

APORTACIONES DE MANUEL SACRISTÁN EN EL DIÁLOGO ENTRE CRISTIANISMO Y MARXISMO

Xavier Casanovas Combalia

Sumario: El actual trabajo explora las aportaciones que Manuel Sacristán (Madrid, 1925 – Barcelona, 1985) realizó en el campo del diálogo entre cristianismo y marxismo, tanto en su trabajo teórico como en su práctica política. Para ello se realiza un recorrido biográfico e intelectual sobre su figura. Resultado de esta exploración es la clarificación de los términos del debate, los aprendizajes para el diálogo con el ateísmo y el materialismo histórico, y su anticipación de los retos que emanan del pluralismo religioso – o de concepciones del mundo – ante la voluntad de crear proyectos políticos emancipatorios confluyentes.

Summary: The current work explores the contributions that Manuel Sacristán (Madrid, 1925 – Barcelona, 1985) made in the field of the dialogue between Christianity and Marxism both in his theoretical work and in his political practice. For this reason, a biographical and intellectual journey is carried out on his figure. The result of this exploration is the clarification of the terms of the debate, the apprenticeships for the dialogue with atheism and historical materialism, and his anticipation of the challenges that arise from religious pluralism – or conceptions of the world – in the will to create confluent emancipatory political projects.

Palabras clave: ateísmo, materialismo, Dios, política, Sacristán.

Key words: atheism, materialism, God, politics, Sacristán.

Fecha de recepción: 4 de febrero de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 25 de agosto de 2019

“Creer quiere decir muchas veces estar equivocado”.
Manuel Sacristán¹

1. Introducción

El pasado año 2018 se celebró el 200 aniversario del nacimiento de Karl Marx. La efeméride trajo gran cantidad de nuevas reflexiones sobre las aportaciones y vigencia de su pensamiento, también en el campo de su crítica a la religión². La recepción

¹ M. SACRISTÁN, “«El diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 201.

² Cabe destacar en este sentido la reedición del libro K. MARX, *Sobre la religión, de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, REYES MATE – J. A. ZAMORA (ed.), Editorial Trotta, Madrid 2018.

del pensamiento de Karl Marx, así como su praxis política en España, no se pueden desligar de la figura de Manuel Sacristán quien fue uno de sus principales estudiosos y traductores en nuestro país.

En el presente artículo vamos a profundizar en el Manuel Sacristán que, desde una opción claramente marxista alejada de todo dogmatismo, dialoga con el pensamiento y las opciones cristianas. Un análisis de su biografía de juventud y de sus primeros intereses intelectuales permite dilucidar un Sacristán curioso con un humanismo de raíz cristiana con la que no dejará de dialogar y que, según conjeturo en este trabajo, le será un referente lejano pero sólido que estaría detrás del rechazo de ciertas posiciones ideológicas dogmáticas dentro del comunismo, de su clara preocupación por la situación de los más desfavorecidos, y de su inquebrantable compromiso intelectual.

A la vez, al entrar a revisar el histórico debate sobre la incorporación de cristianos en el partido comunista – del cual Sacristán fue un importante protagonista – se intuyen ya los retos que la pluralidad de concepciones del mundo trasladan al campo político. A nadie se le escapa que tiene algo de anacrónico, en los actuales tiempos posmodernos, ponerse a revisar las dos ideologías que parecían dominar nuestra sociedad en los años 70 – marxismo y cristianismo –, dos ideologías que hoy son claramente minoritarias y no hegemónicas. Pero también es verdad que ante un cierto desencanto del actual relativismo al que nos hemos abocado en pleno siglo XXI vuelve con fuerza la justificación y legitimación religiosa de ciertas posiciones políticas. Razón que justifica que miremos de aprender de los primeros debates al respecto. Revisar hoy esos debates nos puede ayudar a sentar mejores bases para el reto de construir una laicidad positiva ante el actual contexto de pluralismo religioso.

Por último, si algo caracterizó el diálogo entre cristianos y marxistas fue la búsqueda de un horizonte común de emancipación del género humano. Resulta significativo retomar hoy este debate cuando algunos pensadores contemporáneos están promoviendo de nuevo la alianza entre movimientos anticapitalistas y religiones de liberación ante la actual crisis de civilización caracterizada por la grave crisis de movilidad humana, por el gran reto ecosocial, y por unas prácticas democráticas globales en retroceso.³

Con este trabajo espero que se haya avanzado en el camino de exploración que Antonio García-Santesmases pedía en su crítica a la biografía de Manuel Sacristán escrita por Juan Ramón Capella: “Hubiera sido por ello muy interesante haber dedicado algún espacio mayor a los esfuerzos de Sacristán por dialogar en aquellos años con el mundo cristiano”⁴. Sirva además este trabajo como un personal homenaje a una generación que dedicó toda su vida al trabajo – activo e intelectual – a favor de los más desfavorecidos, animados por la fe cristiana y estimulados por el diálogo con un mundo cada vez más secularizado. Entre ellos, Jaume Botey i Vallés, maestro y amigo de tantos,

³ Ver en este sentido el reciente libro de MICHAEL LÖWY, marxista franco-brasileño: *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas* (El viejo topo 2019) o el artículo del intelectual de izquierdas SANTIAGO ALBA RICO, “La izquierda, ¿o no?” publicado en El País el 20 de febrero de 2019, donde afirma: “Urge una alianza entre el capitalismo más pragmático, el marxismo más ilustrado, el feminismo más humanista, el ecologismo más realista y el papa Francisco”.

⁴ A. GARCÍA-SANTESMASES, “Biografía de Manuel Sacristán”: *Revista Internacional de Filosofía Política* 29 (2007) 247.

largamente referenciado en este trabajo, fallecido en febrero de 2018. La voluntad de conocer más sobre la fundamentación teórica de las opciones de personas como él, quien también leyó y conoció a Sacristán, y quien optó durante toda su vida por la vía del diálogo y el entendimiento, justifican este trabajo.

2. Recorrido biográfico-intelectual de Manuel Sacristán

Manuel Sacristán Luzón nació en Madrid el 5 de setiembre de 1925. Fue el mayor de tres hermanos. Su padre fue un militante falangista de temprana incorporación, previa a la definición a la que se obligó a tantos después de la guerra civil. Su madre fue una mujer católica y practicante pero de ideas avanzadas, razón por la cual su primera escolarización fue en un centro de la Institución Libre de Enseñanza en Madrid⁵. La familia huyó de España una vez iniciada la guerra civil pasando etapas en el norte de Italia y luego en Niza (Francia) regresando a España en agosto de 1939. Esta infancia marcará un talante abierto y plural en Sacristán, y un “primer capital cultural de gran valía en el contexto de una España que se cerraba sobre sí misma”⁶.

A la vuelta a España la familia se fue a vivir a Barcelona. En su adolescencia y juventud Sacristán militó en la Falange y frecuentó círculos cercanos a posiciones claramente conservadoras. Su formación en el Instituto Balmes de Barcelona le hizo conocer a su profesor de filosofía Joaquín Carreras Artau, de corte más bien liberal, quien posteriormente sería su director de tesis. Al entrar en la universidad se integra en el SEU (Sindicato Español Universitario) con el cual rompe entre los 20 y los 22 años.

Cabe resaltar la grave tuberculosis que padeció en 1944, con sólo 19 años, y que le hizo perder un riñón. Parece ser que ese fue un año de gran introspección y padecimiento moral por miedo a no contagiarse a su familia. Tal como relata Juan-Ramón Capella: “Él había sobrevivido y era una persona agudamente consciente de la muerte”⁷. Esto tendrá implicaciones futuras, tanto en su salud siempre frágil, como en su concepción del mundo y su talante ético.

