

1

9

7

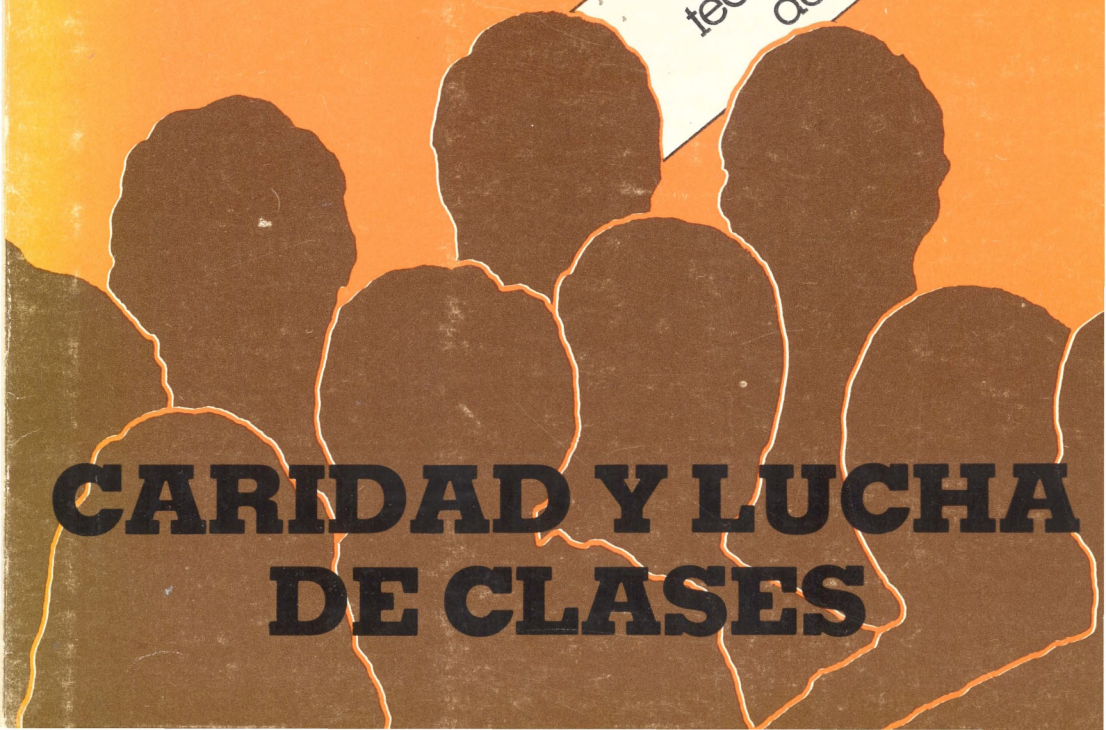
8

CORINTIOS XIII

5

revista de
teología y pastoral
de la caridad

**CARIDAD Y LUCHA
DE CLASES**



CORINTIOS XIII

**REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD**

Núm. 5 Enero/Marzo 1978

Todos los artículos publicados en la Revista “Corintios XIII” han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente, sin citar su procedencia.

La Revista “Corintios XIII” no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núm. 5 Enero/Marzo 1978

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis
Madrid-8. Apto. 10095
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

José María Osés Ganuza
(Consejero Delegado)

José Manuel de Córdoba
(Director)

R. Alberdi
A. Alvarez Bolado
R. Franco
L. González-Carvajal
J. D. Martín Velasco
A. Pérez de Vargas
R. Rincón
J. M. Rovira Belloso
A. Torres Queiruga

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Caritas Española

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

SUSCRIPCION:
España: 400 Ptas.
Núm. suelto: 125 Ptas.

<i>Presentación</i>	V
MANUEL BERMUDO <i>"La lucha de clases en Marx"</i>	1
JOSE MARIA OSES GANUZA <i>"Visión de la lucha de clases en la Doctrina Social de la Iglesia y de la caridad de la Iglesia en los marxistas"</i> ...	25
MIGUEL ANGEL QUINTANILLA <i>"Sobre el valor científico del prin- cipio marxista de la lucha de clases"</i>	53
VIRGILIO ZAPATERO GOMEZ <i>"Socialismo y moral"</i>	73
RICARDO ALBERDI <i>"Ciencia y fe cristiana en la lucha de clases"</i>	79
RAFAEL BELDA <i>"Marxismo, cristianismo y lucha de clases"</i>	101
XABIER PIKAZA <i>"El sentido del amor según el Nuevo Testamento" (Reflexiones de un bi- bliasta ante el marxismo)</i>	115
FRANCISCO GIL RIVAS <i>"La opción vivida de un cristiano por el socialismo"</i>	157
<i>Bibliografía</i>	187
<i>Escriben en este número</i>	203



P R E S E N T A C I O N

“La realidad gusta de ocultarse”, decía Heráclito cuando el lenguaje para pensar era todavía precisión y belleza, saber y poesía a la vez. Y, al mismo tiempo, la realidad gusta de aparecerse, de insinuarse y mostrar que está ahí, de manifestarse en “fenómenos” perceptibles y con fuerza de desafío a la humana capacidad de captar apariciones y comprender realidades, sea en conceptos, sea en símbolos.

La escondida realidad social del hombre está ahí, mostrándose hoy día y tal vez con inigualada fuerza retardadora, en un complejo y vasto fenómeno. ¿Qué nombre propio darle a la realidad que ese fenómeno muestra presente?

Así como Heródoto dijo que Homero y Hesíodo habían dado sus nombres, sus rostros con rasgos humanos, a los dioses que, hasta ellos, vivían entre los griegos como apariciones de la realidad oculta pero como desconocidos sin identificar, así cabía decir que Marx dio unos nombres, unos rostros históricos con rasgos económicos, a las fuerzas sociales que aparecían en manifiesto conflicto pero como aún desconocidas sin identificar para los occidentales del siglo XIX.

Bien se alcanza que ese mero hecho de pronunciar el nombre de “lucha de clases” decide la línea de interpretación del significante fenómeno y de lo que efectivamente pretenda mostrar de la realidad social en que radica.



Y así como la configuración homérica de los dioses en vidas, pasiones y guerras humanas decidió por varios siglos, en el área helénica, la manera de captar y comprender la realidad divina hasta que aconteció su auto-revelación en Cristo, así cabe decir que la configuración marxiana de las energías sociales y sus dinamismos históricos en relaciones, estructuras y luchas económicas de clases ha decidido, por un período histórico de imprevisible duración y desenlace, la manera de captar y comprender la realidad social.

Los nombres de los dioses, ¿eran el nombre de la realidad divina, el Nombre de Dios, en el que está la salvación humana? Jesucristo fue la interrogación para aquel mundo. Y El mismo dio respuesta. Ahora, el nombre de "lucha de clases", ¿es el nombre de la realidad social, el nombre del Hombre, en el que está su desalienación, su identificación, su reconciliación consigo mismo? Jesucristo vuelve a ser la interrogación. Y en El su donación de respuesta. No en vano creemos que su misterio revela el del hombre (Const. GS, cap. 1º).

Los cristianos somos gente convencida de la Realidad que en Cristo da consistencia a toda "otra" realidad (Ef 1, 17) y reclama reconciliación total en El (2 Cor 5, 19-20). En una tal verdad, justicia, libertad y amor, que sólo lo son en Cristo y con las que El se identifica absolutamente trascendidas. Para los cristianos, la pregunta sobre la lucha de clases en clave marxiana tiene envergadura de interrogación sobre nuestra fe.

Este número 5 de "Corintios XIII" intenta dar expresión de algún modo a esa interrogación. A dos niveles: Al de lo que dice de sí mismo el actual marxismo español en ese punto

clave y, en segundo lugar, al nivel de lo que se pregunta el actual cristianismo español, al oír que aquél da ese nombre a la realidad social.

Al primer nivel, nos ha parecido lo más directo, honrado y respetuoso invitar a algún destacado marxista a darnos ellos mismos su versión; les agradecemos con honda sinceridad su abierta participación en esta plataforma de debate y diálogo a la búsqueda de correcta comprensión mutua. Al segundo nivel, hemos invitado a cristianos situados en diversas posiciones frente a nuestro asunto; reciban también ellos nuestra gratitud.



LA LUCHA DE CLASES EN MARX

Por Manuel Bermudo

En la confrontación marxismo-cristianismo, la lucha de clases, eje del materialismo histórico, ha jugado un papel de detonador. Parece como si hubiera introducido entre ambas concepciones un elemento de incompatibilidad, más esencial aún que lo hayan sido el ateísmo o la dictadura del proletariado. Como dos líneas paralelas que nunca se encuentran, uno y otro hablan de lucha de clases como clave del sistema o como condenación del mismo. Para Marx, *“la historia de la sociedad humana hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”*¹; para Juan XXIII, cuya abertura ideológica todos reconocen, la lucha de clases que el marxismo predica *“es totalmente contraria a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida”* (MM, 23).

Sin embargo, el problema no puede reducirse a términos tan escuetos. Muchos cristianos hoy parecen admitir el dogma marxista como perteneciente a un análisis científico. Por



ello lo asumen como elemento enriquecedor y neutro. Por otra parte, la Iglesia en sus documentos adjudica a veces a la sociedad actual las características que, al menos bajo un punto de vista económico, son las mismas que presenta lo que Marx llama la lucha de clases. La Iglesia, sin embargo, parece partir de una concepción jusnaturalista de la sociedad donde el consenso universal es estable y las contradicciones accidentales y superables. Marx parte de una concepción conflictiva y antagónica de los grupos sociales que la conforman y de un imposible avance hacia el progreso sin pasar por la exacerbación y consiguiente superación de las contradicciones en síntesis superior.

Las preguntas esenciales para atacar el problema son éstas: ¿Podemos descubrir en Marx un doble concepto de lucha de clases correspondiente a la situación dada y a las acciones políticas para llevarla a límites que exijan la ruptura, es decir, la utopía socialista? ¿Qué postura oficial ha tenido la Iglesia ante estos dos aspectos de la lucha de clases? En segundo lugar, ¿cuál de las dos antedichas concepciones debe prevalecer? Por último, dado que para Marx la violencia juega un papel fundamental en la estrategia política de las clases en lucha, ¿se debe ello a circunstancias sociológicas coyunturales o a una estrategia global para todas las situaciones? Todas estas preguntas obligan a comenzar por el análisis del doble aspecto económico y político que la lucha de clases presenta en Marx, como pórtico de los otros aspectos del problema, desarrollados en los distintos artículos que siguen a éste.

EL CONCEPTO MARXISTA DE CLASE SOCIAL

Para entender la lucha de clases se hace necesario primeramente delimitar el concepto marxista de “clase social” con objeto de no confundirlo con cualquier grupo humano. En efecto, si atendiéramos al siguiente párrafo de Rousseau caeríamos en la tentación, frecuente hasta hoy, de fundamentar la clase social en una *simple desigualdad de bienes*:

“Concibo la existencia de dos tipos de desigualdad en la especie humana: Una a la que llamaré natural o física, porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en diferencias de edad, de salud, de fuerza corporal y de cualidades mentales del alma, y otra, que puede ser denominada desigualdad moral o política, porque depende de cierta convención y ha sido establecida o por lo menos autorizada, por consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de que gozan algunos hombres en perjuicio de otros: Como, por ejemplo, ser más ricos, más honrados, más poderosos, o aun encontrarse en condiciones de exigir obediencia” (“Disertación sobre el origen y fundamento de la desigualdad humana”).

He aquí un concepto propio de la filosofía política de la Ilustración, que puede dar origen al binomio clase-desigualdad económica. Una desigualdad que se supone consentida, cuyo origen no se pone en tela de juicio y que constituye un privilegio consensualmente admitido. Bajo este presupuesto del consensus no puede haber lucha; rompería el equilibrio social que el filósofo quiere construir con sus tesis del consensus y del pacto. El texto de Rousseau es la expresión de cómo la Revo-

lución burguesa deja intocables los desequilibrios y desigualdades de la sociedad civil para atender solamente a los derechos ciudadanos de la sociedad política.

La concepción de Marx supone todo lo contrario: La clase es desigual pero no tanto por el hecho pasivo de diferencia de posesión, sino por la relación de dominante o dominada respecto a otra clase. La clase social no nace sino se hace, tiene un origen dinámico y un fundamento en la estructura productiva de la sociedad civil.

Resumiendo diríamos:

1) Las clases sociales guardan estrecha relación con los modelos sociológicos que se dan a través de la historia y que Marx designa con el nombre de “modos de producción”. Todo modo de producción basado en la propiedad privada de los medios de producción engendra por naturaleza grupos sociales antagónicos con una doble relación: De dominante a dominado y de apropiadores de riqueza a desposeídos de la misma, injustamente desposeídos de lo que les es propio.

