas conservadoras. Sin embargo, hoy más que nunca, el hombre contemporáneo ha alcanzado la actitud de búsqueda y apertura a nuevas vías y a las perspectivas de los demás; se da cuenta de que su verdad es parcial, no es jamás concretamente pura, está siempre contaminada por algún error. De ahí la lucha contra el integrismo —enemigo principal del diálogo—, venga de donde viniere. Por otro lado, la secularización, que ha impuesto la autonomía de las distintas esferas de verdades y valores, especialmente en el campo político, económico, científico y cultural, en relación con los credos doctrinales, estimula copiosamente a dialogar. Esto hace posible el encuentro con metas comunes de hombres con convicciones e ideologías profundamente distintas

Ante esta situación es lógico que nos preguntemos: ¿No es posible crear una comunidad ideal en la que participen complementariamente los interlocutores, siendo fieles simultáneamente a sus inspiraciones más originales? ¿No es posible una colaboración entre cristianos y marxistas para la realización de una nueva sociedad? Existen ciertamente amplias convergencias. Si se trata de conjugar esfuerzos para intentar resolver los grandes problemas de la Humanidad, es indudable que los marxistas ocupan un lugar privilegiado entre aquellos cuya colaboración se requiere.

El marxismo y el cristianismo pretenden ser una síntesis completa de pensamiento y acción, son doctrina y vida al mismo tiempo, ofrecen una visión totalizadora de la vida. Por eso se encontrarán en múltiples aspectos de la vida, unas veces para acusarse mutuamente, pero también otras para colaborar e ir buscando una complementariedad histórica. En el diálogo fecundo los interlocutores profundizan y revisan lo específico de sus propias visiones, admiten sus respectivos defectos y reconocen honradamente los valores que el otro posee.

3.—*El marxismo es un humanismo.*

A la hora de las confrontaciones muchas veces estamos cargados de prejuicios injustificados y procedemos con poca objetividad y faltos de honradez. Aislamos ciertos aspectos para darles un valor apologetico, en vez de intentar una comprensión de los motivos centrales e inspiradores del sistema analizado. El cristianismo se lamenta frecuentemente de que en la raíz de muchas críticas que se le hacen de parte marxista hay una deformación de la Iglesia, de su mensaje, de su misión. Tales deformaciones son ilí-

cas, tanto cuando se usan contra los cristianos, como cuando las usan ellos. Por tanto, si se quiere conseguir un diálogo fecundo, en el que más que los errores del pasado pesen los proyectos comunes del futuro, es necesario que tanto el marxista como el cristiano reconozcan honradamente los auténticos valores que defiende su interlocutor.

Al pretender descubrir el núcleo que dé coherencia y solidez al sistema marxista, nos vamos a dejar guiar por la probada honradez y meridiana claridad del citado Julio Girardi, uno de los grandes protagonistas del diálogo marxista-cristiano, de quien Lombardo-Radice ha dicho: "Un no creyente quiere testimoniar que este estilo cristiano ha resucitado en él y en muchos otros no creyentes interés por el pensamiento y la experiencia religiosa". Más calido es aún el elogio de R. Garaudy: "Su libro "Marxismo y cristianismo", del que he tenido el honor de escribir la "nota final" a la edición francesa, contiene las páginas más comprensivas y penetrantes que jamás hayan sido escritas por un cristiano sobre el marxismo".

Pues bien, para Girardi el alma del sistema marxista no es ni el problema gnoseológico, ni el ontológico, sino el axiológico. Es ante todo un sistema de valores vividos. En el momento axiológico el marxismo elabora un tipo de hombre y de comunidad humana, un sistema de valores que se resume en la libertad. El marxismo se presenta como una filosofía de la praxis, la cual es el criterio de verdad porque es el único medio de realizar un ideal supremo y unificante. Ideal que pretende ser un humanismo perfecto, en el que el hombre sea fin y se rechace, en conse-

cuencia, toda forma de esclavitud que haga de él un medio en las manos de un amo. Este es el significado fundamental de la libertad: una condición de absoluto para el hombre en el orden axiológico. En la raíz del sistema marxista hay que colocar, junto con el tema positivo de la libertad, el negativo de la esclavitud, que es inseparable. La alienación es polo negativo del sistema. Del mismo modo que la libertad es el valor supremo, la alienación es el mal supremo. La esencia del hombre se define por la libertad, o sea, por su carácter de fin. La alienación consiste en quedar reducido a medio, a esclavo, por tanto. El esfuerzo histórico del hombre hacia la libertad está animado por una certeza: la liberación del hombre se logrará, las alienaciones quedarán superadas, el triunfo final de la lucha histórica será el bien.