Estudió derecho y filosofía en la Universidad de Barcelona. Durante su etapa universitaria participó de los círculos intelectuales en la Barcelona de posguerra. Cabe remarcar su participación en el grupo fundador de la revista *Laye* junto a conocidos personajes que destacarán en el ámbito literario y cultural de la ciudad como Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral o Jose M. Castellet. Algunas de las piezas publicadas en esta revista, así como otros escritos de juventud, nos permiten intuir un Sacristán de formación inicial orteguiana y cercano a los debates del personalismo y el existencialismo filosófico⁸.

⁵ M. F. FERNÁNDEZ CÁCERES, “La forja de un filósofo rebelde”, en F. J. MARTÍN – J. MUÑOZ (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 29.

⁶ *Ibid.*, 30

⁷ J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005, 33.

⁸ A. DOMINGO CURTO, “Introducción. Filosofías de una vida” en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007, 28.

Después de sus estudios decidió irse durante dos años al “Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia” de Münster, en Alemania, donde con una beca pudo profundizar en el campo de la lógica analítica de la mano de su mentor Hainrich Scholz. Allí sentó las bases de un estilo de pensar preocupado por la verdad y crítico de todo autoengaño lógico. A la vuelta presentó su tesis doctoral de título “Las ideas gnoseológicas de Heidegger”.

Esta etapa marca un punto de inflexión en la vida de Manuel Sacristán⁹. En ese momento tiene que decidir si quedarse en Alemania donde le han ofrecido plaza de profesor, o volver a España, sin garantía alguna de continuar con la carrera intelectual. Es un momento claramente vocacional donde la lucha de fuerzas le empuja a decantarse por una vida de compromiso público no alejado de su tierra y como intelectual distanciado en su torre de marfil, sino inserido en su realidad para poder transformarla desde dentro. Decide volver a Barcelona y empieza a militar en el partido comunista. Estamos en el año 1956.

En ese momento empieza su andadura militante en la clandestinidad franquista así como su primer período como profesor en la Universidad. Esta etapa de militancia biógrafos como Juan-Ramón Capella la han dividido en dos períodos: el primero a partir de su regreso a España en 1956 y hasta su dimisión del comité ejecutivo del PSUC en 1969; el segundo de 1970 hasta su muerte en 1985.

2.1. Militancia intelectual de partido y universitaria (1956-1969)

La primera etapa se caracterizó por una gran actividad tanto política como intelectual. Ya a partir de 1956 asume responsabilidades en el PSUC (*Partit Socialista Unificat de Catalunya*), el cual estaba junto al PCE (Partido Comunista de España) embarcado en su política de *reconciliación nacional*, con el objetivo de aglutinar toda la fuerza social y convertirse en el vertebrador de toda la lucha antifranquista. Rápidamente empezó a tejer complicidades y a incidir en la lucha dentro de la universidad y en el ámbito intelectual, tanto con estudiantes como con profesores. Su militancia y responsabilidades en el partido se caracterizaron por una gran capacidad de trabajo, y por una cierta ingenuidad que lo hizo mantenerse siempre alejado de una forma de entender y hacer política: “Lo que nunca pudo adquirir Manolo fue la capacidad manipuladora que exhiben tantos políticos profesionales mayores y menores: había en él un mecanismo moral de contención que le hacía inútil para eso”¹⁰.

Manuel Sacristán empezó a dar clases en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. “Para leer el manifiesto del partido comunista” o el prólogo de su traducción al “Anti-Dürhing” de Engels eran materiales que corrían de forma clandestina entre estudiantes como buenas introducciones al marxismo. Tal como afirma Albert Domingo Curto:

⁹ *Ibid.*, 12.

¹⁰ J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005, 51.

“la tarea de análisis, difusión y discusión crítica del marxismo que en 1956 inicia Sacristán es de tal envergadura y seriedad que sus escritos, presentaciones, traducciones y conferencias harán de él uno de los mejores conocedores europeos, y por supuesto hispano, de la tradición filosófico-política que se inicia con Marx y Engels pero pasa también por Lenin, Gramsci, Lukács, Benjamin, Bujarin, Adorno, Althusser, Bernal, etc.”¹¹

Algunas de las preocupaciones de Manuel Sacristán dentro del partido tenían que ver con la dimensión cultural del trabajo político, la cual él, desde una mirada *gramsciana*, encontraba totalmente ausente dentro de un PCE preocupado sólo por la toma del poder. También por la poca competencia con que se organizaba todo el trabajo político que debía hacerse con los intelectuales comunistas. La aparición de Comisiones Obreras, como movimiento espontáneo y de auto organización de los trabajadores, fue para Sacristán una muestra que podía y debía actuarse de otro modo si el PCE quería ganar hegemonía social y convertirse en un verdadero partido de masas.¹² En 1963 se comprometió e impulsó desde su comité de redacción la publicación de *Nous Horizons*, de la que sería finalmente director, como revista que quería insertarse en la cultura catalana aportando análisis marxistas de la realidad.

A pesar de dar clases en la universidad, al no tener plaza fija de profesor, su actividad principal era la realización de traducciones, labor que tenía también un componente no sólo intelectual sino de política cultural. En 1965, su trabajo como profesor se vio truncado, fue expulsado de la universidad por el nuevo rector, García Valdecasas, a raíz de su militancia comunista y con excusa de los informes remitidos por el gobernador civil sobre Sacristán.

Los años 1968 – 1969 marcaron un punto de inflexión. Tanto el mayo del 68 francés, al cual Sacristán no prestó en su momento especial atención, como la primavera de Praga, venían a certificar la dificultad de realización de un comunismo diferente, de corte democrático, por el cual Sacristán apostaba claramente tal como expresaba con entusiasmo en sus notas sobre los documentos del Partido comunista de Checoslovaquia:

“La democratización, entendida como apertura real a la iniciativa social, sin trabas de la creatividad, de la producción de los individuos, se convertía en condición de toda dinámica de la sociedad socialista. Se trataba pues, de un proceso dirigido a obtener una sociedad de orden superior.”¹³

A partir de 1966 las propuestas de Sacristán mandadas al comité ejecutivo del partido eran cada vez más duras, poniendo énfasis en el descuido por la batalla para la hegemonía político-cultural, y por el descuido en la dirección de las acciones desarrolladas por el PCE las cuales según él se caracterizaban por un cierto “activismo

¹¹ A. DOMINGO CURTO, “Manuel Sacristán: Avatares e ironías de una lucidez crítica” en F. J. MARTÍN – J. MUÑOZ (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 71.

¹² J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005, 69.