2) La aparición de las clases sociales está íntimamente ligada con el progreso económico que Marx, con un desmesurado optimismo, considera progresivo e ilimitado y que se da en el seno de lo que él llama “fuerzas productivas”. El progreso ascendente de éstas motiva períodos a los que llamaríamos saltos cualitativos; en ellos las clases sociales anteriores se encuentran impotentes para desempeñar los nuevos roles que tal progreso demanda. La clase dominante se hace traba para el desarrollo y la dominada encuentra posibilidad de salida a su ímpetu revolucionario-transformador, bien para ascender a clase dominante, bien para estructurar una nueva sociedad sin clases. Así, por ejemplo, la estructura de las clases



sociales de feudalismo (señor-siervo-artesano) se deshace ante un mundo nuevo industrial que exige nuevos capitales y un amplio proletariado, libre de servidumbres pero encadenado con nuevas cadenas a la manufactura.

Una distinción fundamental separa a la clase que asciende de la que desaparece: La clase oprimida se sitúa siempre al lado de las fuerzas productivas cuyo progresismo encarna mientras la antigua, opresora, queda marginada para aliarse posteriormente con la nueva dominante. Nacen otras clases antagónicas y especialmente una nueva clase que permite la expansión del nuevo modelo de sociedad productiva (“Ideología alemana” y “Manifiesto Comunista”, *passim*).

3) Pero hay un momento en la historia humana de la producción (que coincide hoy con las naciones desarrolladas), en que este nacer y devenir de las clases sociales presenta características especiales. La primera de ellas es el reduccionismo de las clases: *“El carácter distintivo de nuestra época, la época de la burguesía, es de haber simplificado los antagonismos de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos que se enfrentan directamente: La burguesía y el proletariado”* (“Manifiesto Comunista”).

4) La segunda diferencia se da en el comportamiento de la clase oprimida de este período, es decir, del proletariado y de los grupos sociales que se alinean con el proletariado, cuando surge de nuevo la crisis de crecimiento de las fuerzas productivas. Marx ha analizado en “El Capital” las características de estas crisis: Los monopolios, las épocas de inflación y deflación, etc. Se anuncia de nuevo un salto cualitativo en la sociedad pero las características propias de la clase dominada, es decir, del proletariado moderno, no llevan a la formación de otras dos nuevas clases. El proletariado aspira a resolver



definitivamente la contradicción, por falta de salida hacia un ascenso social, por diversos otros motivos subjetivos de concienciación revolucionaria, etc., y la nueva sociedad que se produce, es decir, el socialismo, después de un período de dominación inversa de las clases en litigio, llega a ser una sociedad sin clases.

En estas consideraciones, necesariamente esquemáticas, aparecen, junto a un cierto determinismo histórico, que no nos interesa ahora discutir, unos rasgos que podrían constituir la definición marxiana de clase social, al menos en el plano operativo. Una clase social sería un grupo humano formado en el interior del mundo productivo por una conjunción consciente de intereses y antagonismos con otras clases, frente a las que se comporta como dominante o dominada. Formada la clase, desborda al individuo que se encuentra ya determinado y condicionado por ella.

“Los mismos intereses, las mismas condiciones, la misma oposición tenían necesariamente que provocar en todas partes ‘grosso modo’ las mismas costumbres”.

“Los individuos aislados sólo forman una clase, en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase... Por otra parte, la clase llega a ser a la vez independiente frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos encuentran ya sus condiciones de vida preestablecidas anteriormente... se encuentran absorbidos por ella”².

¿EXISTEN CLASES EN LA SOCIEDAD MODERNA?

Muchos niegan hoy la posibilidad de la lucha de clases, no en razón de la simplificación marxista de las clases, lo cual constituiría un motivo digno de estudio, sino en razón de la existencia de las dos mismas clases sociales antagónicas: Burguesía y proletariado, cuyos contornos se han difuminado, se dice, en el moderno capitalismo.

Se afirma así que la clase “burguesa” no es ya un grupo cohesionado y estable, que la división de las grandes fortunas ha provocado una amplia difusión de la pequeña propiedad y una creciente movilidad social. Por otra parte, se le niega el poder en la sociedad moderna, puesto que la complejidad de los grupos sociales de las mismas hace aunar, mediante el sufragio universal, a clases dispares. Frecuentemente hace que el poder sufra una enorme dispersión y pase en no poca medida a las masas.

Respecto a la desaparición de la clase “*obrera*” se aducen múltiples razones: A pesar de una posible disminución de las diferencias de salarios, los obreros se diferencian hoy más entre sí que entre ellos y los burgueses; las distintas capacidades técnicas han creado un sistema jerárquico mucho más complejo que el previsto por Marx y se han creado multiplicidad de intereses parciales; la mayor movilidad ha minado la solidaridad obrera y, sobre todo, el capitalismo moderno en su propio provecho ha introducido al obrero en la órbita desmesurada del consumo conduciéndole a su aburguesamiento (Ford: “Quiero pagar caro a mis obreros para poderles vender mis automóviles”).



Marx esperaba mayor homogeneidad, mayor reducción de salarios y de capacidades técnicas y mayor concienciación social, fundada en la disparidad creciente de sus condiciones de vida y en la persuasión de que sólo una transformación radical de la infraestructura social ayudaría a su liberación.

Que ciertas predicciones de Marx hayan quedado algo mal-trechas, es indudable; pero si, como decíamos, lo que constituye el fundamento de las clases no es la desigualdad, sino su situación en el proceso productivo, tendríamos que afirmar que por parte del “capital” éste ha encontrado fórmulas más netas e internacionales de dominación, aun arrastrando consigo a muchos capitales pequeños pasados al proletariado. Y por parte de la clase “proletaria”, aun admitiendo que ha ampliado sus márgenes hasta confundirse con la masa trabajadora en general, no ha cambiado ésta su papel de instancia dominada y fuente de extracción de plusvalía.

Una serie de estudios sociológicos modernos viene a confirmarnos en la permanencia de las clases.

Serge Mallet, en un estudio ya clásico sobre la Nueva Clase Obrera, distingue la situación del obrero moderno en la esfera del consumo y en la de la producción. En aquélla, *“la clase trabajadora ha dejado de vivir separada. Su nivel de vida y sus aspiraciones de prosperidad material la han arrancado del ghetto en la que estaba confinada al comienzo de la industrialización. Cuando abandona la fábrica, el obrero deja de considerarse obrero”*. Sin embargo, en el proceso mismo de la producción, *“las características fundamentales que distingue a la clase obrera de los otros estratos sociales aparentemente no han sufrido modificaciones”*²³.



John H. Goldthorpe y David Lockwood afirman acerca de la estratificación social inglesa: *“Cierta número de autores han sostenido que la clase trabajadora está perdiendo su identidad (o por lo menos un grupo particularmente próspero de la misma) como estrato social y fusionándose con la clase media... Debemos señalar que ello implicaría una transformación de la estructura de clase, más veloz y profunda de lo que justifican las tendencias seculares de la distribución profesional, de la distribución general de los ingresos, de la riqueza o de los índices de movilidad social intergeneracional”* ⁴.

Y es que el progreso económico de la clase trabajadora respecto a la clase media ha sido exagerado, tanto a nivel de estudiosos como a nivel de simple apreciación. En realidad, no se han considerado factores tan importantes como, por ejemplo, la seguridad económica, la oportunidad de promoción, que favorece tanto a la clase media por las relaciones sociales y aun por la cultura difusa familiar, tan esencial para un buen éxito de ciertos estudios y, por último, los beneficios marginales de distinto tipo.

Por todo ello podemos afirmar con el sociólogo inglés T.B. Bottomore, en su serio estudio sobre: *“Las clases en la sociedad moderna”*: *“Las críticas dirigidas a la teoría de Marx y las alternativas que hemos reseñado, fundadas principalmente sobre la distinción que hizo Max Weber entre la estratificación de clase y la estratificación por medio del prestigio, no han concluido aún en una teoría de carácter general que esté en condiciones de ocupar la que Marx propuso”* ⁵.

LA VERTIENTE ECONOMICA DE LA LUCHA DE CLASES

Existe en Marx un texto desconcertante. En una carta a su amigo Weidemeyer nos confiesa que la lucha de clases no es un invento suyo, sino que también está en algunos economistas e historiadores burgueses:

“Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases sociales en la sociedad moderna ni la lucha que ellas mantienen. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses, la anatomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases”⁶.

Recordemos que estamos en 1852, fecha en la que Marx ha pasado revista, con inmensa capacidad de lectura, tanto a los grandes economistas de su tiempo (Ricardo, Malthus, Smith, Say, etc.) como a los historiadores (Cooke, Taylor, Mackinnon, Tuchet, Darlymple, etc.). Sus manuscritos están llenos de anotaciones y referencias. Por otra parte, ha escrito ya algunos trabajos económicos y dos libros políticos sobre Francia. Posee, pues, suficientes datos para aquella su afirmación.

El texto es revelador en un doble sentido. Primeramente, Marx confiesa su coincidencia, respecto a la realidad de la lucha de clases, con los teóricos burgueses. ¿Qué puede significar ésto? Que, o estos teóricos son ya marxistas antes de Marx o que el concepto “lucha de clases” es de contenido no ideológico sino sociológico y compatible, por su carácter científico y en cierto modo neutro, tanto con ideologías capitalistas como marxistas. En ese caso tendríamos que preguntarnos si la dificultad que el concepto encuentra entre los cristianos procede más bien de lo que Marx confiesa que le añadió, es decir, especialmente de la dictadura del proletariado y del camino hacia el socialismo.

De otra parte, la confrontación con los textos de los economistas a través de las largas citas de ellos que aduce Marx en sus primeros Manuscritos (1844), nos confirma que los economistas burgueses aceptaban la lucha de clases en el terreno económico. Al mismo tiempo, sus afirmaciones nos ayudan a comprender el concepto del Marx joven. En efecto, las citas que aduce Marx de Smith, Schulz, etc., nos hablan directamente de las contradicciones que en la economía burguesa se dan entre los intereses de ambas clases; entre la subida de los salarios y la baja de la tasa de beneficios; entre los arrendatarios, campesinos y propietarios de tierras; entre las afirmaciones de Smith de que el trabajo es la única fuente del valor y de la propiedad y el reconocimiento, por parte del economista, del estado de dependencia tiránica a que está sometido el obrero. Los economistas llamarán a esto oposición, antagonismo, contradicción y lucha entre las clases. Marx usará el término de “lucha”.

Un ejemplo de las palabras con que Marx abre sus Manuscritos: *“El salario se determina por la lucha abierta entre capitalistas y obreros. Necesidad de victoria para el capital... Unión*



habitual y eficaz entre capitalistas; prohibida la de los obreros y llena de desgraciadas consecuencias para ellos”⁷.

¿Qué es, pues, la lucha de clases para el Marx joven? La situación del obrero respecto al propietario en la dinámica inevitable de la sociedad burguesa, por la que aquél sufre esclavitud, alienación, dependencia y extorsión del fruto de su trabajo. Su progresiva pauperización, su condición de mercancía en el mercado de trabajo y de máquina en el interior de la producción. Y esta realidad es reconocida aun por los mismos teóricos contrarios, afines al sistema: *“En todos los campos de la Economía Política (burguesa) se reconoce el choque hostil entre los intereses, la lucha, la guerra, reconocidas como la base de la organización social”⁸.*

Por tanto, para el joven Marx, la lucha de clases es un dato sociológico, consecuencia de la estructura de la sociedad industrial que renace. No es una lucha a emprender, sino ya emprendida, al margen de los políticos, y ello ineluctablemente. Sus premisas están en las grandes afirmaciones de los economistas clásicos sobre el valor-trabajo, el salario, el origen de la propiedad y la condición obrera. Tiene razón Marx en afirmar que él no ha inventado el concepto de lucha de clases ni menos su dolorosa realidad.

LA LUCHA DE CLASES EN “EL CAPITAL”

No podemos recorrer toda la obra de Marx. Nos vamos a detener en su obra de madurez, “El Capital”, donde la lucha de clases aparece como eje de la reproducción del modo de



producción capitalista; es decir, no ya sólo como un dato sociológico más, sino como el centro de la estructura social que lo explica todo y alrededor del cual todo gira.

En sus obras de juventud, Marx se apoyaba en una antropología humanista, según la cual la esencia de la alienación obrera, religiosa, política y, sobre todo, económica, dependía de una determinada concepción de la naturaleza humana. La lucha de clases, consecuentemente, era concebida dentro de una serie de alienaciones, miserias y dependencias del trabajador, que Marx recoge, sobre todo, de los datos empíricos del artículo de Engels sobre: “La situación de la clase obrera en Inglaterra”, y que se refieren al sufrimiento y degradación humana que origina la economía capitalista. Coincidió así con los economistas burgueses que también habían analizado y admitido realidades sociológicas negativas en el engranaje económico del primer capitalismo.

Pero el análisis que lleva a cabo en “El Capital” le permite profundizar en el modo de producción capitalista y condensar la esencia del antagonismo de clases en la extorsión de la plusvalía, y esto sí es una aportación original que nos acerca a un concepto más estricto del tema.