—El marxismo es un humanismo ético. No es cierto que todos los valores estén sometidos a los valores económicos y políticos y se niegue la moral. Se critica una determinada moral, la burguesa, conservadora y heterónoma. La moral marxista tiene como principio fundamental el valor absoluto del hombre. El pecado no es otra cosa que la ofensa al hombre, a su libertad.

—El marxismo es un humanismo demiurgo porque el hombre y solo el hombre es el artífice de su historia y dueño de su destino. El valor del hombre excluye, pues, la existencia e intervención de Dios.

—El marxismo es un humanismo terrestre. Si el marxismo rechaza la visión religiosa del mundo, lo hace en nombre de los valores terrenos, de su finalidad a la tierra, porque los valores profanos son ab-

solutamente autónomos. La libertad y la felicidad hacia las cuales camina el hombre no sólo son posibles, sino que lo son en esta tierra.

—El marxismo es un humanismo económico: la praxis hay que organizarla científicamente. Las infraestructuras económicas determinan en particular la ideología. El valor económico —igual que la praxis— no está centrado en el concepto de simple utilidad, sino que este valor se humaniza auténticamente. El trabajo es un valor que dignifica al hombre. La alienación económica, más radical de la humanidad, es al mismo tiempo mal moral.

—El marxismo es un humanismo comunitario: El hombre marxista no es un individuo aislado; está inserto en la naturaleza, por un lado, y en la sociedad, por otro. Al hombre marxista le es fundamental ser-en-el-mundo y ser-con. La esencia del hombre es ser social. El ideal del hombre no es, pues, una libertad puramente personal, sino una libertad vivida en una comunidad fraterna.

—El marxismo es un humanismo revolucionario y militante. Todo comunista es un combatiente. La lucha social es la fuerza motora de la historia. No basta una simple evolución; es imprescindible una revolución, así lo exige la liberación del proletariado.

—El marxismo es un humanismo científico, ya que pretende dar una visión científica y orgánica de la realidad; visión que está en función de la praxis. Existe una interpretación marxista de todo lo que es, de todo lo que sucede.

Entre las principales antinomias que se le plantean al marxismo es-

tá la siguiente: ¿Quién es el hombre liberado que proclama? ¿Se trata del individuo o del hombre colectivo? No se puede identificar, sin más, al hombre marxista con la colectividad, ya sea ésta la Humanidad, la clase o el partido. Pero el hombre aislado es considerado como una abstracción, ya que éste siempre es relativo a la sociedad. La historia camina hacia una sociedad en la que no habrá clase, ni partido, ni estado, y en la cual cada individuo se realizará como fin en la plenitud de la libertad. La sociedad perfecta se caracteriza por esta armonización de las libertades, mientras tanto la Humanidad vive transitoriamente en un período de emergencia. Se lucha coordinando la dimensión comunitaria y personalista: mientras haya un solo hombre esclavizado, el hombre no es libre.

¿Qué relación guarda el ateísmo con el sistema marxista? Nadie pone en duda el carácter ateo del marxismo. La religión se rechaza por ser una alienación del hombre, que limita su libertad. Entre Dios y el hombre, se escoge al hombre. Si el ateísmo fuese sólo un elemento metodológico del marxismo, dependería de una determinada situación histórica y podría, cambiando la situación, quedar abandonado; si, por el contrario, fuese una tesis filosófica, no sería posible su superación sin una profunda revisión del sistema. Con todo, al presentarse hoy la fe como una liberación del hombre, se va abriendo camino un movimiento revisionista sobre la tesis del carácter ateo del marxismo, sobre la índole reaccionaria de la fe cristiana, sobre el valor del misterio y la intersubjetividad del hombre. Esta revisión puede ser de importancia suma para la Historia de la Humanidad. El marxismo como fenómeno post-cristiano critica

una religiosidad y un cristianismo establecido de una cierta época.

4.—*La fe cristiana vivida como liberación del hombre*

La fe cristiana no es un puro asentimiento intelectual, ni exclusiva vivencia interna sin incidencia en todas las facetas de la vida; es principalmente una praxis comprometida, de cuyo cumplimiento emerge el tipo auténtico de creyente cristiano. González Ruiz nos dice que creer es comprometerse, que la teología es una praxis; la praxis del amor fraterno, con todas las consecuencias gloriosas y dolorosas de la auténtica promoción humana. Desde esta praxis del amor al prójimo volverá a brillar el rostro de Dios en la nueva sociedad liberada de explotadores y opresores.