¹³ *Ibid.*, 108.

tranquilizador” cosechando resultados pero despreocupado de la orientación de la acción que se realizaba. Con estas críticas se fue distanciando rápidamente del resto de miembros de la ejecutiva, llegando incluso al enfrentamiento con su actual dirigente, Gregorio López Raimundo. En enero de 1969 dimite del comité ejecutivo con las siguientes palabras: “Creo que debo seguir con la conducta que he decidido en enero, la cual se puede describir así: estar en la base del partido, sin intervenir más que en la discusión general de sus documentos, como cualquier militante sin responsabilidad personal alguna.”¹⁴

2.2. *Desencanto del partido, acción cultural y nuevas fronteras (1970 – 1985)*

El período que se inicia a partir de 1970 es de corte más reflexivo e introspectivo. En esta etapa, Manuel Sacristán se propone “un programa de estudio funcional a la política y una práctica política consistente en una producción cultural”. (Capella, 2005, 131). Es la época en la que se dedica a trabajar la antología de textos de Gramsci, el punto de acuerdo con el cual tiene que ver con una comprensión del “marxismo como praxeología, no como mero canon histórico ni como sistema filosófico.”¹⁵

Su militancia, al dejar el comité ejecutivo del partido, pasó por la participación en espacios como el encuentro de intelectuales en Montserrat a raíz del juicio de Burgos, o el activismo social directo con sus clases de alfabetización en el barrio de Can Serra de l’Hospitalet de la mano de Jaume Botey.¹⁶

A nivel intelectual, marcado por la expulsión de la universidad, Sacristán explora una vía de actualización y más crítica con la filosofía como sistema, el marxismo o el mismo papel de la universidad. En su charla “La universidad y la división del trabajo” plantea tres cuestiones clave que afectan al mundo universitario pero no sólo a él y que sorprenden por su anticipación:

“la inminencia del desarrollo cualitativo de una nueva revolución científico-técnica (...); consciencia del surgimiento de una problemática ecológica de grandes dimensiones; y consciencia (...) de la posibilidad de que mediante una política generalizada de *panem et circenses* el capitalismo momificara o contuviera el desarrollo de sus contradicciones internas durante un período prolongado”.¹⁷

Qué duda cabe que afirmar esto en 1971, cuando poco se cuestionaban la vía desarrollista, era de carácter realmente profético. Manolo continúa esos años redactando comentarios o panfletos en respuesta a los diferentes documentos publicados por el comité ejecutivo del partido. Así lo hace en 1972 con motivo de la actualización del programa del partido con vistas a un futuro congreso, en el cual

¹⁴ *Ibid.*, 122.

¹⁵ *Ibid.*, 133.

¹⁶ *Ibid.*, 183.

¹⁷ *Ibid.*, 150.

pide una “reacción mínima ante la degradación de la calidad revolucionaria del movimiento”¹⁸ pues, según Sacristán, el partido está perdiendo el pulso de la sociedad; o en 1975, cuando responde al comunicado sobre la incorporación de cristianos en el partido con una carta realmente crítica a la que aludiremos y que analizaremos más adelante.

A principios de los 70 Sacristán tuvo la posibilidad de volver a la Universidad por un curso pero, nuevamente, cambios de gobierno dieron lugar a purgas en la universidad que provocaron de nuevo su expulsión. Sacristán dedicó los últimos años de su vida al trabajo de edición general de las obras completas de Marx y Engels, trabajo que vería la luz a medias. Aislado políticamente, vivió, sin intervenir directamente, una transición democrática en la que el PCE para ser legalizado acabó claudicando en muchos de sus principios desdibujando la que sería una opción de un partido auténticamente comunista. La deriva hacia el eurocomunismo para diferenciarse de un pseudosocialismo de la Europa oriental sería la antesala del fin de la hegemonía de un partido que fue clave en el antifranquismo pero que una vez iniciado el período democrático, y ante la posibilidad de un socialismo de centro renovado como el que proponía el PSOE, acabó en propuesta política sin gran significación. Entre el 1978 y 1979 Manolo abandonó la militancia del PSUC.

Sus últimas actividades de política cultural pasaron por la fundación de las revistas *Materiales* y *Mientras Tanto*. A finales de los 70 pudo volver a la universidad aunque no en condición estable con plaza propia. Los últimos esfuerzos de Sacristán pasaron por la exploración de nuevos movimientos sociales y la construcción de un:

“puente para permitir la fusión del ya centenario movimiento de los trabajadores por una sociedad emancipada con quienes ponen en pie nuevos movimientos sociales atentos a las necesidades también nuevas, o nuevamente percibidas, de esa misma emancipación: con antisexistas y ecologistas primero; y después, además, con pacifistas.”¹⁹

En 1980 moriría su compañera, Giulia Adinolfi, momento en que se iniciaron los trámites para su designación como catedrático extraordinario gracias a una iniciativa del gobierno para desagraviar a tantos intelectuales universitarios represaliados. El nombramiento llegó en 1984, un año antes de la muerte de Manuel Sacristán que se produjo en agosto de 1985.

La vida de Manuel Sacristán se caracterizó por una tensión constante entre la actividad académico-intelectual y la política, siempre desde los márgenes y con un horizonte claro de emancipación social. Vivió con dificultades y dureza una vida de privaciones y sobriedad, desde la clandestinidad no faltó su reconocimiento por ser un referente en el ámbito de la lógica, en el conocimiento exhaustivo y profundo de toda la obra marxiana y por su integridad intelectual. De talante praxeológico y antidogmático, marcó intelectual y políticamente a más de una generación.

¹⁸ *Ibid.*, 166.

¹⁹ *Ibid.*, 209.

Visto este primer repaso a la biografía de Manuel Sacristán podemos entrar a considerar algunas de las aportaciones de Manuel Sacristán al diálogo entre cristianismo y marxismo.

3. Contexto del diálogo cristianismo-marxismo en los años 50-60

El desencuentro entre cristianismo y marxismo ha sido un darse la espalda desde el nacimiento del pensamiento marxista y durante cien años, y podemos decir que no se empieza a llegar a un deshielo hasta entrados los años 50 del siglo XX.

Sin ánimo de recorrer toda esta historia de desencuentro cabe situar teóricamente las bases de éste al rechazo a la religión realizado por Marx²⁰. Heredero del pensamiento *feuerbachiano* podemos resumir su crítica a la religión en estas palabras de Francisco Fernández Buey: “la religión es al mismo tiempo autoconciencia y autosometimiento del hombre en una fase en la cual el hombre no se ha encontrado todavía a sí mismo o ha vuelto a perderse”²¹.

Para Marx la religión es un constructo humano por el cual él mismo se ha dejado someter. La crítica y el rechazo a la religión es en el fondo una crítica al derecho y al estado en un momento en el cual se sirven mutuamente para el sometimiento de las masas. De aquí la famosa frase de la religión como “opio del pueblo”. Ante tales acusaciones es normal que las dificultades de entendimiento entre marxistas y cristianos hayan sido de casi imposible superación.

Nos encontramos pues, en la primera mitad del siglo XX, a una Iglesia de corte neo-escolástico aun cerrada a un diálogo serio con la modernidad, y un marxismo rígido de corte soviético incapaz de salir del discurso leninista de hostilidad a la religión y enclaustración de ésta al terreno privado. Según Jesús Aguirre²² la publicación en 1932 de los manuscritos económico-políticos de Marx abren la interpretación marxista al campo filosófico, permitiendo un acercamiento a Marx menos dogmático y abriendo la posibilidad a un diálogo entre marxistas y no marxistas alejado de la cerrazón de los debates del materialismo dialéctico.

A nivel político hubo condenas mutuas, en 1949 a instancias de Pío XII y en vistas del crecimiento que estaba experimentando el partido comunista en Italia después de la segunda guerra mundial, la congregación por la doctrina de la fe excomulgó a todo aquel católico que militara o simpatizara de alguna manera con el comunismo²³.

En 1953 Franco firma el concordato con la Santa Sede en el cual establece las relaciones entre Iglesia y Estado dentro de España, pudiendo el dictador participar por ejemplo en el nombramiento de obispos y quedando, de alguna manera,

²⁰ Es de especial interés en este sentido el exhaustivo estudio introductorio de Reyes Mate y José Antonio Zamora del libro K. MARX, *Sobre la religión, de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, REYES MATE – J. A. ZAMORA (ed.), *o.c.*, Editorial Trotta, Madrid 2018.

²¹ F. FERNÁNDEZ BUEY, *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, 1998, 88.

²² J. AGUIRRE, “La historia del diálogo y algunos pronósticos”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 13.