“La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido, determina la relación de señorío y servidumbre, tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada, a su vez, de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos... es la que nos revela el secreto más recién-



dito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de las relaciones de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado”⁹.

El texto es de importancia capital, porque pretende ser una síntesis y nos revela lo siguiente:

1. Que las relaciones antagónicas de clase (este es el sentido del “señorío y servidumbre”) derivan su origen, en la sociedad actual, de la extorsión al trabajador de la plusvalía (o “trabajo sobrante no retribuido”). Hay aquí un intento de *sintetizar* en la plusvalía las otras diversas formas de manifestación de la lucha de clases que se han analizado en los anteriores Libros de su obra, especialmente en el primero: La lucha por el salario, por la duración de la jornada laboral, por las condiciones de trabajo, etc. Lo cual quiere también decir que el fundamento de la lucha de clases reside en la compra por el capital de la capacidad que tiene el obrero de valorización de la mercancía mediante su trabajo, rompiendo las leyes estrictas del mercado capitalista: El intercambio de equivalente; es decir, pagando sólo la subsistencia del trabajador.

2. El texto, a la vez, afirma que esta relación propietario-obrero, antagónica y combativa, realiza un papel determinante en la configuración sociopolítica de una sociedad. Es decir que, para Marx, la lucha de clases, más que un fenómeno voluntarista y coyuntural que se puede exterminar con recetas morales, es una *relación económica* (extorsión de la plusvalía, trabajo no retribuido), base del entramado social de la sociedad capitalista. De tal suerte que asigna al Estado de esa sociedad como primera misión el mantener esa relación antagónica que asegura la pervivencia del sistema; siempre

dentro de los límites necesarios, para que ni predominen intereses de algunos capitalistas ni situaciones explosivas para la clase trabajadora.

5

LUCHA DE CLASES Y TASA MEDIA DE BENEFICIOS

No sería demasiado exacto decir que para Marx la lucha de clases se establece, en última instancia, alrededor de la lucha por mantener la plusvalía; sino más bien alrededor de asegurar un beneficio medio para todos los propietarios de la sociedad capitalista. En efecto, Marx comprendió que la síntesis, tal como la hemos expuesto, presentaba contrastes con lo que sucede en el mundo económico real. Si la plusvalía nace solamente del capital variable, es decir, del trabajo ejercido “*in actu*” y no de los demás elementos de la producción que, o se mantienen o se desgastan en la creación de la nueva mercancía, es un hecho evidente que capitales invertidos en diferentes esferas de producción se componen en proporciones diversas de estas dos formas del capital: El que se desgasta o mantiene (él le llama “constante”), como las máquinas, materias primas, edificios, etc., y el que tiene la rara virtud de valorizar la mercancía, es decir, el que se ha invertido bajo forma de salarios (le llamará “variable”).

Consiguientemente, capitales totales de igual magnitud y diversa composición orgánica producirán distintas plusvalías según abunde más o menos el capital-salario en la proporción. Al no coincidir los intereses de los capitalistas entre sí, ni de los trabajadores entre sí, cada rama de la producción



presentaría problemas diversos, intereses encontrados, lo que está en desacuerdo con la realidad de una lucha general de clases homogeneizada. ¿No sería, por otra parte, la ruina de todo el sistema el que éste tuviese ramas de producción de escasas plusvalías y, consiguientemente, escasos beneficios?

Marx acude a un nuevo concepto para dar explicación a esa innegable realidad: En general, los capitalistas obtienen siempre la misma *tasa de beneficios* en una sociedad determinada, sea cual sea la esfera de su producción.

Para salvar la tesis de la plusvalía, realidad también patente para él, supone que existe en el mercado una *tasa media de beneficios*; que la plusvalía que se arranca al trabajador en cada empresa es diferente, pero que unos toman de las otras las partes de plusvalía correspondientes para un porcentaje común de beneficios, sin que aumente ni disminuya la plusvalía total, tomando unas de otras las partes necesarias para esta igualación, de acuerdo con el capital total invertido y no con la plusvalía conseguida en cada rama o empresa.

No entramos en las discusiones interminables con las que se ha querido impugnar este modo de armonizar la realidad de la cuota media con la teoría marxista de la plusvalía. Marx argüirá que no ha abandonado el concepto de plusvalía, sino perfeccionándolo a través de la “suposición” de una especie de plusvalía universal de toda la sociedad capitalista, que éstos se reparten luego de distinta forma, para conseguir una ganancia porcentual igual respecto al capital total, por una especie de acuerdo inmanente de clase.

A nuestro propósito, lo relevante es que en esta nueva presentación de la esencia de la lucha de clases, ésta aparece más *universalizada* aún, descansando sobre todos los intereses



económicos de la burguesía, trabados no sólo por la ley de la plusvalía, sino por el reparto consentido de la misma, para igualar las tasas de ganancias. Toda la clase burguesa de una sociedad aparece unida por intereses:

1. *Comunes*, porque todos andan implicados en conseguir una tasa media de beneficios más alta.

2. *Antagónicos* con los de la otra clase; ya que en último término la mayor o menor tasa media de beneficios depende de la mayor o menor explotación de la clase trabajadora *en su conjunto* y, en concreto, de la mayor o menor extorsión de plusvalía a toda ella.

Los textos de Marx no dejan lugar a dudas: En la tasa media de beneficios se encuentra *“la prueba matemática exacta de por qué los capitalistas, a pesar de las diferencias que los separan en la competencia, constituyen sin embargo una verdadera masonería frente a la totalidad de la clase trabajadora”*¹⁰; porque la tasa media de beneficios hace participar a todos los capitalistas de un modo directo *“en la explotación de toda la clase trabajadora por todo el ‘capital’ ”* y a todos les interesa la mayor explotación, ya que, presupuestas todas las demás circunstancias, *“la tasa media de beneficios depende del grado de explotación del trabajo total por el capital total”*¹¹.

Y fue así cómo, de la anécdota de sus primeros escritos, llegó la teoría marxista a encontrar la esencia de la lucha de clases en lo más íntimo del sistema, sin el que éste no puede existir. De ahí que el fin de la lucha de clases no podía ser más que la política: Es decir, conseguir un nuevo poder en una nueva sociedad, que supliera al Estado burgués montado para mantener “dentro de los justos límites” la gran explotación universal.

LA CONTRADICCIÓN DE CLASES Y SU SOLUCIÓN POLÍTICA

Si hay algo que separa al marxismo de la Iglesia en las condenaciones de la lucha de clases es que, para Marx, la lucha de clases hay que concientizarla y resolverla en acción política para acabar con ella, mientras la Iglesia juzga que hay que atemperarla para que “*ambas clases concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio*” (RN, 14).

Efectivamente, hay en toda la obra teórica y política de Marx una llamada a la unión proletaria y a la acción política transformadora de la sociedad. ¿Por qué Marx prefiere superar el antagonismo mediante una sociedad nueva en vez de resolverlo armónicamente?

Para comprender mejor su pensamiento tenemos que acudir a dos obras suyas tempranas: “La Sagrada Familia” y “La Miseria de la Filosofía”, donde, atacando a los Bauer y luego a Proudhon, esboza un análisis de la contradicción: *burguesía* (propiedad privada) – *proletariado*; un pensamiento que le perdurará en obras posteriores, aunque sin revestirlo del lenguaje filosófico propio de su época juvenil.

Para Marx dicha contradicción es *esencial* y, consiguientemente, irreductible con soluciones superficiales o reformistas y es *dinámica*, es decir, lleva a su solución de un modo imperativo aunque no determinista. Aboca por tanto a su propia disolución, es decir, a la desaparición o transformación de sus términos, lo cual significa que está predestinada a la *acción política* y en último término a la “*revolución*”.

Aunque brevemente, conviene detenernos en los caracteres del antagonismo que define a la lucha de clases:

1. *No es la contradicción hegeliana*, donde cada término se opone al contrario como a su negación en vistas a una síntesis superior donde estén incluidos ambos. Ni aquella contradicción proudhoniana, donde los términos son totalmente independientes y el lado malo sería la burguesía, el lado bueno el proletariado y cuya solución sería el equilibrio dialéctico de ambos: La propiedad privada para todos. “*Proudhon pretende hacer la síntesis que no es más que un error compuesto*”. Tal como Marx la contempla, cada uno de los términos encierra dentro de sí al otro y podríamos decir que no puede vivir sin el otro, a no ser que deje de ser él mismo. La burguesía necesita del proletariado para sobrevivir y perpetuarse, ya que la propiedad privada y la acumulación capitalista tienen su fuente en la apropiación de la plusvalía. El proletariado, por su parte, no existe en cuanto tal sino en su dependencia de la burguesía, con la cual realiza continuamente ese intercambio de no-equivalentes en provecho de aquélla, lo que lo convierte en proletariado.

2. Pero aunque los dos términos están en relación no sólo contradictoria sino dialéctica, hay *tendencias distintas* en cada uno de ellos. La *burguesía* actúa como parte *conservadora* de la contradicción, deseando mantenerla; el proletariado, como la parte *destructiva*, buscando la supresión no sólo del antagonismo sino el fin de ambas partes (se supone que en la sociedad socialista, tras un período transitorio, desaparece el proletariado como tal). La razón es que para dejar de ser proletariado, para destruirse a sí mismo como clase explotada y, consiguientemente, como clase, necesita destruir a su “*antítesis condicionante que lo constituye en proletariado, es decir, la propiedad privada*”¹². Se entiende destrucción como clase, no física.



3. Es *inevitable* ese dinamismo *conservador-destrutivo* de la contradicción. La burguesía, a medida que tiende a perpetuarse, engendra al proletariado que va a ser su verdugo y esto por la misma fuerza del desarrollo económico. El proletariado, en una situación sin salida, no encuentra medio de salvarse de su condición (como lo hacía el siervo medieval o el esclavo romano) mediante el ascenso a una clase superior, sino configurando una nueva sociedad económica, donde tanto él como la burguesía desaparezcan.

4. Esta acción político-destructiva a que aboca el dinamismo de las clases en su oposición, no surge del odio ni de otras consideraciones humanísticas, sino del *instinto de conservación* por parte de la burguesía y de *liberación-salvación* por parte del proletariado. Y no puede realizarse mientras no concurren determinadas condiciones objetivas que reavivan el antagonismo (crisis económicas, convulsiones, etc.) y permitan al proletariado adquirir una fuerte conciencia de clase, es decir, de comunes intereses y de posibles y hacederas soluciones comunes. En “El Capital” analizará cómo uno de los principales momentos históricos objetivos es el progresivo descenso de la tasa de beneficios.

5. Por último, lejos de cualquier mesianismo, en la lucha de clases, para Marx, ambos términos aparecen *igualmente alienados* o, para decirlo con lenguaje del Marx adulto, igualmente alejados del “reino de la libertad”: “*Cuando los socialistas asignan al proletariado este papel histórico universal no es porque los consideren dioses. Más bien a la inversa... la miseria que se les impone ineluctablemente —expresión práctica de la necesidad— les obliga a sublevarse contra tanta inhumanidad. Al liberarse tienen que abolir todas sus condiciones de vida, propias y de toda sociedad actual, que resumen su propia situación*”¹³.

Por otra parte, el capitalista no es en sí perverso por naturaleza, sino en cuanto es soporte de una relación social alienante, como lo confiesa Marx en el Prólogo a la primera edición alemana de “El Capital”, es decir, en un lugar que ha de servir de premonición para toda esa Obra: *“Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificaciones de categorías económicas, soportes (Träger) de intereses y relaciones de clase determinadas. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente la creatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas”*¹⁴. (El subrayado es nuestro).

7

CONSECUENCIAS DEL ANALISIS DE MARX

Resumamos, pues, las consecuencias.

Podemos estar de acuerdo o no con la teoría de la lucha de clases expuesta hasta aquí. Especialmente con la reducción que hace Marx de ella a la defensa del capital para conseguir una mayor tasa de beneficios. Pero es evidente que hay aquí un cierto concepto de lucha de clases sociológico que no sólo admitirán los economistas burgueses del siglo XIX, sino los clásicos modernos como Shumpetter, aunque no queriendo reducir las clases al dualismo estricto marxiano. Para muchos



de ellos no hay más que asomarse a la arena política de un país democrático. En ese sentido, negar la lucha de clases en aras de un moralismo es cerrar los ojos a la científicidad sociológica.

Pero también es evidente que Marx afila el concepto al encontrar en él la base de la reproducción de la sociedad capitalista, cuya lucha por sostener el beneficio a base del salario es una realidad constatable. Y, sobre todo, hay una aportación decisiva en el análisis de Marx: Ver una intrínseca contradicción en las dos clases “ejes” que, como un arco en tensión, no pueden descansar hasta que arrojen la flecha de su propia disfunción interior, mediante la acción revolucionaria política.