Es imposible amar al hombre por Dios y en Cristo sin amarlo en sí mismo y por sí mismo. El motivo sobrenatural del amor no destruye el motivo natural, sino que lo refuerza. No se puede ser fiel a Dios hasta el fondo más que siendo fiel al hombre. El teocentrismo pasa por el antropocentrismo. Dios crea a la persona como fin último. Puesto que la amistad es la relación entre estos dos absolutos, Dios no resta autonomía y libertad al hombre.

Piensa el marxismo, criticando cierto "sobrenaturalismo", que a Dios hay que rechazarlo como una alienación que impide al hombre construir un auténtico humanismo. Además, si la religión es una fuerza de conservación social, aliada con el capitalismo, el progreso y nuevo humanismo no pueden llevarse a cabo sino combatiendo las instituciones e ideologías religiosas. Pero la grandeza de Dios no destruye la del hombre, sino que la sus-

tenta; el hombre tiene necesidad de que su destino esté en las manos de un Amor Infinito que le de sentido y plenitud. Y Dios es Amor. Por otro lado, el mandamiento del amor no obliga sólo a la salvación eterna, sino también a la promoción temporal. El cristiano, por consiguiente, se empeña decididamente en la construcción de la ciudad terrena; la vocación, si es cierto que mira en primer lugar a la liberación eterna, a la evangelización, también se extiende inseparablemente a la liberación profana, a la humanización. El que para él no puede alcanzarse sobre la tierra la solución definitiva de los problemas humanos no le dispensa de la búsqueda de las soluciones parciales que están a su alcance. Girardi nos dice textualmente:

“El cristiano está llamado a luchar contra la alienación económica, a esforzarse por la liberación del proletariado a través del trabajo y de la acción social. Su amor al hombre sería ilusorio si no se hiciera protesta, si no se hiciera operativo y transformante. Si hubo en los tiempos pasados, y si hay aún, alianzas entre el capital y el altar, no hay que atribuirlo a la naturaleza reaccionaria de la religión, sino a una infidelidad a su inspiración profunda o, al menos, a una insuficiente toma de conciencia de su misión en la esfera profana. Una vez más, en una situación semejante, no quedaría alienado solamente lo profano, sino también la religión misma”. (Marxismo y cristianismo, p. 43).

Hemos señalado anteriormente el hecho fundamental que hoy se da en la secularización. Pues bien, el hombre moderno admite que si

permanece creyente puede serlo sólo si asume las realidades terrenas; puede serlo sólo dando a su fe una nueva expresión capaz de asumir el mundo que él ha descubierto y al que no está dispuesto a renunciar porque siente que se juega en ello su cualidad de hombre.

Hoy nos damos cuenta que la subordinación de los valores profanos a los religiosos no es tan constructiva como otras veces se pensaba. Esta postura impedía frecuentemente captar las exigencias de lo humano en toda su amplitud y valor. La tendencia actual de muchos cristianos los lleva a asumir hasta el fondo las exigencias de lo humano, por sí mismas, en diálogo y colaboración con todos los que estén dispuestos a ponerse lealmente en el mismo terreno y aceptando una revisión en cuestiones incluso radicales que puedan derivarse en todos los sectores de la vida cristiana. Y no se piense que esto sea un teocentrismo de izquierdas. Parece como si el cristianismo no pudiese ser verdadero si no promueve la realización y liberación del hombre. La aspiración a la libertad está en el centro de la orientación del mundo moderno. La libertad es, en efecto, una aspiración fundamental de nuestro tiempo, el eje de la revolución copernicana de la que debe salir el hombre nuevo. Existe una corriente de liberación que atraviesa la historia del hombre. El cristiano de hoy, como consecuencia, y en nombre de lo más genuino del mensaje evangélico, exige cada día más una Iglesia comprometida en el proyecto de liberación individual y colectiva. De aquí el papel que a este respecto J. B. Metz da a la Iglesia en cuanto tal al intentar elaborar una teología política: La Iglesia como lugar e institución de la libertad-crítico-social.