²³ J. TRAVÉ, “El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia”: *Revista de Fomento Social* 141 (enero-junio 1981) 74.

formalizada una imbricación total entre Iglesia y Estado, lo que conocemos como nacional-catolicismo.

La hostilidad se daba también a la inversa. Tal como afirma Jaume Botey:

“Hasta la aplicación de la política de reconciliación nacional, el PCE daba por buena la crítica marxista a la religión y por lo tanto se daba por supuesto que era imposible que hubiera grupos cristianos de liberación. Al cristiano que quería ingresar al partido se le pedía el doloroso proceso o de abandonar su fe o de mantenerla en su más estricta intimidad.”²⁴

Sin embargo iban creciendo las contradicciones con las bases. Estas contradicciones tienen que ver por un lado con la aparición de una nueva teología surgida de la crisis generada por los totalitarismos y la II Guerra Mundial. En el ámbito protestante y judío con figuras como D. Bonhoeffer o W. Benjamin, en el católico con S. Weil o E. Mounier. Por otro lado con la aparición y crecimiento de movimientos católicos en el mundo obrero: JOC, HOAC, Acción Católica, que compartían lucha e intereses con el resto de militantes del mundo obrero fueran o no católicos, marxistas, etc. Resulta significativo que aún en 1957 Guillermo Rovirosa, secretario general de la JOC, fuera expulsado por propiciar determinado tipo de debates entre comunistas y cristianos y después de publicar un pequeño panfleto: “Comunistas y cristianos”.²⁵

El acercamiento se ha dado en algunos casos con una cierta búsqueda de *re-dención* del marxismo y de la figura de Marx, llegando incluso a diluir sus críticas o reinterpretar sus tesis. Así lo anota Jesús Aguirre²⁶ a raíz de la obra *El pensamiento de Karl Marx* del jesuita y teólogo francés Jean Yves Calvez publicada el año 1956. Por la parte marxista cabe destacar manifestaciones políticas de deshielo por ejemplo en las lecturas que realizaría un joven Gramsci de los *Cahiers de la Quinzaine* del católico francés Peguy en 1917²⁷. También Sacristán se sitúa en el corriente de este marxismo vivo contra la interpretación dogmática que conduce al sectarismo. Tal como afirma Jaume Botey:

“las traducciones y estudios que Manolo hizo de estos clásicos (Luxemburgo, Luckaks, Gramsci,...) fueron durante el franquismo la única ventana abierta que el militante tenía hacia el marxismo y las corrientes revisionistas del mismo y a la vez fueron el puente que conectó la preocupación de los militantes cristianos críticos al nacional-catolicismo con un marxismo renovado, laico, no-dogmático.”²⁸

²⁴ J. BOTEY, “Manuel Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos en partidos comunistas” en S. LÓPEZ ARNAL - I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, El Viejo Topo, 2007, 251.

²⁵ *Ibid.*, 250.

²⁶ J. AGUIRRE, “La historia del diálogo y algunos pronósticos”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 18.

²⁷ M. SACRISTÁN, “«El diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 194.

²⁸ J. BOTEY, “Manuel Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos en partidos comunistas” en S. LÓPEZ ARNAL - I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, El Viejo Topo, 2007, 250.

Se inicia así un recorrido a nivel eclesial que culminará en el papado de Joan XXIII con el Concilio Vaticano II (1959-1965), movimiento de reforma profunda y de actualización eclesial y teológica de una importancia crucial en el siglo XX. En uno de sus documentos más importantes, la *Gaudium et Spes* según el teólogo González Faus:

“se realiza una reflexión sobre el ateísmo moderno de la cual lo más destacable es el reconocimiento de la culpa de los cristianos en ese ateísmo, no sólo por sus incoherencias y por el descuido de la educación religiosa sino sobre todo por haber «velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión»”.²⁹

¿Cuál es este genuino *rostro de Dios*? Se trata de los pobres, y de la comunidad eclesial como sitio de revelación del espíritu y el redescubrir la historia como sujeto teológico donde Dios se revela y hace presente. Ya en el año 1968 y después de la conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín (Colombia), nace el movimiento de la *teología de la liberación* como concreción histórica y geográfica de un entender el cristianismo como liberador de los pueblos oprimidos. Su existencia y los frutos de este *otro modo de ser Iglesia* en la creación de comunidades de base o en la lucha contra las dictaduras serán clave para el deshielo y el acercamiento definitivo entre marxistas y cristianos.

Se dan a finales de los sesenta, una serie de encuentros entre cristianos y marxistas a nivel europeo: en Lyon (1964), en Salzburgo (1965), en Baviera (1966), en Friburgo (1967) y en Marienbad (1968)³⁰. Ya a finales de los años sesenta y principios de los setenta el debate se hace más vivo, se publican artículos y libros. Según J. Botey en España de este debate amplio y fecundo participan: J.L. López Aranguren, A. C. Comín, J. M. González Ruiz, J. I. González Faus, J. M. Llanos, la aparición del CPS – Cristianos por el socialismo –, Álvarez Bolado y la creación del Instituto Fe y Secularidad. Y por otra parte, desde la aparición de un marxismo no dogmático, intervienen el mismo Manuel Sacristán, M. Azcarate, M. Tuñón de Lara, E. Tierno Galván y colaboran en esto revistas como el Ciervo, Cuadernos para el Diálogo, Realidad, etc. Llegando al año 1975 a la incorporación plena de cristianos en el partido comunista.

Veamos cuales fueron las aportaciones de Manuel Sacristán en ese debate tanto a nivel teórico como político.

4. El Sacristán pre-marxista. El rango personal de la libertad en Simone Weil

Manuel Sacristán no era creyente. Así lo explica Juan-Ramón Capella³¹ cuando justifica su militancia juvenil en la Falange como la única de las opciones para alguien que “pretendía actuar cívicamente, para el interés general”. Si ese era el caso debía escoger: o militar en organizaciones católicas o hacerlo en las organizaciones paraestatales.

²⁹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2013, 5.

³⁰ J. AGUIRRE, “La historia del diálogo y algunos pronósticos”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 23.

³¹ J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005, 30.

Su increencia es incluso parte de un documento oficial. Así lo expone el gobernador civil de la provincia de Barcelona, Ibáñez Freire, en un expediente de la dirección general de seguridad del 2 de octubre de 1965 sobre Manuel Sacristán. Este expediente fue mandado al rector de la Universidad y provocó la expulsión de Sacristán de la universidad como profesor por algunos años. En él se afirma: “Su ideario marxista-teórico es de dominio público en la Universidad – en su domicilio figura una amplia biblioteca repleta de volúmenes de contenido marxista. – Por añadidura, con bastante fundamento, se le considera ateo”³².

Ahora bien, no se puede negar que en su etapa de juventud se aprecia cierta sintonía, sobretodo intelectual, y aprecio por las ideas procedentes del cristianismo. En parte probablemente por tradición familiar – su madre era católica practicante – y por el falangismo vivido en casa, la cuestión religiosa no es vivida desde el rechazo dogmático con el que es abordado en otros perfiles marxistas.

En los años 1950 y 1951 escribe una serie de voces para una enciclopedia nunca publicada sobre la corriente del personalismo y una de sus más importantes figuras, Simone Weil³³. Su interés por el personalismo tiene que ver con su forma de entender al sujeto humano. A Sacristán no le es posible entender al individuo si no es vinculado a su contexto social, sus raíces, su comunidad, contra un liberalismo que ve al individuo desligado por completo de su mundo.