Ahí está la verdadera diferencia entre economistas burgueses y Marx. Para éste, ninguna Reforma arregla el problema; y el problema es para él tan importante que la sociedad, sin resolverlo, viviría en una perpetua contradicción. De ahí la espera de los momentos históricos donde ésta se agudiza; de ahí la concienciación de la clase agresiva y protagonista; de ahí la justificación de una revolución y aun de una violencia cuando ésta es el único medio eficaz de llegar a ese fin, que es la abolición de la contradicción mediante la abolición de todas las clases. Y de ahí la justificación para Marx del período que él juzga necesario para llegar a la gran final: La dictadura o el dominio temporal del proletariado. Juzgar la lucha de clases en Marx es juzgar sobre si la contradicción de la sociedad burguesa es salvable sin un cambio infraestructural revolucionario. Es, en último término, juzgar desde el punto de vista sociológico, económico o ético, si es necesaria la revolución para que los hombres puedan convivir establemente en una sociedad futura.



Por tanto, para Marx, el centro de la lucha de clases es la producción, la fábrica. Sus momentos *más significativos*, los del empeño patronal por la plusvalía: El convenio colectivo, la huelga, el paro tecnológico, el despido del líder, etc. ... y sus momentos *más políticos*, la lucha de partidos, la convulsión social, el pústch militar o la revolución obrera. Pero estos momentos especiales serían incomprensibles sin los primeros, que son los que constituyen el armazón cotidiano donde se asienta la lucha.



NOTAS

1. *El Manifiesto Comunista*, Ed. Ayuso, 1975, p. 72.
2. *La Ideología alemana*, Ed. Grijalbo, p. 60.
3. SERGE MALLETT, *La nouvelle classe ouvriere*, Paris 1963, p. 9.
4. *Affluence and the Brithist Class Structure*. *The Sociological Review* XI (2), Julio 1963, p. 133-163.
5. *La pleyade*, Buenos Aires, p. 53.
6. MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, p. 542.
7. *Manuscritos Economía Filosofía*, Ed. Alianza, 1972, p. 51.
8. *Ib.*, p. 89.
9. *El Capital*, 1. Tercera edición, FCE, Méjico 1946.
10. *Ib.*, p. 200.
11. *Ib.*, p. 199.
12. *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, 1967, p. 100.
13. *El Capital*, p. 101.
14. *Ib.*, p. XV.

VISION DE LA LUCHA DE CLASES EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y DE LA CARIDAD DE LA IGLESIA EN LOS MARXISTAS.

Por José María Osés Ganuza

LA LUCHA DE CLASES EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

1. La Doctrina Social de la Iglesia.

En la Doctrina Social de la Iglesia encontramos expresiones y juicios sobre la lucha de clases que no responden a la realidad, sino a un modo subjetivo de concebir el orden social, sus conflictos y soluciones. Fuera de su contexto, tales expresiones parecen más injustas que lo que son correctamente interpretadas.

Hagamos algunas precisiones sobre qué es la Doctrina Social de la Iglesia. No es un conjunto sistemático de enseñanzas de las “encíclicas sociales”, que se deban aplicar a los problemas concretos como si fueran la traducción de un orden social ideal



preestablecido. Es verdad que algunos documentos de los Papas han dado pie para ello, especialmente por la rutina de alabar, sin crítica, las enseñanzas de sus antecesores. La Doctrina Social de la Iglesia está integrada no solamente por las enseñanzas de los Papas, sino por la de todo el Magisterio: Concilio, Sínodos y, especialmente, en sus Organos Colegiados.

Como enseñanza histórica intenta iluminar los problemas y las conciencias de los hombres de cada tiempo, por lo cual se ha de distinguir lo que en ella es contingente y circunstancial de aquello que puede tener valor permanente, sin reducir la enseñanza a unos principios rígidos, ahistóricos, que se imponen obligatoriamente a la conciencia de los cristianos. Por su carácter histórico, la Doctrina Social de la Iglesia no es estática, sino evolutiva y, por tanto, en ella misma encontramos los criterios para interpretar la enseñanza social anterior.

Por Doctrina Social de la Iglesia entendemos: *“Las enseñanzas y valores que concreta el Magisterio de la Iglesia, contemplando la sociedad a la luz del Evangelio, para que la comunidad cristiana, unida con las demás, trabaje por la liberación integral de los hombres”*.

A partir de León XIII, podemos distinguir tres períodos en la Doctrina Social de la Iglesia: El primero, desde León XIII hasta Pío XII, sobre todo hasta el Radiomensaje de Navidad de 1942; el segundo, desde Pío XII hasta el Vaticano II; y el tercero, a partir del Concilio. Atendiendo al condicionamiento cultural de la fe, podríamos reducir a dos períodos estos cien años de enseñanza social de la Iglesia, que van desde León XIII hasta nuestros días: Uno hasta el Concilio y el otro desde el Concilio.

2. *Condicionamiento cultural de la Doctrina Social.*

La visión que la Iglesia tiene de los problemas sociales no depende sólo de los hechos objetivos, sino del pensamiento teológico y situación social que vive la propia Iglesia. No se puede confundir Revelación con teología; el mundo cultural del teólogo condiciona su entendimiento de la Revelación. La fe es directamente inconcebible e inexpressable, necesita la mediación del lenguaje y modo cultural de los creyentes. La visión cristiana es la resultante de algo permanente —la Revelación— y de algo contingente, la cultura a través de la cual se expresa. No puede entender el Génesis del mismo modo, Tomás de Aquino que Teilhard de Chardin.

Entendemos por cultura el conjunto de creencias, valores y normas por las que el hombre encuentra el sentido de la vida y que, al estar legitimados socialmente, los interioriza sin someterlos a crítica alguna; así, por ejemplo, el lenguaje y los valores que éste conlleva. La cultura es producto de la historia de la humanidad, que posibilita y a la vez condiciona la evolución de sí misma y tiene una capacidad impresionante para conformar los criterios y valores de los hombres en cada época, sobre todo en una sociedad cerrada a otras culturas.

Cuando la legitimación de ciertos modos culturales llega a identificarse con la religión, cobran gran estabilidad por la capacidad que tiene lo religioso de penetrar en la conciencia; la fe, expresada necesariamente con la mediación de alguna cultura, corre el peligro de dar valor religioso y aun de fe a lo que sólo tiene un valor cultural; quien cree que el cuerpo es malo y el alma buena —conceptos puramente culturales—, fácilmente admitirá como valor religioso que la carne es enemiga del alma y que el cuerpo es su cárcel. Quien cree que



todo sucede por voluntad de Dios —salud y enfermedad, tristeza y alegría, terremotos y abundancia de bienes—, atribuye también a la voluntad de Dios el que existan pueblos ricos y pueblos pobres, clases ricas y clases pobres.

Esto es lo que ha sucedido en la enseñanza social de la Iglesia, al admitir como algo querido por Dios y bueno lo que es meramente cultural; la cultura que subyace en el pensamiento de la Iglesia y, por tanto, de su doctrina social hasta el Vaticano II, es la griego-escolástica propia de un mundo precientífico. Mientras que en el siglo XVII la ciencia abre horizontes nuevos de comprensión del mundo, el pensamiento teológico sigue anquilosado en la cultura tradicional y acientífica; la Iglesia, en vez de estar abierta a los signos de los tiempos, ve con recelo y temor los cambios que empujan la historia; en vez de apoyar toda aspiración de liberación humana, parece estar alerta para denunciar y condenar cuanto se aparte de su visión tradicional. Acostumbrada a la certeza y seguridad de su verdad, se preocupa más de descubrir males y herejías, que de salvar la verdad de sus enemigos. Este es el drama que enturbia la visión que ha tenido la Iglesia durante muchos años del mundo y sus problemas; convencida de su verdad, atribuye a los valores culturales y a las estructuras del orden social la perennidad de un orden natural expresión de la voluntad de Dios; aquí radica la lentitud en descubrir en *“los signos de los tiempos”* la presencia de la acción de Dios.

La oposición del liberalismo, que fundamentalmente fue un movimiento de liberación frente al absolutismo social, político, económico y religioso, hizo que la Iglesia tardase más de cien años en asumir el valor cristiano de los derechos fundamentales del hombre. Habrá que aguardar a la experiencia del totalitarismo fascista y nacional-socialista



para que, primero Pío XI y con más firmeza y precisión Pío XII, comiencen a hablar del hombre como sujeto y fin del orden social, de la intangibilidad de los derechos esenciales del hombre.

3. *Primeras actitudes ante la lucha de clases.*

Sin digerir la Iglesia el liberalismo, irrumpe en la historia el socialismo. La libertad formal del liberalismo económico –la zorra libre en el gallinero libre– favorece la expansión del capitalismo, negación real de la libertad que proclama. El socialismo, y de modo especial el marxismo, analiza el capitalismo, lo denuncia y combate como sistema económico que produce una clase explotada y otra explotadora; desvela una lucha de clases, consecuencia de la contradicción que se da en las relaciones de producción del sistema.

En otros artículos se trata ampliamente de la lucha de clases. Aquí sólo interesa recoger el modo cómo la Iglesia se ha enfrentado con la lucha de clases. La Iglesia ve en el marxismo una ideología atea y revolucionaria, que pretende destruir el orden social y la religión. Desde la “*Quod Apostolici Muneris*” hasta la “*Divini Redemptoris*”, vemos una actitud totalmente opuesta a la lucha de clases que defiende el marxismo; entre marxismo e Iglesia hay una actitud hostil y combativa; si injustas y duras son las expresiones de la Iglesia contra el marxismo, no menos ofensivas y duras son las de éste contra la religión y contra la Iglesia.

La actitud de la Iglesia, desde León XIII a Pío XII, sobre la lucha de clases, es ciertamente intolerante, de condena; durante esos años no supo distinguir la paja del trigo, la va-



liosa aportación del marxismo de sus puntos inadmisibles, la realidad e injusticia de la existencia de las clases sociales, del análisis marxista de la lucha de clases.

Junto a otras causas, hay una que explica, aunque no justifica, la concepción que sobre las clases sociales ha tenido durante tantos años la Iglesia; es la cultura teológica reinante en la Iglesia, esa es la raíz de sus limitaciones; desde el Renacimiento, y más aún desde la Ilustración, la Iglesia se encierra en su pensamiento, recelosa del mundo moderno. La visión teológica imperante en esos años en la Iglesia es una visión “sobrenaturalista”, lo importante es el orden objetivo; el mundo es “cosmos” —mundo ordenado—, y en él todo tiene su puesto y lugar adecuado; el ordenamiento social jerárquico es expresión de la voluntad de Dios, todo sucede por disposición de la Providencia. Esta concepción del orden social está muy arraigada en León XIII y en Pío X.

“De ahí viene que, en la sociedad humana, sea conforme a la voluntad de Dios que haya gobernantes y gobernados, patrones y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos” ¹.

Las clases sociales son algo connatural, sin ellas es inconcebible una sociedad; pero en los documentos pontificios de estos Papas hay una falta asombrosa de precisión sobre qué entienden por clases sociales, las confunden con funciones sociales y así son de incongruentes sus afirmaciones; mientras pueden ser válidas referidas a la necesidad de diversidad de funciones, son desafortunadas aplicadas a lo que hoy se entiende (en su tiempo lo distinguían muy bien los socialistas) por clases sociales.

“Así como en el mismo reino de los cielos ha establecido la diversidad de los coros angélicos y la subordinación de unos a otros, y así como la Iglesia ha instituido variedad de grados jerárquicos y diversidad de ministerios, para que no todos fueran apóstoles, ni todos doctores, ni todos pastores, así también ha determinado que en la sociedad civil haya distribución de órdenes diversos en dignidad, derechos y poder”².

Esta legitimación religiosa de valores culturales aristotélicos, impidió a los Papas comprender la realidad social; confunden lo que es producto de la Historia y cosificación de los abusos de los hombres —pecado objetivado— con el plan de Dios.

De León XIII a Pío XII no hay evolución en el modo de comprender las clases sociales; éstas son connaturales y es anticristiano agudizar la lucha entre ellas; todas están llamadas a colaborar mutuamente en vez de hacerse la guerra.

“Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que



derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo: Ahora bien, para acabar con la lucha y cortar hasta sus mismas raíces, es admirable y varia la fuerza de las doctrinas cristianas. En primer lugar, toda la doctrina de la religión cristiana, de la cual es intérprete y custodio la Iglesia, puede grandemente arreglar entre sí y unir a los ricos con los proletarios, es decir, llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos y, ante todo, a los deberes de justicia”³.

Pero sigue la gran confusión entre funciones sociales y clases sociales:

“Cualesquiera que sean las vicisitudes en las distintas formas de gobierno, siempre existirá en el estado de los ciudadanos aquella diferencia sin la cual no puede existir ni concebirse sociedad alguna. Es necesario en absoluto que haya quienes se dediquen a las funciones de gobierno, quienes legislen, quienes juzguen, y, finalmente, quienes con su dictamen y autoridad administren los asuntos civiles y militares. Aportaciones de tales hombres que nadie dejará de ver que son principales y que ellos deben ser considerados como superiores en toda sociedad por el hecho de que contribuyen al bien común más de cerca y con más altas razones. Los que ejercen algún oficio, por el contrario, no aprovechan a la sociedad en el mismo grado y con las mismas funciones que aquéllos, más también ellos concurren al bien común de modo notable, aunque menos directamente... La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad”⁴.