5.—Convergencia

El diálogo con los marxistas ha llevado a los cristianos a descubrir con ello sus grandes convergencias y así la posibilidad de elaborar conjuntamente un proyecto o programa histórico. Por su parte, un marxista de tan alta talla como R. Garaudy confiesa: "Este es el fundamento más seguro, la mejor garantía de su lealtad: la profunda certeza de que si cada cual tiene plena conciencia de lo que hay de fundamental en sus creencias, descubrirá, uno en su fe en Dios, y el otro en su fe en la tarea del hombre, una voluntad común de tensar al máximo las energías creadoras del hombre hacia la realización de un hombre total, y será consciente del enriquecimiento que a unos y otros les aportará el diálogo, la cooperación y la emulación entre el humanismo prometeico de los marxistas y el humanismo cristiano" (*Del anatema al diálogo*, p. 118). Y añade: "Este ideal es suficientemente alto y de una realización suficientemente difícil para que requiera los esfuerzos asociados de todos". Era Teilhard de Chardin quien decía: "Los dos extremos, el marxista y el cristiano, ¿no estarán destinados, a pesar de sus concepciones antagónicas, a encontrarse de nuevo en una misma cima, puesto que ambos están animados por igual fe en el hombre?" (Carta del 25 de Abril de 1954).

El descubrimiento de esta convergencia en un proyecto de futuro no trata de canonizar ningún régimen en especial, tampoco de bus-

car el establecimiento de un sistema determinado, apuntan, por el contrario, hacia unas perspectivas de revolución permanente y búsqueda continua al servicio del hombre. La búsqueda actual en que está situada la humanidad, en la multiplicidad de sus aspectos, pertenece en definitiva al vasto e irreversible movimiento de liberación como rechazo de la doctrina que esclaviza y como llamada a una verdad liberadora. El sentido de la historicidad de la verdad, por un lado, y el progreso dinámico de la historia, por otro, hacen que se esté en tensión de búsqueda continua de fórmulas políticas más perfectas. Además, la gravedad de los problemas con que hoy se enfrenta la Humanidad pide la unificación de los hombres de buena voluntad en su resolución. Esta unificación de la Humanidad hace a los hombres cada vez más sensibles al carácter social y mundial de los problemas que se plantean; y al mismo tiempo requiere la necesidad de que las soluciones intentadas sean el resultado de un esfuerzo solidario a escala mundial. Esta colaboración orgánica, que alcanza plenamente lo operativo, permitirá realizar la unidad en determinados niveles sin que por ello se haya de suprimir la originalidad de cada uno.

Urge, por tanto, la creación común de una tercera vía que, asumiendo a modo de síntesis los valores positivos de las actuales formas políticas, vaya dibujando la sociedad del futuro, cuyo motor de perfección será siempre la tensión de búsqueda constante.

BIBLIOGRAFIA

- JULIO GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*, ed. Taurus, Madrid 1968.
JULIO GIRARDI, *Diálogo, revolución y ateísmo*, ed. Sígueme, Salamanca 1971.
J. B. METZ, *Fe y comprensión del mundo*, Madrid 1970.

J. M. GONZALEZ RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*. Barcelona 1966.

J. M. GONZALEZ-RUIZ, *Creer es comprometerse*. Barcelona 1970.

R. GARAUDY, *Del anatema al diálogo*, ed. Ariel, Madrid 1968.

SELECCIONES DE TEOLOGIA, número extraordinario sobre teología política, núm. 38, 1971.

NOTA

Estando ya este artículo camino de la imprenta, ha aparecido la CARTA APOSTOLICA de Pablo VI al Cardenal Roy, de capital importancia para las ideas y orientaciones políticas que aquí defendemos. La carta pontificia está suscitando un vivo interés en toda clase de ambientes; muchos de sus puntos merecen y exigen del cristiano atenta reflexión. Pablo VI, con su acostumbrada matización, aborda los más graves problemas sociales que actualmente se le plantean "al hombre de fe y a los hombres de buena voluntad". ofrece un breve y lúcido análisis de esta realidad, llama a discernimiento ante las posibles opciones políticas y nos invita con suma urgencia a comprometernos en la acción, a empeñarnos totalmente en la construcción de un mundo más justo y más libre. Por cuanto a nuestro tema toca, recomendamos la última parte de la carta, en la que encontramos suficientes orientaciones sobre el compromiso político del cristiano y precisas puntualizaciones sobre la colaboración en un proyecto social con los marxistas. Hemos de acercarnos al documento del Papa con la actitud de búsqueda sincera y honrada y no con el fin de hacerlo bandera que confirme nuestros prejuicios personales o exclusivas ideas.