“La miseria, la ineducación, el desarraigo, la ignorancia, la pérdida de contacto con la tradición del mundo en que se nace, son otras tantas trabas que estancan al hombre en un momento previo al ejercicio de la plena libertad”³⁴ escribirá Sacristán en una de sus voces sobre la idea de libertad y que nos apuntan a una búsqueda de Sacristán para sostener una libertad, no en el sentido liberal clásico, sino lo que hoy llamaríamos una libertad republicana o ciudadana y que Sacristán llama *liberalismo personalista*.

La suya es una crítica a un liberalismo que sostiene y potencia el sistema económico capitalista por estar permitiendo que bajo capa de libre elección en el mercado y de igualdad sobre todo ante leyes de carácter negativo, se mantengan en el mundo las relaciones de pobreza e inequidad, dejando vacío de contenido una verdadera libertad humana:

“El liberalismo clásico, desconocedor en la práctica y solo en la práctica de la necesidad de proteger esa libertad constitutiva del hombre, se ha visto llevado a la contradictoria y angustiosa situación de hacerla prácticamente irrealizable por intentar mantener un sistema de libertades externas y superficiales que, en el juego de factores económicos, siguieron permitiendo unas condiciones de vida esclavizadoras de las clases inferiores, sólo ligeramente más vivibles que la situación de esas clases hasta entonces”³⁵

³² *Ibid.*, 86.

³³ M. SACRISTÁN, “Simone Weil”, en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007 (1951), 59-62.

³⁴ M. SACRISTÁN, “Libertad”, en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007 (1951), 55.

³⁵ *Ibid.*, 55.

Llegando a la conclusión de que “un liberalismo personalista parece la construcción política más obviamente llamada a realizar socialmente esa realidad indefinible de la libertad”. De aquí su trabajo de la obra de Simone Weil, intelectual francesa y activista política convertida al cristianismo, de la que escribió varias reseñas en la revista *Laye*. La fascinación de Sacristán por la figura de Weil puede darnos también una cierta luz sobre el interés por la imbricación entre el activismo político y la opción cristiana: “Un cuadro de las ideas políticas de Simone Weil resulta poco profundamente comprensible si no está trazado sobre el fondo omnipresente de su experiencia y su teoría religiosa”³⁶

Para Sacristán el núcleo del pensamiento de Simone Weil viene a resumirse en una crítica al elemento idólatrico de todo sistema que no ponga en el centro a la persona humana: “sólo la persona tiene un valor substantivo, un valor ante la transcendencia. La consideración como substantivas de entidades que no sean la persona es una forma de idolatría.” A este elemento central de la persona para Weil “se une el principio religioso del amor” dibujando de esta manera todo “el fondo teológico completo de la ideología política de Simone Weil”³⁷. Lo que le interesa a Sacristán de Weil es esta armonización, esta imbricación del principio personalista -que podría llegarse a entender desligado del cristianismo- con el principio del amor. Para Sacristán la centralidad del *otro* en la opción cristiana, y la primacía del amor, hacen que el personalismo de Weil se aleje de la tentación de un personalismo de tipo individualista clásico.

Sacristán entiende la noción de *enraizamiento* de Weil como la más radical necesidad del hombre. Sin un arraigo físico y psíquico dado por aquellas entidades que median en la vida del hombre: trabajo, núcleo social en el que vive, familia,... no es posible una constitución auténtica de la persona. Para Weil el proletario es el paradigma del ser desarraigado – resuena aquí el desarrollo de alienación de los Manuscritos filosófico-políticos de Marx –. Para Weil toda sociedad o institución debe perecer si no es capaz de dar al hombre aquello que le constituye persona, y para ello tiene sentido incluso la vía revolucionaria. Afirma pues Sacristán que: “los fundamentos teológicos del pensamiento de Simone Weil conducen, pues, con todo rigor, a una doctrina política revolucionaria de extrema izquierda. Y esa concatenación lógica da razón y profunda unidad a su vida de mística y militante sindicalista”³⁸.

Termina su escrito sobre Weil con la siguiente consideración: “los fines que persigue la política o debe perseguir al proporcionar arraigo a los hombres, son fines morales, definidores o preparadores de la situación del hombre: sólo después se abren las cuestiones religiosas”³⁹.

Vemos pues como Weil representa para Sacristán el paradigma de la unión entre acción política y vivencia religiosa. La fascinación por su persona y sus opciones está probablemente en la base de su posterior formulación de las posibilidades de entendi-

³⁶ M. SACRISTÁN, “Simone Weil”, en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007 (1951), 60.

³⁷ *Ibid.*, 60.

³⁸ *Ibid.*, 61.

³⁹ *Ibid.*, 62.

miento entre cristianos y marxistas y de su admiración manifiesta por las convicciones y la fuerza moral de los cristianos que militan en la causa comunista.

5. Materialismo y existencia de Dios: el prólogo del *Anti-Dühring*

En 1964 Manuel Sacristán realiza una traducción del *Anti-Dühring* de Engels para la editorial Grijalbo de México. El prólogo a esta traducción titulado “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, realizado por él mismo, ha sido usado durante mucho tiempo como documento de referencia pues resulta ser una de las más claras explicaciones del socialismo científico y del materialismo dialéctico. En este libro, Engels, compañero intelectual y político de Karl Marx, realiza según el mismo Sacristán “la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx”⁴⁰. La crítica a Dühring es por su vuelta a una versión utópica e idealista del movimiento obrero. Frente a ese socialismo utópico, Marx y Engels reivindican el socialismo científico.

Sacristán quiere dejar claro en el prólogo que el marxismo no se sustenta sobre categorías morales sino científicas. Eso no significa que éste no tenga una concepción del mundo, lo que implica una moral, pero el contenido de esta moral debe buscarse en la realidad. Conceptos como fraternidad o igualdad, vacíos de contenido, son meras formulaciones ideales sin sentido. Como buenos materialistas, y por lo tanto inmanentistas, la realidad debe poder explicarse por sí misma sin necesidad de recurrir a ningún trascendente. Aquí aparece pues la pregunta por la existencia o no de Dios, o más sencillamente sobre lo que podemos o no decir de Dios. Esto se debe a la concepción del mundo que usamos para explicar todo aquello que la ciencia no nos explica todavía:

“Una auténtica concepción del mundo debe contener – explícitos o explícitables – enunciados acerca de la existencia o inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas cuestiones, etc. Y esos enunciados no serán nunca susceptibles de prueba empírica, ni de demostración o refutación en el mismo sentido que las ciencias.”⁴¹

Para ello en el *Anti-Dühring* Engels mira de explicar cuál es la concepción del mundo socialista, y cómo esta se relaciona con los conocimientos científico-positivos. Ya que los conocimientos positivos no pueden explicar la totalidad de la experiencia humana, la clave está en que la concepción del mundo no esté reñida con estos conocimientos sino que tome “la ciencia como único cuerpo de conocimiento real”.⁴²

¿Y cuál es esta concepción del mundo para los marxistas? Sacristán afirma que la concepción del mundo marxista se basa en su carácter materialista y dialéctico: “que

⁴⁰ M. SACRISTÁN, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, en F. ENGELS, *Anti-Dühring*, Editorial Grijalbo, México 1964, viii.

⁴¹ *Ibid.*, xii.

⁴² *Ibid.*, xii.

todo ser es material, y que sus diversos estados cualitativos – la conciencia, por ejemplo – son composiciones de la materia en movimiento; y que ese constante movimiento y cambio del ser, con su real creación de cualidad nueva, se actúa por sí mismo, por composición dialéctica⁷⁴³.