Desde esta concepción de la sociedad es imposible que admitan la lucha de clases defendida por el socialismo.

4. Pío XI.

Con Pío XI hay una evolución en el pensamiento social; denuncia con toda crudeza el capitalismo:

*“Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal tiránica potencia económica en manos de unos pocos”*⁵.

*“La dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz”*⁶.

La escisión producida en el socialismo entre la III Internacional comunista y la II Internacional socialista, más moderada y reformista, hace que Pío XI sea más realista al afrontar este movimiento. El Papa admite una legítima lucha de clases:

*“La lucha de clases, efectivamente, siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en honesta discusión, fundada en el amor o la justicia”*⁷.

Si la causa de la lucha de clases es, para los socialistas, la apropiación privada de los medios de producción, Pío XI no vacila en apoyar la tesis defendida por algunos socialistas:



“Con razón, en efecto, se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia, que no pueden dejarse en manos particulares sin peligro para el Estado”⁸.

En cuanto a la caridad, proclama con nitidez que su primera exigencia es el cumplimiento de la justicia, no es justo que el obrero reciba como limosna lo que se le debe por estricta justicia (Cf. *“Divini Redemptoris”*, 50).

Pero su doctrina sobre la corporación es una desafortunada utopía; aspira a superar la lucha de clases por una organización económica y social corporativa sin atacar la posesión capitalista de los medios de producción, causa fundamental de la lucha.

La actitud de Pío XI ante el comunismo, en la *“Divini Redemptoris”*, es tajante, *“intrínsecamente malo”* lo llama; los modos stalinistas —estamos en 1937— explican su actitud intransigente. El análisis marxista de la lucha de clases, proclamado sin paliativo alguno en esa época, afirma la necesidad de agudizar la lucha de clases para empujar la historia hacia la revolución y la superación de clases, lo cual, con razón, es inadmisibles para Pío XI (Cf. *“Divini Redemptoris”*, 9).

Son dos visiones contrapuestas del orden social; de armonía y consenso, la de los Papas; dialéctica y antagónica, la marxista. Pío XI no supo descubrir la parte de verdad del materialismo histórico, en cuanto constatación de la lucha de clases y del condicionamiento de la conciencia y de la sociedad por las condiciones materiales.

5. *Pío XII.*

Pío XII llega al pontificado desde el campo del Derecho, de la enseñanza, de la diplomacia, con poca experiencia del problema social; sus primeros documentos parecen propios de muchos años anteriores, afirma que la Providencia ha dispuesto la existencia de ricos y pobres para el ejercicio de las virtudes (Cf. *“Sertum Laetitiae”* (1939), 14). Sin embargo, aporta algo básico para orientar los problemas sociales y políticos: La necesidad de respetar y favorecer los derechos fundamentales del hombre; esta enseñanza es constante y firme en Pío XII, por eso se ha de tener en cuenta para interpretar toda su doctrina; siempre puso el mayor énfasis al hablar de los derechos fundamentales, criterio importante para valorar su magisterio. A los ojos de la Iglesia —dice en 1949—:

*“Estos derechos esenciales son tan inviolables que, contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común pueden prevalecer. Estos derechos están protegidos por una barrera infranqueable. Del lado de ella, no pueden tocar estos derechos, porque son éstos lo que hay de más valioso en el bien común. Si se respetara este principio, ¡cuántas catástrofes trágicas y cuántos peligros amenazadores se mantendrían a raya! Por sí solo, este principio podría renovar la fisonomía social y política de la tierra”*⁹.

Aunque su concepción de la sociedad es clasista, esto es marginal dentro de su enseñanza social. Insistir en algunos textos de sus discursos (por ejemplo, el del 8 de enero del 40; el del 7 de julio del 52; el del 9 de enero del 58), sería distorsionar su pensamiento social, son irrelevantes en el conjunto de su magisterio. A lo largo de su pontificado desgranó un pensamiento social y político que en general sigue siendo vá-



lido, salvo algunas enseñanzas que carecen de importancia e incluso de validez, porque no brotan de la fidelidad a los derechos del hombre, entre las que está, sin duda, su concepción de las clases sociales. No había cambiado el esquema teológico de la Iglesia oficial, sigue vigente la concepción de un mundo fundamentalmente bueno; la civilización existente es una civilización cristiana amenazada por quienes quieren subvertir las bases del orden social. El miedo al comunismo condiciona el pontificado de Pío XII, sobre todo desde el avance espectacular de Rusia sobre Alemania.

6. *Juan XXIII.*

Con Juan XXIII se cierra una etapa de la Iglesia y se abre otra. Su obra más importante —la convocación del Vaticano II— supone un cambio en profundidad en la vida entera de la Iglesia. Su magisterio social queda plasmado en las encíclicas “*Mater et Magistra*” y “*Pacem in terris*”. La mayor parte de sus enseñanzas habían sido expuestas por Pío XII, pero tiene el buen sentido de recoger de él lo mejor y deja de lado lo que está ya sobrepasado y caduco, como la visión clasista de la sociedad. Como en tantas otras ocasiones, sin hacer referencia a enseñanzas anteriores, sin plantear problemas, dice lo que piensa con su sencillez característica sobre las clases sociales:

*“En nuestro tiempo resultan anacrónicas las teorías, que duraron tantos siglos, por virtud de las cuales ciertas clases recibían un trato de inferioridad, mientras otras exigían posiciones privilegiadas a causa de la situación económica y social, del sexo o de la categoría política”*¹⁰.



Juan XXIII deja en marcha el Concilio, el cual abrirá caminos a la Iglesia para comprender su propia identidad y el modo de entender su presencia en el mundo.

7. *Vaticano II.*

La teología que había en las mentes más clarividentes de la Iglesia, frenada hasta entonces por el Vaticano, irrumpe en el Concilio. Hay un nuevo modo de plantear la teología y la relación entre Iglesia y mundo. El primer proyecto sobre el tema sonaba todavía a derecho natural, al modo de hablar las encíclicas sociales anteriores, había poco de Revelación, única clave en la que puede hablar la Iglesia; no tenía relación con la "*Lumen Gentium*" y la "*Dei Verbum*", sillares básicos de la doctrina conciliar. Por fin, el Concilio se decide más que por hablar a los cristianos del mundo por hablar al mundo en cristiano¹¹. La "*Gaudium et Spes*" es un modo distinto de enfocar los problemas; exige revisar todas las enseñanzas anteriores, no tanto por la doctrina concreta, sino por el modo de afirmar la Iglesia su presencia en el mundo, que lo deriva de ser "*sacramento universal de salvación*" (GS, 45); ella debe manifestar y realizar el misterio del amor de Dios a todos los hombres, cuya historia está ya inserta en esa salvación, porque Jesús es "*el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización*" (GS, 45).

La Iglesia no lleva al mundo la salvación desde fuera, toda la creación tiene consistencia propia sobre la cual la Iglesia no tiene misión alguna; sólo debe ayudarle a descubrir y alumbrar lo que es exigencia de toda la creación, la formación de la gran familia humana. La Iglesia debe respetar la autonomía de la actividad del hombre, cuya norma es el mismo hombre.



En el capítulo de la “*Lumen Gentium*”, dedicado al laicado, el mejor construido de todos, al señalar al seglar lo que debe hacer, insiste en que los bienes creados sirvan a los hombres; que el mundo se impregne de caridad y paz; que se deben sanear las estructuras conforme a la justicia, pero en ello debe acudir a la ciencia y técnica, que tienen su consistencia y autonomía propias (Cf. “*Lumen Gentium*”, 36).

El reconocimiento de la autonomía del mundo es fundamental para el enfoque de las clases sociales. Cuanto más fiel sea la Iglesia a la Palabra y a la autonomía del mundo, más se libera del condicionamiento de las ideologías. No puede ir más allá en su magisterio de lo que puede proponer como obligatorio a los fieles; su extralimitación quita valor al mismo Magisterio; si propone una enseñanza que se apoya en una ideología, debe ser consciente de su relatividad; no puede dar como doctrina lo que es una opción ideológica; el Magisterio puede y debe defender unos valores, señalar unos límites, pero no imponer la mediación ideológica y el sistema social para realizarlos.

La Iglesia se libera en el Concilio de la visión del mundo que suponía la cultura escolástica, desde la cual interpretaba la realidad. La vuelta a la historia de la salvación supone un cambio radical en el modo de entender el mundo; la enseñanza social de la Iglesia orienta a la humanidad a la plena liberación de tal modo que, en esta liberación, en que el orden social libere o esclavice al hombre, la Iglesia reconoce el pecado o la salvación que recorre la historia.

La Iglesia asume el desvelamiento de la realidad que hace la ciencia e intenta leerla e interpretarla desde el Evangelio. No admite ya que las estructuras y valores de la civilización son buenas por pertenecer a un orden social dado, sino que se



atiene a lo que testimonia la ciencia (sociología, economía, historia). La Iglesia, al constatar un mundo, unas estructuras que producen explotación y miseria para unos y lujo para otros, reconoce el pecado cosificado en el mundo; el hombre, unido en su egoísmo, modela una sociedad, unas estructuras y hasta una cultura en las que el mal, el pecado, se convierten en parte integrante, legitima los abusos y hasta pretende imponerlos como norma de justicia.

8. *Documentos posteriores al Vaticano II.*

De una legitimación religiosa de las clases sociales, se pasa a reconocer en ellas el producto del pecado objetivado en las estructuras.

Pero, para afirmar esto, no hay que renegar de la Doctrina Social de la Iglesia sobre las clases sociales; basta seguir la evolución que en ésta como en todas las demás enseñanzas se da en la historia de la Iglesia.

Creo que se es mucho más fiel al conjunto de la Doctrina Social de la Iglesia afirmando que la sociedad clasista es una sociedad estructurada en la injusticia, en el pecado, y que el cristiano consecuente con su fe, en sintonía con lo más genuino de la enseñanza de la Iglesia, debe aspirar a una sociedad sin clases, con igualdad real de oportunidades, que repitiendo lo que han dicho los Papas.

Sería injusto afirmar hoy que la Iglesia niega el derecho a la libertad religiosa, por más que así haya sido durante muchos años; en la primera sesión del Concilio no se preveía obtener los dos tercios de votos para aprobar tal derecho. Aquella doctrina ha quedado arrumbada por la "*Pacem in terris*" y por la decla-



ración “*Dignitatis Humanae*”. De modo similar, no podemos afirmar hoy que la Doctrina Social de la Iglesia sobre las clases sociales es lo que dijeron los Papas, desde León XIII a Pío XII.

La “*Populorum Progressio*” (1967) nos habla de “*estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones*” (n. 21). Al hablarnos del desarrollo solidario de todos los hombres y de todos los pueblos, del trabajo como camino de realización de la persona, del destino radical de los bienes para todos los hombres, de que la propiedad privada está justificada sólo y cuando sirve a este destino de los bienes, de que buscar el máximo beneficio es radicalmente injusto, se aleja de raíz del capitalismo, y se acerca, sin expresarlo, al socialismo.

Medellín es la voz colectiva de la Iglesia de latinoamérica. Y quién puede acusar a Medellín de que legitima las clases sociales como algo querido por Dios; más bien las denuncia como pecado. Sus enseñanzas no son afirmaciones aisladas; todos sus documentos tienen una gran coherencia, su eje es el misterio del amor de Dios.

*“Es el mismo Dios, quien en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que, hecho hombre, venga a liberar a todos los hombres de todas sus esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado: La ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión; en una palabra, la injusticia, el odio que tiene su origen en el egoísmo humano”*¹².

Los documentos del Magisterio denuncian la injusticia reinante en el mundo como contraria al Creador (GS, 9, 64; PP, 6); la densidad de la injusticia aparece a niveles cada vez más profundos conforme se avanza en el estudio objetivo de las condiciones sociales.



“Si no se sale al paso y no es superado por la acción social y política, el influjo de la nueva organización industrial y tecnológica favorecerá la concentración de las riquezas, del poder, de la capacidad de tomar decisiones en un pequeño grupo de dirigentes, público o privado. La injusticia social y la falta de participación social, impiden al hombre conseguir los fundamentales derechos humanos y civiles”¹³.

Por encima de ideologías y culturas, la Iglesia, por fidelidad al Evangelio, debe comprometerse en *“la liberación de toda situación opresiva”* (III Sínodo. *La justicia en el mundo*); toda explotación del hombre proviene del pecado, esté agazapado en el corazón del hombre o esté —y con más arraigo e influjo social— objetivado en las estructuras que entretejen el espesor de la realidad social.