Es decir: una concepción materialista entiende que la realidad debe explicarse por ella misma sin la necesidad de recurrir a ningún recurso externo a ella y niega la posibilidad de todo trascendente. El marxismo, en tanto que materialista, es esencialmente ateo. Y no porque sea capaz de demostrar la inexistencia de Dios – algo que según Sacristán no es posible y carece de toda lógica – sino porque no puede contar con ella para explicar la realidad y por lo tanto para transformarla.

Vale la pena reproducir aquí la explicación del mismo Sacristán sobre la forma en que a menudo se ha querido resolver burdamente la cuestión de la existencia de Dios desde una perspectiva materialista:

“Una vulgarización demasiado frecuente del Marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente los términos refutar, demostrar y probar para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo, así se repite por ejemplo la frase que la ‘marcha de la historia ha demostrado la inexistencia de Dios’. Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro. (...) Por lo demás la frase vulgar de la demostración de la inexistencia de Dios es una ingenua torpeza que carga al materialismo con la absurda idea de demostrar o probar inexistencia. Y las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma la existencia, no al que no la afirma.”⁷⁴⁴

Se puede ver en esta concepción del materialismo dialéctico y su incapacidad por decir nada sobre Dios la piedra de toque de la confrontación marxismo-cristianismo. La crítica sociológica de Marx a la religión se suma al debate del materialismo sobre la existencia de Dios creando el caldo de cultivo perfecto para un desencuentro sin fin. Debemos preguntarnos si la crítica de Marx a la religión es tan definitiva y debe ser tomada al pie de la letra o si hay posibilidad de abrir un diálogo como el mismo Manuel Sacristán creía pero siempre clarificando la situación de cada una de las *concepciones del mundo*, la marxista y la cristiana.

6. Aportaciones al diálogo cristianismo y marxismo en Sacristán

En el documento aparecido en 1968 en la revista *Critérior*, núm. 35 titulado “«El diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto” y recopilado más tarde en el volumen “Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo” editado por

⁴³ *Ibid.*, xxvii.

⁴⁴ *Ibid.*, xii-xiii.

Rafael Aguirre, Sacristán avanza en el desarrollo teórico y expone cuales son los retos del diálogo entre cristianos y marxistas detallando cual debería ser según su opinión el contenido de ese diálogo y quienes deberían ser los sujetos que lo protagonicen. Se trata de un documento central en la cuestión que nos ocupa.

En su línea de rigurosidad intelectual, Sacristán quiere clarificar en qué debe consistir el tan manido diálogo entre cristianos y marxistas. Existe el peligro que de tanto esgrimir la palabra se pierda en claridad y se confundan términos. Para Sacristán no se trata de una cuestión de *buena voluntad* que se pueda zanjar apelando al simple - aunque cargado siempre de la ideología dominante - sentido común, sino que debe poderse realizar un diálogo realmente intelectual que sitúe a cada cual allí donde está.

Sacristán divide en cuatro etapas la historia de la iglesia católica: una primera de clandestinidad, una segunda de hegemonía que abarca desde el edicto de Constantino hasta el siglo XVI, una tercera de pugna dentro de las clases dirigentes - ilustración, aparición del protestantismo, etc. - hasta finales del siglo XIX, y una cuarta en la que se ha entrado en el inicio del siglo XX.⁴⁵

¿Qué caracteriza a esta cuarta fase del catolicismo? Su lucha por la hegemonía cultural ya no es solamente europea sino que es universal, y justamente esta pretensión de universalidad del catolicismo le obliga a clarificar su situación respecto a aquellas cuestiones que dividen hoy al mundo, a saber, la lucha de clases. Porque para Sacristán “la principal tensión que divide hoy al mundo no es de naturaleza religiosa, ni siquiera étnica o nacional: es de orden económico-político”⁴⁶.

En una línea muy propia del pensamiento político de Sacristán y una de sus mayores obsesiones es la desideologización del marxismo. Entendiendo desideologización como clarificación, como separación de las ideas de su utilización política y dominante. Para Sacristán ha habido una confusión histórica que ha alineado intereses religiosos con intereses de clase, si el catolicismo pretende ser universal deberá atender no solamente los intereses de la clase dominante, sino también los de las clases oprimidas y el proletariado. Para ello advierte Sacristán que “evitar que una divisoria económico-política se finja también divisoria religiosa es quitar carga pasional ideológica a la división real (...) evitar la confusión es, en suma, evitar la guerra santa”⁴⁷.

Se abre así la puerta a la posibilidad de separar estos dos ejes eliminando la carga ideológico-religiosa y haciendo posible, si cabe, un acercamiento de cristianos y marxistas.

Manuel Sacristán anticipa ya en los años 60 uno de los debates que se van a imponer en el campo religioso en los años noventa. Aunque no lo nombra como tal, especifica como aquello más característico del siglo XX que las grandes religiones ya no viven aisladas unas de otras sino en contacto constante y convivencia dentro de las sociedades y que esta convivencia se da, no sólo entre religiones sino entre estas y una gran masa de hombres “no creyentes”⁴⁸. Sacristán no utiliza tal categoría, pero

⁴⁵ M. SACRISTÁN, “El diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 188.

⁴⁶ *Ibid.*, 189.

⁴⁷ *Ibid.*, 189.

⁴⁸ *Ibid.*, 191.

sabemos que está anticipando el llamado *pluralismo* y sus retos democráticos en las sociedades seculares.

6.1. Condiciones para un diálogo

Lo que Sacristán postula como condiciones para establecer un diálogo entre cristianos y marxistas y por lo tanto como condiciones de posibilidad de una *coexistencia dialogada* tiene como base “que no se dé una contradicción entre los intereses vitales respectivos” y esto atañe tanto a lo que tiene que ver con la vida cotidiana y sus perspectivas como con los sistemas sociales que estos intereses propugnan.

Es decir, Sacristán vuelve de nuevo a la práctica, a la vida cotidiana como clave de vuelta para un debate que según él tiene dos tiempos: el debate de la convivencia, y el intelectual, más lento y a menudo especulativo. El primero tiene que ver con las condiciones de esta convivencia y se desarrolla en el marco contractual, el segundo es el debate científico e intelectual que no debemos rehuir pero que pide de otros tiempos:

“Es de la mayor importancia distinguir entre ambos planos, pese a su interrelación evidente. Pues permitir que la verosímil urgencia de los problemas prácticos acarree precipitadas síntesis intelectuales (...) es condenarse a no ver claro. Y permitir que la presumible premiosidad del discurso de modelo científico bloquee el discurso práctico de la negociación es condenarse a no construir nada que sea cobijo y defensa frente a los peligros de orden ético-político que son tan acuciantes en estos años.”⁴⁹

A mi entender Sacristán vislumbra aquí las posibilidades de un entendimiento iglesia – marxismo que deben unirse en lo práctico con urgencia dejando de lado debates de tipo especulativo para un momento segundo.

6.2. La ética pública: punto de inicio del debate cristianismo - marxismo

Para Sacristán lo que caracteriza al sujeto irreligioso - marxista que se propone dialogar con el cristiano es que para él su irreligiosidad no es un asunto central, la centralidad se da en el objetivo y programa de convertir a “las masas trabajadoras, especialmente del proletariado industrial, en agentes decisivos del cambio histórico”⁵⁰. Y como el mismo Sacristán apunta, ocurre que este colectivo es eminentemente religioso. Lo que podemos esperar de este sujeto que quiere “dialogar” es “una relación dialógicamente agresiva y factualmente solidaria con las masas religiosas”⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, 195.

⁵⁰ *Ibid.*, 197.

⁵¹ *Ibid.*, 198.