La Iglesia no puede optar por un modelo concreto de sociedad, ni por los medios para superar la actual injusticia, que se da en todos los sistemas socio-económicos y políticos, sean capitalistas o comunistas; no puede señalar si la opción se ha de hacer por un cambio revolucionario o reformista, pero *“ha llegado a comprender más profundamente esta verdad, en virtud de la cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio”¹⁴.*

El análisis de las condiciones económicas escapa a la competencia específica de la Iglesia; para ello, acepta lo que aportan las creencias humanas; ella debe procurar conocer la realidad con la mayor objetividad posible; y la realidad es que nuestra sociedad es clasista y con lucha de clases; es evidente que en esta lucha hay unos que la provocan y mantienen por defender sus privilegios basados en el poder, sea



económico, social, político, mientras los oprimidos luchan por romper tal situación que se les impone por coacción externa o interna. La sociedad clasista y la lucha de clases no han sido originadas ni provocadas por los socialistas; se fundamenta en bases objetivas; la Iglesia no puede sino reconocer esta realidad y enjuiciarla desde el Evangelio. Hace ya tiempo que los documentos del Magisterio de la Iglesia insisten en la opresión y la injusticia de las clases sociales y de los pueblos, en la igualdad fundamental de todos los hombres, en la aspiración eficaz por una sociedad fraternal, con igualdad real de oportunidades, en la aspiración a una sociedad sin clases; hace tiempo que cesaron las condenaciones del socialismo en los documentos del Magisterio, más bien hay coincidencia entre los valores que defiende la Iglesia y los que proclama el socialismo; la opción por el socialismo es perfectamente coherente con la Doctrina Social de la Iglesia; lo cual no significa que lo sea cualquier socialismo.

Crecen los documentos del Magisterio que, por exigencias de la liberación humana reclamadas por el Evangelio y por la historia, afrontan la realidad de la lucha de clases. Así el documento de los obispos de la Tarraconense:

“A veces, la estructura que hay que cambiar está tan íntimamente ligada con una parte de la sociedad, que parece coincidir e identificarse con ella. Cuando esta parte es opresora de otra parte de la sociedad en las relaciones de producción, surge el antagonismo y el enfrentamiento entre ambas. Este es un hecho mundial que nos revela el análisis sociológico. ¿De dónde proviene este enfrentamiento? ¿Es resultado necesario de la vida social moderna: Una necesidad natural, consecuencia del juego de las leyes económicas, o una necesidad histórica, producto de

las contradicciones intrínsecas del capitalismo? ¿No es, más bien, el fruto de unas injusticias de la libre responsabilidad humana?

El cristiano no puede permanecer al margen de este hecho. Uno de los objetivos de su búsqueda creadora ha de ser encontrar la forma de participación en ella de manera compatible con su fe cristiana, es decir, utilizando medios conformes con el Evangelio...

Podemos considerar distintas hipótesis. La primera es la de la estricta opresión unilateral: Una parte emplea la violencia y la otra se ve obligada a sufrir sus consecuencias, sin posibilidad de reacción. Es evidente que la violencia de estos opresores que crean y mantienen un tal orden injusto es inmoral, pecaminosa y totalmente condenable. Nadie puede aprobarla ni mantenerla ni mostrarse indiferente ante ella. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento manifiestan su indignación profética contra esta posición inhumana e impía. Una inhibición –falsamente inspirada en el amor o nacida de un erróneo concepto de paz– ante la opresión, sería una complicidad con la injusticia y, en realidad, una falta de amor. El amor no puede ser nunca encubridor de injusticias ni puede permanecer neutral ante ellas; al revés, ha de ser el estímulo de acción eficaz para vencerlas allá donde estén.

Cuando el grupo oprimido reacciona ante la opresión, oponiéndose a ella, tenemos la segunda hipótesis. En este caso, a la opresión de clase sucede la lucha de clases. Es otro hecho mundial manifestado por la experiencia de cada día y por el análisis sociológico. ¿Qué hay que pensar de él desde un punto de vista cristiano? Es preciso hacer una distinción. Cuando la parte oprimida resiste y combate



contra la parte opresora utilizando todos y solos los medios de justa defensa y de acción justa, su lucha –al revés de la de la otra parte– es digna del hombre. Los distintos recursos morales que utiliza, según los casos –conversaciones, denuncias, orientación y llamadas a la opinión pública... y algunas veces, incluso la huelga, la presión política, los intentos de cambio en las estructuras económicas y políticas, etc.–, no son otra cosa que expresiones concretas de los derechos del hombre en este tipo de lucha. Es evidente que el cristiano tiene que participar en este tipo de lucha, impregnada de valor moral. Esta lucha forma parte de aquella acción universal que pretende, por un lado, el restablecimiento del verdadero orden humano y, por otro, la evolución-reforma-transformación ('urgente', 'audaz', 'profundamente innovadora') por la que se inclina y a cuya realización nos invita el magisterio social pontificio" ¹⁵.

La visión interclasista de la sociedad que proporcionan los Papas, desde León XIII a Pío XII, es ideológica y falta de realismo; confundía la constatación científica y el análisis científico de la lucha de clases con el análisis marxista de la lucha de clases, cosa muy diferente como se puede ver en otros artículos de este mismo número.

Se puede y se debe aspirar a una sociedad sin clases, se puede aspirar a una sociedad socialista, se puede aceptar la lucha de clases, sin que ello suponga dar por válida la concepción marxista de la lucha de clases. Es muy distinto aspirar a una sociedad más justa, igual y solidaria, aceptar la ineludible lucha de clases en la situación actual, que aceptar, junto con los análisis de la realidad social, una ideología que va mucho más allá de lo que permiten los análisis científicos. En esto, como afirma Pablo VI, "se impone un atento discernimiento" ("Octogesima Adveniens", 31).



Frente al análisis marxista de la lucha de clases, sí que nos ponen en guardia los documentos del Magisterio. Constituye una falacia pretender confundir la obligación de luchar por una sociedad sin clases, con igualdad real de oportunidades, por la desaparición de la explotación y de la opresión, con la aceptación del esquema marxista de la lucha de clases.

VISION DE LA CARIDAD DE LA IGLESIA EN LOS MARXISTAS

Con la misma objetividad que hemos reconocido la falta de realismo y de la ideologización del pensamiento de los Papas sobre la lucha de clases, debemos reconocer, aunque sea brevemente, la parcialidad y la ideologización del pensamiento socialista sobre la caridad en la Iglesia.

No todos los socialistas han tenido una actitud hostil a la Iglesia, pero la dominante, sobre todo en sus portavoces más destacados, ha sido de incompreensión cuando no de enfrentamiento.

No sería fácil a los católicos de su tiempo captar con objetividad el socialismo de Proudhon, tan duro con la Iglesia: *“Los mandamientos de los obispos llueven como los Tedeum. Esta execrable clerecía de 1848 se adhirió a la República, la preconizó, la ofreció sus bendiciones y sus misas; esta prostituta de Babilonia, como hubiera dicho Lutero, cuyos incienso y caricias pertenecen a todos los triunfadores y cuyos anatemas son para todos los vencidos, acumula sobre su cabeza la más inexorable venganza. No hay un hombre honrado que no diga hoy: ¿Moriré sin haber matado un cura?”*¹⁶. Sería injusto



tener una imagen de Proudhon por este y otros textos parecidos; él fue un gran luchador de la libertad y la justicia; su famosa frase: “*La propiedad es un robo*”, tal como la entendía, se acerca mucho a la que hoy es pensamiento común sobre la propiedad.

Un hombre que ha tenido gran influjo en el socialismo libertario es Bakunin; opuesto a la idea centralizadora de Marx en el modo de entender la lucha obrera, no es menos defensor de la revolución del proletariado; sus ideales fueron la libertad y la justicia, pero expresadas a veces de modo violento: “*Al grito de ‘paz a los trabajadores, libertad a todos los oprimidos’ y ‘muerte a los dominadores, explotadores y tutores’, queremos destruir a todos los Estados y a todas las Iglesias, a sus instituciones, a sus leyes, religiosas, políticas, jurídicas, financieras, policíacas, universitarias, económicas y sociales, para lograr que todos los millones de seres humanos engañados, envilecidos, atormentados y explotados, se vean libres de todos los directores y bienhechores oficiales y oficiosos y, por fin, puedan asociaciones e individuos respirar en completa libertad*”¹⁷. Ni estas expresiones ni el terror que las acciones anarquistas sembraron en las clases privilegiadas y en las religiosas, dan la medida del anarquismo; si algunos hombres fueron generosos y apóstoles para llevar la conciencia de dignidad a los explotados, fueron los anarquistas.

Pero el socialismo dominante en Europa, desde la II Internacional hasta hace pocos años, ha sido el marxista. No es necesario detenernos en el ateísmo de Marx y del marxismo histórico; el materialismo dialéctico está cerrado a toda trascendencia; desprecia a toda filosofía que admita las ideas religiosas; cualquier religión o Dios es inconciliable con la conciencia humana; ella es su propia divinidad:



“La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la condición de su verdadera felicidad. La existencia de reducir las ilusiones a su fundamento es la exigencia de realizar una situación que necesita ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, un embrión del valle de lágrimas cuya apariencia sagrada es la religión.

La crítica ha deshojado las flores imaginadas de la guirnalda no para que el hombre siga llevando la guirnalda sin fantasía y sin consuelo, sino para que arroje la guirnalda y coja flores vivas...

La religión es tan sólo el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre en tanto éste no se mueve en torno a sí mismo”¹⁸.

El materialismo histórico, como ciencia de la revolución del proletariado, concibe la lucha de clases como motor necesario y determinante de la historia, va más allá de lo que la ciencia puede dar al reducir la explicación de toda la historia, en última instancia, a la contradicción en las relaciones de producción. Desde una interpretación así, la visión de la religión y la caridad es en gran medida ideológica, desde la cual expone deformada la caridad cristiana en las relaciones interpersonales y aun sociales. Un sociólogo imparcial, a poco que conozca la historia, no dará valor científico sino ideológico a las afirmaciones de Marx:

“Los principios sociales del cristianismo han tenido hasta ahora mil ochocientos años para desarrollarse, y no necesitan de ulterior desarrollo apoyado en consejeros prusianos.

Los principios sociales del cristianismo han justificado la antigua esclavitud, han exaltado la servidumbre medieval y se hallan necesariamente determinados a defender la represión del proletariado, aunque, eso sí, con la cara un poco llorona.

Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y una dominada, y para la última sólo tienen el piadoso deseo de que los primeros puedan ser caritativos.

Los principios sociales del cristianismo defienden la desaparición de todas las infamias en el cielo y, con ello, justifican la pervivencia de tales infamias en la tierra.

Los principios sociales del cristianismo explican todas las infamias de los opresores contra los oprimidos, o bien como castigo justificado por el pecado original y posteriores pecados, o bien como pruebas que el Señor en su infinita sabiduría pone a los salvados.

Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el autodesprecio, la humillación, la sumisión, la humildad, o sea, quiere todas las propiedades de la canalla; pero el proletariado, que no quiere ser tratado como la canalla, tiene su coraje, su orgullo, su autoestima y su sentido de la independéncia, y lo considera aún más necesario que el pan.

Los principios sociales del cristianismo son hipócritas, y el proletariado es revolucionario”.

La interpretación que de Marx hace Lenin, ratifica el mismo juicio:



*“La religión es el opio del pueblo. Esta expresión de Marx es la piedra angular de toda la cosmovisión marxista en materia de religión. El marxismo considera a todas las religiones e iglesias actuales, a todas y cada una de las organizaciones religiosas e iglesias actuales, siempre como órganos de la reacción burguesa, servidoras de la explotación y el atontamiento de la clase obrera”*¹⁹.

*“La idea de Dios siempre ha adormecido y atontado los sentimientos sociales continuamente, puesto que en lugar de la vida han puesto a un cadáver, defendiendo continuamente la idea de esclavitud (la más grave y desesperada esclavitud). Nunca la idea de Dios ‘ha unido la persona con la sociedad’, sino que continuamente ha encadenado las clases oprimidas a los opresores por medio de la fe en la divinidad”*²⁰.

Hasta la década del 60 apenas si ha cambiado la visión marxista. La obra “Fundamentos del Marxismo-Leninismo”, editada en Moscú en 1964, habla de la Iglesia en términos poco científicos:

*“Durante milenios, la Iglesia ha inculcado al hombre el desprecio a lo terrenal y el temor de Dios. Ha enseñado, principalmente a las masas oprimidas de la humanidad, que su único destino es trabajar y orar, que la felicidad no se puede conseguir en este valle de lágrimas y sólo la alcanzarán en la otra vida con la obediencia y la sumisión en ésta. La Iglesia amenaza con el castigo de Dios y con los tormentos del infierno a quien se atreva a rebelarse contra la dominación de los explotadores, supuestamente establecida por voluntad de Dios”*²¹.

Afortunadamente, hoy encontramos marxistas que hablan de modo muy distinto de la Iglesia y de la caridad. La comprensión que tienen del cristianismo, por ejemplo, un Radice o un Garaudy, la exponen con el máximo respeto y seriedad intelectual.