Sacristán apunta la ética pública como el campo práctico en el que empezar a experimentar ese necesario diálogo. La razón es la siguiente: el debate teológico formal sobre el concepto de Dios o su existencia no llevará al objetivo último que se persigue, es más, en cuestiones teológico-dogmáticas poco se ha movido el cristianismo a lo largo de su historia. En cambio en el campo de la teología moral sí se han dado evoluciones según el contexto histórico.

¿Debe ser pues ese el plano en el que empezar el diálogo? Sacristán afirma que “es el plano en que resulta más factible un lenguaje unitario razonablemente unívoco para todos” en el cual “pueden estimarse de modo concreto las posibilidades de convivencia incluso material, la compatibilidad de los objetivos sociales (...)”⁵².

7. Sobre la militancia de los cristianos en el partido comunista

Lo que fue, en 1968, una apuesta clara por una agenda política que marcará el camino hacia el acercamiento entre cristianos y marxistas, agenda apoyada en una apuesta por el trabajo de una ética pública compartida, se torna en breve en furibunda crítica interna, por parte de Sacristán, a la forma en que la dirección del partido formula la incorporación de cristianos dentro del Partido Comunista.

En febrero de 1975 el Comité Ejecutivo del Partido Comunista publica como resultado de una reunión el documento “Militancia de cristianos en el partido”⁵³. En él expone cómo, ya en 1967, el partido empezó a constatar que cristianos y marxistas se encontraban juntos en el terreno de la lucha de clases y contra el franquismo. Resaltan la línea de defensa de los Derechos Humanos que la Iglesia ha seguido des del Concilio Vaticano II, “habiendo llegado incluso recientemente a reclamar el derecho de huelga” en un documento del apostolado social de setiembre de 1974. Reconoce el potencial revolucionario de cierto cristianismo para una sociedad sin clases y asume que:

“Ante esta situación, hoy se trata de dar un paso adelante, de modo que todo el potencial revolucionario que supone la opción de amplios sectores cristianos en la lucha por el socialismo sea plenamente asumido e impulsado por el Partido. Es ésta una grave responsabilidad histórica. Ello exige una profunda comprensión por parte de todos los camaradas, luchando contra todo sectarismo y confusión.”⁵⁴

Seguirán a este documento sendos comunicados del Partido Comunista de Euskadi (en enero de 1976) y del PSUC (en septiembre de 1976). Este último es probablemente el documento más trabajado donde se evidencia que no han sido pocos los debates intermedios y está nutrido de más comentarios entorno a la discusión ideológica y a la cuestión del laicismo. Se nota en éste la mano de Alfonso Carlos Comín, cris-

⁵² *Ibid.*, 201.

⁵³ M. GARCÍA, “Apéndice documental sobre militancia de los cristianos en partidos eurocomunistas”: *Revista de Fomento Social* 125 (enero-marzo 1977).

⁵⁴ *Ibid.*, 78.

tiano y marxista, ya en ese momento miembro del comité ejecutivo del partido, quien lucharía para el necesario intercambio de ideas y la reivindicación de la posibilidad de ser cristiano en el partido, y comunista en la Iglesia⁵⁵.

Sacristán quiere responder a estos documentos porque desde su punto de vista la *confusión de términos y conceptos* es demasiado grande. En 1975 se pone en circulación el escrito “La militancia de cristianos en el partido comunista”⁵⁶, probablemente su segundo mejor texto sobre la cuestión cristiano-marxista. Sacristán quiso publicar este artículo en la revista *Nous Horizons*, pero este fue rechazado, así que autorizó su reproducción clandestina y su distribución al margen de los canales habituales del partido⁵⁷. Sería finalmente publicado en la revista *Materiales* en 1977.

Empieza con una afirmación inclusiva: “desde el punto de vista de la naturaleza del Partido Comunista no hay nada que oponer al ingreso de cristianos, por masivo que sea, ni hay nada que justifique tratarlos discriminadoramente”⁵⁸. Para Sacristán no hay motivo de rechazo a la presencia de cristianos en un partido que se declara laico, y presupone que si quieren militar en el partido es porque no se oponen a la lucha de clases. Diferencia Sacristán entre partidos ideológicos o de opinión, y partidos de militancia como el comunista. Lo que caracteriza a los primeros es que a través de una posición ideológica buscan superar la división de clase para formar un bloque en torno a ellos y a favor de los beneficios de la clase dominante, y sitúa aquí a la democracia cristiana y al uso que hacen de su adscripción religiosa para superar la diferencia de clase cerrando así la posibilidad de un cambio revolucionario.

A pesar de esta aceptación y que Sacristán considera que puede ser incluso beneficiosa esta entrada de cristianos porque ayudará a *laicizar* más y mejor el partido y a alejarse de sectarismos, necesita recordar que esto no excluye el debate. La relación entre cristianismo y marxismo incluye problemas de gran magnitud y parece que el Partido Comunista en su declaración no se dé cuenta de ello y pretenda superarlos sin la mínima discusión intelectual.

7.1. Críticas a su argumentación y justificación.

El documento del PCE afirma que el cristianismo es el “primer movimiento igualitario conocido por la Humanidad” y a eso responde Sacristán negando que el igualitarismo haya entrado en el mundo “por la idea, considerada cristiana, de “hijos de Dios””. Afirmar esto es entrar en la apologética del cristianismo⁵⁹.

Luego Sacristán no acepta que, el PCE, en su incorporación de cristianos en el

⁵⁵ J. TRAVÉ, “El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia”: *Revista de Fomento Social* 141 (enero-junio 1981), 73-84.

⁵⁶ M. SACRISTÁN, “La militancia de cristianos en el partido comunista”: *Materiales* 1 (enero-febrero 1977), 101-112.

⁵⁷ J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005, 191.

⁵⁸ M. Sacristán, “La militancia de cristianos en el partido comunista”: *Materiales* 1 (enero-febrero 1977), 101.

⁵⁹ *Ibíd.*, 104.

seno del partido, no aluda en ningún momento a la crítica a la religión elaborada por Marx. Se trata de un “capítulo importante de la crítica de la sociedad”, entender que la religión ha sido y es usada como ánimo para sostener a la criatura oprimida y en ese caso alienador de la libertad humana es clave para sostener una clara militancia comunista. Por eso afirma: “El comunista cristiano que esté en desacuerdo con esa idea de la religión debe decir francamente que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo”⁶⁰.

A Sacristán le parece que se ha hecho poco o nada anteriormente desde la dirección para el trabajo y desarrollo de una cultura atea, mientras que el debate cristiano ha entrado rápidamente en el seno del partido. Dedicó Sacristán una buena parte del artículo a criticar el conjunto de deformaciones, falsedades y malas argumentaciones dadas en este debate. Citando algunos artículos de Carlos Riba - pseudónimo dentro del Partido Comunista de Alfonso Carlos Comín -, critica el uso indistinto de los conceptos ateos y agnósticos con una intencionalidad clara de orientar a los militantes hacia ese segundo espacio; o bien la forma en que se utilizan las ideas de creencia o fe para referirse tanto al proyecto socialista como al proyecto cristiano. Según Sacristán la creencia implica razonabilidad en la conducta y “expectativa basada en experiencia colectiva”⁶¹ mientras que la fe es una virtud teologal – según afirman los mismos cristianos – y por lo tanto creencia *sobrenatural* que no es equiparable al conjunto de creencias por las cuales el hombre adopta conductas en su comportamiento social como consecuencia de la evidencia.

La parte final del documento trata de las implicaciones políticas de esta incorporación de cristianos en el partido.