“Pero cuando este principio cristiano del amor al prójimo se reduce a la participación en la lucha revolucionaria, se le restringe. O, mejor dicho, cuando se equiparan exactamente amor al prójimo y lucha revolucionaria, se pierde lo específicamente cristiano (y con ello, tarde o temprano, se pierde también una ‘identidad cristiana’); el cristiano se convierte totalmente en un luchador revolucionario, y deja de ser también otra cosa.

Lo específicamente cristiano es la acentuación del amor para éste y para aquel prójimo –hic et nunc–, prescindiendo de cualquier perspectiva colectiva a escala de la historia del mundo...” ¹².

Ojalá que esta actitud sea cada vez más común en los marxistas, como también en la Iglesia la comprensión de la lucha de clases como aparece ya en bastantes documentos de su Magisterio.

NOTAS

1. PIO X, *Fin della prima nostra encíclica*, III, 1903.
2. LEON XIII, *Quod Apostolici Muneris* (1878), 7.
3. *Rerum Novarum* (1891), 14.
4. *Ib.*, 27.
5. *Quadragesimo Anno*, 105.
6. *Ib.*, 109.
7. *Ib.*, 114.
8. *Ib.*, 114.
9. Discurso 25 de Septiembre de 1949, 4.
10. *Pacem in Terris*, 43.
11. Cf. HAUBTMANN, en *La Iglesia en el mundo de hoy*, II 319, Taurus, 1970.
12. Medellín, *Justicia*, 3.
13. III Sínodo, *La Justicia en el mundo*.
14. *Mensaje del Sínodo*, 1974.
15. Conferencia Episcopal Tarraconense, *Misterio Pascual y Acción Liberadora*, 46, 48-49.

Otros documentos: Comisión Episcopal de Pastoral Social de Méjico; Episcopado Peruano, *La justicia en el mundo*; Notas de la Comisión Episcopal del Mundo Obrero de Francia 1973 y 1977; Documento de trabajo del Episcopado de Chile, *Evangelio, Política y Socialismo*; Declaración del Consejo Permanente del Episcopado Francés 1977.



16. LUBAC, Henri de, *Proudhon y el cristianismo*, Madrid 1965, p. 80.
17. LEFRANC, Georges, *Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea*, Barcelona 1964, p. 162.
18. *El marxismo, su historia en documentos*, p. 36.
19. *Ib.*, p. 55.
20. *Ib.*, p. 58.
21. *Fundamentos del marxismo-leninismo*, Moscú 1964, p. 20.
22. RADICE, L.L., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Ed. Sígueme, 1976, p. 26-27.

SOBRE EL VALOR CIENTIFICO DEL PRINCIPIO MARXISTA DE LA LUCHA DE CLASES

Por Miguel Angel Quintanilla

Hace casi diez años todavía tenía sentido el piadoso deseo de que el diálogo entre marxistas y cristianos diera paso a la colaboración en la praxis de la lucha por el socialismo! Piadoso y tímido deseo que la realidad de esa lucha se ha encargado de dar sobrado cumplimiento hoy, cuando los cristianos no solamente votan a los partidos marxistas, sino que son marxistas, dirigentes de partidos marxistas y teóricos creadores que se inspiran en los principios del marxismo. Ciertamente este fenómeno no es universal, y que en esa medida sigue valiendo el programa de contactos, discusiones y acuerdos que hace ya mucho tiempo se puso en pie. Pero no menos cierto es que el fenómeno de la integración de los cristianos en las organizaciones marxistas y su adopción de la teoría marxista, es de una amplitud tal que hoy se puede decir que el problema marxismo-cristianismo no tiene ya sentido como un problema a discutir principalmente entre marxistas y cristianos, sino entre marxistas sin más. Tal es al menos la perspectiva que adoptaremos aquí.



Y desde esa perspectiva esperamos que se comprenda el estilo de estas reflexiones cuyo objeto no es en modo alguno limar aristas y buscar acercamientos que no hacen falta, sino más bien al contrario, replantear de raíz un problema que, aunque implicado en el tema marxismo-cristianismo, trasciende, sin embargo, a la anécdota de estos contactos o estas integraciones para adquirir un significado teórico y práctico general para el movimiento obrero de inspiración marxista. En último término se tratará, como veremos, de indagar en la naturaleza científica de ciertos aspectos de la teoría marxista.

La naturaleza científica del marxismo constituye, en efecto, un problema interesante desde muchos puntos de vista. Como cualquier otra tradición de pensamiento, el marxismo arrastra consigo muchos ingredientes que son el resultado de las circunstancias contingentes de sus primeras formulaciones y de su posterior evolución. En este caso, por ejemplo, es innegable el lastre positivista que se encuentra en muchos aspectos del pensamiento de Marx y Engels. Es innegable también la pereza con que, a partir de *Materialismo y empireocriticismo*, han abordado los teóricos marxistas los problemas de la teoría de la ciencia. El carácter científico del marxismo se ha usado generalmente como un slogan de tipo ideológico y con intencionalidad política, y ello no ha sido protagonizado solamente por los representantes llamados “*ortodoxos*” (con ese tufillo despectivo que el calificativo va adquiriendo de forma cada vez más clara entre teóricos marxistas occidentales), sino que se encuentra presente, sin demasiados remilgos ni sospechas críticas, en las formulaciones más originales del marxismo actual. Incluso creo que juega un papel importante en las reflexiones de los cristianos marxistas.

En este sentido nuestro tema general tiene especial repercusión en el debate sobre marxismo y cristianismo. En otro

lugar he tenido ocasión de apuntar las razones por las que me parece que el irenismo entre la ciencia y la religión deberían dar paso de nuevo a un debate amplio y profundo en el que cada parte adoptara su propio punto de vista e intentara llevarlo hasta el final sin concesiones². Porque pienso que aquí corremos el riesgo de que la paz obtenida a base de concesiones termine siendo la paz de los cementerios: Cementerios de las ideas en los que ya nada sea posible pensar, puesto que para nada se necesita seguir impulsando el desarrollo del pensamiento. Y no se trata —entiéndase bien— de un mero capricho intelectualista y volteriano, sino de una cuestión de fondo. Al menos por lo que se refiere al pensamiento científico, pienso que el pacto de no agresión con el pensamiento religioso sólo tiene como consecuencia un debilitamiento de aquél y, por lo tanto, la desviación del debate intelectual hacia el irracionalismo. Aplicado esto al caso de las teorías marxistas, es obvio que el asunto debe tener en alguna medida consecuencias no sólo teóricas, sino prácticas, es decir, políticas.

No serán, sin embargo, estas reflexiones ningún alegato en pro de determinadas ideas políticas. En lo fundamental nos mantendremos en un nivel de reflexión exclusivamente teórico; es más, y por hablar con precisión, en un nivel de reflexión metateórico concretado además a un aspecto de la teoría: El principio marxista de la lucha de clases. Principio cuyo conocimiento damos por supuesto en el lector, pues nuestro objeto no será exponer lo que el marxismo entiende por lucha de clases y demás tópicos relacionados con éste, sino analizar la posible naturaleza científica de este principio. Para ello es conveniente que empecemos, sin embargo, por cuestiones que se refieren al marxismo en general.

El marxismo, desde luego, no es una ciencia. En realidad ni siquiera es una ciencia esa parte de la doctrina marxista que



se conoce como materialismo histórico. A pesar no solamente de Althusser, sino de toda una tradición a la que acabamos de aludir, es preciso afirmar rotundamente que la identificación del marxismo con la ciencia no se sostiene hoy desde ninguna consideración seria de la teoría de la ciencia. Por consiguiente, es muy probable que cuando se hacen este tipo de identificaciones se esté realizando una operación ideológica (de enmascaramiento de una realidad, de mitificación de unas ideas) y no propiamente una operación teórica (de esclarecimiento). Lo que generalmente se entiende por marxismo debería caracterizarse mejor como una concepción del mundo (en la que coexisten elementos científicos, práctico-políticos, filosóficos, etc.). Pero incluso esta forma de caracterización me parece arriesgada, puesto que la expresión "*concepción del mundo*" comporta algunas connotaciones que pueden resultar problemáticas. De manera que en mi opinión resulta más prudente atenerse a los hechos y reconocer que bajo el rótulo "*marxismo*" se sitúan elementos dispares: Hay ideas filosóficas, principios de elevada generalidad que pudieran tener un valor científico, algunas teorías que pueden recibir propiamente el calificativo de científicas y empíricas, análisis críticos, valoraciones, preceptos, normas o programas de acción, etc. Ni siquiera es necesario, para lo que aquí nos interesa, detenernos a analizar si ese conglomerado teórico-práctico es completamente coherente y susceptible de sistematización.⁷ Sin embargo, hay una nota que sí nos parece decisiva. Aunque el marxismo no es una ciencia, es una doctrina (o una concepción del mundo, o un conjunto de ideas y propuestas, etc.) formulada de acuerdo con lo que podríamos llamar —rememorando a Pascal— un "*esprit de science*", que nos parece esencial para comprender el sentido unitario de sus diversos componentes.



Es conveniente que expliquemos con algún detalle lo que tal “*espíritu científico*” significa. Porque en ello nos va lo esencial de lo que queremos decir a propósito del principio de la lucha de clases y lo que quisiéramos también plantear como punto de partida para la revisión de esa tradición positivista ingenua que se encuentra generalmente incrustada en las más diversas formulaciones del marxismo. Aunque sólo sea a título de sugerencia, piénsese en las casi viejas polémicas sobre el materialismo marxista: En mi opinión es inútil la ímproba labor de definir y redefinir una y otra vez el materialismo filosófico como algo añadido a la “*ciencia*” del materialismo histórico. Inútil no solamente porque el materialismo histórico no es una ciencia, sino porque en realidad lo único que hay que entender por materialismo filosófico es justamente ese *esprit de science*, que decimos que caracteriza al marxismo. Pero, ¿qué es el “*esprit de science*”?

Pongamos un ejemplo a propósito del principio de la lucha de clases. No es difícil percibir —y muchos críticos del marxismo lo han hecho— que la idea de que la sociedad está dividida en clases, una de las cuales es la opresora y la otra la oprimida, así como la descalificación moral de la primera y la evaluación positiva de la segunda, es, en cuanto esquema de pensamiento, algo que podemos encontrar en los más diversos ejemplos de la mitología, la moral, la religión, etc. El Bien y el Mal, Dios y el Diablo, Proletariado y Burguesía, serían según esto otras tantas concreciones de un mismo esquema intelectual. Pues bien, semejante enfoque de lo que podríamos llamar la “*lógica*” del principio de la lucha de clases en el marxismo, es justamente incorrecto; es justamente un enfoque que traiciona ese “*esprit de science*” que cabe suponerle a la formulación marxista. La lucha de clases no es un principio moral, ni es un principio metafísico, es otra cosa que, si no podemos reconocer como teoría científica sin más, hay al menos



que caracterizar como componente de un conjunto de ideas con sentido y finalidad científicos.

En la actual teoría de la ciencia hay algunos conceptos que nos permiten comprender de forma bastante aproximada lo que puede ser el “*espíritu de ciencia*” presente en un determinado conglomerado teórico-práctico y evitar no obstante la versión de raíz positivista según la cual lo científico es lo mismo que lo verdadero. Me estoy refiriendo, por ejemplo, a la noción de programa de investigación científica acuñada por Lakatos⁴. Según este autor la unidad básica que la teoría de la ciencia debe tener en cuenta no son las teorías científicas, sino los programas de investigación. Un programa de investigación es justamente un conglomerado de ideas, principios, teorías, normas, etc., en el que cabe distinguir, junto a otros componentes (como el llamado cinturón protector de hipótesis, la heurística del programa, etc.), un núcleo estable de ideas y principios generales desde los cuales adquieren sentido todas las teorías incorporadas al programa y las diversas estrategias de investigación a que da lugar. Lo característico del núcleo estable es que no se enfrenta nunca directamente con los hechos, no se somete a contrastación empírica, sino que permanece invariable frente a las diversas vicisitudes sufridas por el resto de los componentes del programa. Hay, sin embargo, una forma indirecta de controlar o evaluar globalmente un programa de investigación y, por lo tanto, su núcleo estable: Puede llegar un momento en que el desarrollo del programa sea claramente regresivo (no dé lugar a descubrimientos nuevos, a avances considerables en la teoría que permitan nuevas experiencias) y entonces debe ser abandonado.

La idea de programa de investigación en el sentido de Lakatos (y de forma similar la noción de paradigma propuesta por Kuhn⁵) tiene importancia para la teoría de la ciencia, y en



especial para nuestro análisis del estatuto científico del marxismo. Porque justamente ese “*esprit de science*” que atribuimos al marxismo se puede caracterizar así: Como la presencia en el conglomerado teórico-práctico del marxismo de elementos capaces de organizarse en el núcleo estable de un programa (o una serie de programas) de investigación científica⁶. Por seguir con nuestro ejemplo —desde luego algo caricaturesco, pero pienso que suficiente por el momento— es difícil imaginar cómo se puede articular un programa de investigación a partir de ideas tales como la de que hay hombres buenos y hombres malos; en cambio, la idea de que la sociedad está polarizada en torno a dos grupos sociales caracterizados por la posesión o la privación de los medios de producción, permite inmediatamente plantear problemas y formular hipótesis referentes a los diversos aspectos de la estructura social y de su desarrollo.