La discusión sobre la presencia de cristianos en el partido le sirve a Sacristán como excusa para abordar la tensión existente entre el mismo Partido Comunista y su marxismo. En el seno del partido hay marxistas y no-marxistas, y esta es una de las razones según Sacristán por las que existe este *confusionismo* que mezcla ideas y conceptos del marxismo. Con “la actitud polémica y hasta apologética de algunas intervenciones de camaradas cristianos tiene la utilidad de señalar el camino adecuado para el tratamiento de la contradicción que hay en la relación entre el Partido Comunista y el marxismo” o cuando afirma “parece inimaginable que el poder central del Partido, después de admitir a cristianos en grupos y como tales, pueda pensar en excomulgar corrientes de comunismo marxista clásico”⁶².

Las críticas que Sacristán dirigió a la forma en que se llevó a cabo la incorporación de los cristianos en el partido fueron muy profundas llegando a la conclusión que:

“se hace una barata y falsa apologética del cristianismo en el interior del PCE, con malas argumentaciones y deformaciones de la realidad (...). Con ello en el partido ha habido un rechazo de algunos de los pensamientos más claros del comunismo. Que no se había hecho ninguna crítica seria a la Iglesia como potencia económica, cultural e imperial. Que el

⁶⁰ *Ibid.*, 105.

⁶¹ *Ibid.*, 107.

⁶² *Ibid.*, 102.

ingreso de cristianos se ha hecho sin democracia interna y su voluntad de presencia ideológica puede irritar o reforzar el sectarismo de algunos.”⁶³

Cabe aquí un apunte final a la relación entre Manuel Sacristán y Alfonso Carlos Comín, principal representante del grupo de Cristianos por el Socialismo (CPS) quien entró a formar parte del comité ejecutivo del PSUC después de su incorporación al partido a través de Bandera Roja. Buena parte de la crítica realizada en el documento “La militancia de cristianos en el partido comunista” de Sacristán es dirigida directamente a Comín, sabedor que éste estaba detrás de muchas de las decisiones del partido de cara a las relaciones con el mundo católico.

Alfonso Carlos Comín publicó en 1977 el libro “Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia” en el cual justifica su opción como cristiano de militar en el partido comunista por ser éste la mediación más eficaz para trabajar políticamente a favor de los oprimidos⁶⁴. Comín quiso que Sacristán estuviese en la presentación del libro, y éste aceptó a pesar que tenía por norma rechazar su presencia este tipo de actos. De hecho afirma que esta es la primera vez que lo hace⁶⁵.

En esta presentación Sacristán afirmó: “Alfonso Comín demuestra andando el movimiento cristiano comunista. Es una prueba por el ejemplo de que hay cristianos en el partido comunista y comunistas en las iglesias cristianas. Él mismo es un argumento de su libro. (...) numerosos elementos de contenido del libro de Alfonso me parecen acertados y valiosos”⁶⁶. A pesar de las diferencias remarcables en el campo intelectual, se puede concluir la fidelidad por parte de Sacristán al partido – que no abandonaría hasta al cabo de un año – y el aprecio por la honradez y el sacrificio personal de tantos ciudadanos que, cristianos o no cristianos, se volcaron en la transformación de la sociedad des de postulados comunistas.

8. Conclusión

En este artículo se ha pretendido recorrer la biografía de Manuel Sacristán y en concreto su debate intelectual y práctico con el cristianismo. Ciertamente ese recorrido da muchas pistas de las dificultades del diálogo cristianismo-marxismo durante el franquismo y la transición, a la vez que certifica las inestimables aportaciones de Sacristán al mundo intelectual de su época.

Podemos destacar tres momentos en este recorrido: uno inicial de establecimiento de referencias en el ámbito del personalismo y el cristianismo, clave para su visión apreciación futura del hecho religioso y del cristianismo; un segundo momento

⁶³ J. BOTEY, “Manuel Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos en partidos comunistas” en S. LÓPEZ ARNAL - I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, El Viejo Topo, 2007, 252.

⁶⁴ J. TRAVÉ, “El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia”: *Revista de Fomento Social* 141 (enero-junio 1981), 75.

⁶⁵ M. SACRISTÁN, “En la presentación del libro de Alfonso Carlos Comín Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia”, en *Panfletos y materiales III*, Icaria Editorial, Barcelona 1985 (1977), 208.

⁶⁶ *Ibid.*, 208-209.

de voluntad de establecimiento de las bases para un auténtico diálogo cristianismo – marxismo; y un tercer momento claramente crítico con las implicaciones políticas prácticas de este acercamiento en el seno del Partido Comunista.

Si algo debemos a Sacristán en este debate es la clarificación de términos y la situación de las dificultades reales de entendimiento, así como apuntar como base de un acercamiento el terreno de la ética.

A la vez Sacristán intuye ya las dificultades de una sociedad que se quiera laica. En el interior del Partido Comunista tiene un buen ejemplo de ello. Y vislumbra algunos de los retos del diálogo interreligioso y del pluralismo con los que el catolicismo va a toparse durante el siglo XX.

Debemos a Sacristán las posibilidades de plantear un debate honesto entorno a la cuestión y el alejamiento a toda cerrazón dogmática, tan necesaria para poder darse, en el ámbito intelectual, un debate que ya se estaba dando a la práctica en el ámbito de la acción política y social directa.

9. Bibliografía

- J. AGUIRRE, “La historia del diálogo y algunos pronósticos”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 13-34.
- J. BOTEY, “Manuel Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos en partidos comunistas” en S. LÓPEZ ARNAL - I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, El Viejo Topo, 2007, 245-254.
- J. R. CAPELLA, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid 2005.
- A. DOMINGO CURTO, “Introducción. Filosofías de una vida” en A. DOMINGO CURTO (ed.) *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007, 9-41.
- A. DOMINGO CURTO, “Manuel Sacristán: Avatares e ironías de una lucidez crítica” en F. J. MARTÍN – J. MUÑOZ (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 57-81.
- F. FERNÁNDEZ BUEY, *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, 1998.
- M. F. FERNÁNDEZ CÁCERES, “La forja de un filósofo rebelde”, en F. J. MARTÍN – J. MUÑOZ (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*. Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 27-42.
- M. GARCÍA, “Apéndice documental sobre militancia de los cristianos en partidos eurocomunistas”: *Revista de Fomento Social* 125 (enero-marzo 1977) 73-101.
- A. GARCÍA-SANTESMASES, “Biografía de Manuel Sacristán”: *Revista Internacional de Filosofía Política* 29 (2007) 244-247.
- J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2013.
- S. LÓPEZ ARNAL, “Nueva aproximación a la bibliografía de y sobre Manuel Sacristán”, en F. J. MARTÍN – J. MUÑOZ (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 217-253.
- K. MARX, *Sobre la religión, de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, REYES MATE –

- J. A. ZAMORA (ed.), Editorial Trotta, Madrid 2018.
- M. SACRISTÁN, “Simone Weil”, en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007 (1951), 59-62.
- M. SACRISTÁN, “Libertad”, en A. DOMINGO CURTO (ed.), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial Trotta, Madrid 2007 (1951), 45-57.
- M. SACRISTÁN, “La tarea de Engels en el Anti-Dühring”, en F. ENGELS, *Anti-Dühring*, Editorial Grijalbo, México 1964, VII – XXVIII.
- M. SACRISTÁN, “«El diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en J. AGUIRRE (ed.), *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 187-202.
- M. SACRISTÁN, “La militancia de cristianos en el partido comunista”: *Materiales 1* (enero-febrero 1977) 101-112.
- M. SACRISTÁN, “En la presentación del libro de Alfonso Carlos Comín Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia”, en *Panfletos y materiales III*, Icaria Editorial, Barcelona 1985 (1977), 208-210.
- J. TRAVÉ, “El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia”: *Revista de Fomento Social* 141 (enero-junio 1981) 73-84.