Hay otro aspecto de la cuestión que estamos discutiendo que es necesario resaltar. En la concepción más extendida —positivista— de lo que es la ciencia, la calificación de científico se predica siempre o predominantemente de una teoría⁷. Y se separa, en consecuencia, de forma radical ese valor cognoscitivo de la teoría de cualquier otro posible valor práctico (moral o político, además de técnico). No entraremos aquí en la discusión a fondo de este problema (que implica la cuestión más general de la separación entre hechos y valores⁸). Pero sí señalaremos que, a diferencia de lo que puede ocurrir con las teorías, los programas de investigación incluyen aspectos prácticos (en sentido general, no necesariamente moral o político) en la medida al menos en que un programa de investigación es ante todo una tarea, una empresa a desarrollar. Desde este punto de vista se podría decir incluso que lo característico del espíritu científico —de un programa de investigación— es esa especie de implicación mutua entre una forma de

pensar y una forma de actuar. No se entiende, por ejemplo, la ciencia de Galileo si se prescinde del hecho de que sus investigaciones iban unidas a una nueva forma de actuar ante la naturaleza y de desarrollar el conocimiento de ésta, nueva forma que implicaba la valoración del experimento, de instrumentos nuevos como el telescopio, la preocupación por problemas prácticos y por la construcción de máquinas, frente a la vieja forma —que se vendría abajo junto con el programa aristotélico del que formaba parte— que giraba en torno a la lectura e interpretación de las obras de los clásicos.

Pues bien, cuando hablamos del “*esprit de science*” que preside en el conglomerado teórico-práctico del marxismo que-remos justamente apuntar, por una parte, a la presencia en la teoría marxista de un conjunto de principios de interpretación teórica de la realidad social que pueden configurar —y que se formulan de hecho con la intención de configurar— el núcleo estable de un programa de investigación; pero también, por otra parte, a la presencia en el marxismo de una orientación práctica que es preciso pensar como componente esencial del propio programa de investigación. Y desde este punto de vista es como nos parece que hay que repensar el tópico althusseriano del antihumanismo marxista. Se trata, en efecto, de que la unidad interna del marxismo quedaría rota si la dimensión práctica que se le reconoce fuera el resultado de la superposición, sobre una ciencia ya constituida, de una ideología humanista cuya configuración es independiente de la primera. El marxismo no es una “*ciencia-ya-constituida*” (entre otras razones porque en realidad es dudoso que existan cosas tales como “*ciencias-ya-constituidas*”); ni una ideología humanista. Es un programa de investigación científica que implica opciones específicas en la praxis, opciones cuya racionalidad no se funda en presupuestos ideológicos independientes (el humanismo, etcétera), sino en las exigencias internas del núcleo del programa y en las estrategias de su desarrollo.



Podría desde luego discutirse hasta qué punto es legítimo identificar las dimensiones prácticas de un programa de investigación científico-natural con las dimensiones prácticas del posible programa de investigación marxista, cuando estas últimas se refieren a una acción que en sí misma cae bajo el objeto de consideración del núcleo teórico que se propone desarrollar. No nos detendremos en este punto porque para nuestro propósito actual no es esencial la tesis de la unidad de método y de significación de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Nos movemos en torno a un punto previo en el que ni siquiera vamos a evaluar si el programa marxista tiene posibilidades de desarrollo. Lo único que nos interesa es sustituir su caracterización como “*ciencia más ideología*” por esta otra caracterización como programa de investigación científica en el que adquieren sentido al mismo tiempo las interpretaciones teóricas de la realidad y las propuestas para la intervención práctica.

No es difícil ahora, desde el marco que acabamos de definir, replantear el problema del valor científico del principio de la lucha de clases en el marxismo. Hay una concepción muy extendida (que los teóricos cristiano-marxistas suelen hacer suya) según la cual en el principio de la lucha de clases hay dos aspectos: Por una parte se trata de un principio teórico descriptivo-explicativo, por otra parte se trata de un principio práctico valorativo-normativo (o un método para la liberación de los oprimidos, como dice Girardi⁹). En la terminología que acabamos de emplear esto significa que el principio en cuestión forma parte al mismo tiempo de una teoría científica y de una ideología humanista. Ignoro si esta conceptualización de la doctrina marxista es esencial para el enfoque cristiano de la misma. De hecho resulta apropiada para encajar en ella el discurso propiamente teológico cristiano. Según este, la “*ciencia*” marxista no hace sino poner de manifiesto la realidad efectiva de la estructura social, con lo cual da pie a la ética revolucionaria de



una ideología humanista compatible en lo esencial con la fe cristiana: En la medida en que la fe del cristiano exige de éste un compromiso con el mundo, parece enteramente coherente que tal compromiso se lleve a cabo de acuerdo con la realidad científicamente percibida de ese mundo social y con la ideología humanista científicamente esclarecida por la teoría de la lucha de clases. Aceptado este planteamiento, me parece que el problema de la compatibilidad entre la lucha de clases y la caridad cristiana pasa a un segundo lugar. Una vez más Girardi ofrece una solución suficientemente satisfactoria que no vamos a comentar. Aunque, a fuer de sincero, me parece mucho más lúcida la despreocupación con la que Díez Alegría ventila la cuestión planteada por quienes piensan que la lucha de clases va en contra del amor cristiano: ¡Ellos, que se han pasado la vida demostrando la posibilidad de las guerras justas! ¹⁰. Es obvio, en fin, que la cuestión de la lucha de clases no debe plantear serios problemas a teólogos que practiquen su oficio con un mínimo de seriedad.

Pues bien —repito—, no sé si este planteamiento del principio de la lucha de clases, como un principio por un lado científico y por otro práctico-político (o ideológico), es esencial al discurso cristiano. De hecho es así como generalmente se presenta. Y además hay indicios que permiten pensar que, desde el punto de vista cristiano, debe ser así cómo hay que plantearlo. Indicios como, por ejemplo, el que para articular la fe o el amor cristianos con la teoría marxista haya que pasar a través de la ideología humanista, o que, al parecer, haya que suponer un valor científico definitivo a la teoría de la lucha de clases como elemento descriptivo-explicativo de la realidad social. (Sin embargo, también parece posible en principio reducir la intervención de la fe a un papel de motivación subjetiva del cristiano, un fenómeno de relevancia puramente psicológica). Dejamos abierta la cuestión para que otros respondan. En cual-

quier caso, intentaremos mostrar por qué el enfoque apuntado de la lucha de clases y su papel en el marxismo no nos parece adecuado.

En primer lugar, resulta demasiado simplista atribuir al principio marxista de la lucha de clases un incontrovertible valor científico (un valor, para que se nos entienda, similar al que pudiera tener la ley de caída de los graves, por ejemplo). Como también resulta demasiado sospechoso, por lo excesivamente cómodo, el reducir las objeciones de sociólogos e historiadores no marxistas a la influencia de la ideología burguesa que en ellos se supone dominante. En la teoría marxista de la lucha de clases apenas si hay un par de conceptos suficientemente claros y precisos como para construir a partir de ellos una teoría científica plenamente aceptable. El propio concepto de clase social es problemático. Y no digamos su definición en función de las relaciones de posesión o desposesión de los medios de producción por parte de los componentes de una clase. No hace falta aludir, por ejemplo, a la problemática planteada por la reproducción de un sistema clasista en sociedades en las que los medios de producción no pertenecen a los individuos. Desde un punto de vista más general aún cabe preguntarse hasta qué punto y en qué medida en determinadas formaciones sociales la posición relativa de los individuos respecto a los medios de producción son determinantes para entender la lógica interna de la estructura y la dinámica sociales. En definitiva, reducir la teoría marxiana a la constatación de un hecho y a la explicación definitiva de un conjunto de fenómenos sociales (reducción implícita en la caracterización del principio marxista como un principio de valor científico), es no solamente aceptar más de lo que un espíritu crítico y científico puede estar dispuesto a admitir respecto al valor de esta teoría, sino también (y esto es más grave) limitar el papel teórico del principio marxista a unas dimensiones que, si bien pueden re-



sultar tranquilizadoras para quien continúe añorando la seguridad de la ciencia, no dejan de ser mutiladoras del verdadero sentido científico del marxismo considerado como un todo.

Para analizar el significado, el sentido y el valor de un concepto o de un principio teórico, lo mejor que podemos hacer es investigar los contextos en los que aparece. Si hacemos esto con la idea marxiana de la división de la sociedad en clases antagónicas definidas básicamente por sus relaciones en el sistema productivo, fácilmente podremos llegar a la constatación de que nos encontramos ante una de esas ideas básicas cuyo lugar definitivo no puede encontrarse en el contexto de una hipótesis científica empíricamente contrastable, sino más bien en el núcleo estable del programa de investigación, a partir del cual podrán, en efecto, formularse hipótesis explicativas de fenómenos concretos, pero que en sí mismo es relativamente independiente del éxito o fracaso de esas hipótesis. Un índice de que tal es el estatuto del principio marxista de la lucha de clases, lo tenemos en la presencia del mismo en cualquiera de los planteamientos básicos que podamos encontrar en las teorías marxistas. Muy especialmente es significativa la implicación de la teoría de la lucha de clases con cuestiones tales como la teoría marxiana de la ideología y, por lo tanto, con la crítica tanto de la filosofía especulativa como del derecho burgués, la economía vulgar o la religión. En realidad, el conjunto total del marxismo —ese conglomerado de ideas, valores y normas— no adquiere todo su sentido teórico-práctico si no es a partir de la consideración de su función en la lucha de clases tal como en la propia doctrina queda ésta conceptualizada. Desde este punto de vista, pues, el marxismo es una especie de sistema cerrado en el que se define un modelo completo de racionalidad. Y uno de los componentes del núcleo de este sistema es, sin duda, el principio de la lucha de clases. Esto es, en mi opinión, lo fundamental.



Desde este punto de vista se puede considerar que el marxismo es efectivamente una concepción global del mundo, una ideología con un componente práctico-político básico. En esa línea llegaríamos a la conclusión de que la teoría de la lucha de clases es esencialmente un principio práctico, moral, o político, no científico. Rechazado así el polo cientificista de las interpretaciones del marxismo a las que hemos aludido, no nos quedaría otra salida que la reducción de todo el sistema al otro polo (humanista) de la interpretación. Conviene, sin embargo, que ahondemos un poco más en la cuestión.

Generalmente, se suele discutir el carácter científico de un concepto o una proposición atendiendo sobre todo a su posible valor cognoscitivo y evaluando éste de acuerdo con determinados criterios metodológicos o epistemológicos cuya justificación es el objeto de la reflexión metacientífica. Sin embargo, si centramos esta reflexión metacientífica sobre los “*programas*” de Lakatos en vez de sobre los conceptos o las teorías, cabe imaginar una forma de sopesar la naturaleza científica de un concepto o teoría, que forma parte de un programa, atendiendo a otra dimensión de tipo práctico o praxiológico: Atendiendo al tipo de acción que se supone necesaria para el desarrollo del programa. Aludimos antes al cálculo y la experimentación galileanos como modelo de actuación coherente con el carácter científico de su programa de investigación, frente a la labor de lectura y comentario de la “*autoridad*” como praxis característica de sus adversarios aristotélicos. No es descabellado suponer que el carácter científico del “*galileísmo*” (si se nos permite esta forma de hablar) sólo queda definido si tenemos en cuenta como componentes esenciales del “*sistema*” no sólo sus principios teóricos, sino también sus implicaciones praxiológicas, su nueva forma de actuar exigida por el desarrollo del propio programa de investigación. Volvamos entonces a la lucha de clases. Es evidente que existe

aquí una dimensión práctica, se trata de un principio orientado a la acción. Pero no --y esta sería nuestra tesis central-- como consecuencia de una ideología humanista superpuesta a los elementos teóricos del programa marxista, sino como exigencia práctica del desarrollo del propio programa.

Una vez más, en este punto, puede parecer que estamos rizando el rizo. Pues a primera vista no resulta nada clara la relevancia posible de estas distinciones. Al fin y al cabo, pensará más de uno, tanto da situar la dimensión práctica del principio de la lucha de clases en un contexto ideológico humanista que en el contexto de las exigencias de desarrollo interno de un programa científico. Pues bien, no sé si esto en efecto puede tener repercusiones importantes --teóricas y prácticas--, pero por el momento me parece que aceptar esta caracterización obligaría a muchos teóricos marxistas a replantearse algunos temas, como por ejemplo el de marxismo y cristianismo. Si el principio de la lucha de clases no es un principio descriptivo-explicativo de una realidad social, sino un componente del “núcleo” estable del programa marxista a partir del cual se pueden en efecto formular hipótesis científicas, pero que en sí mismo presenta un carácter más global, hasta el extremo de constituir el punto de vista desde el que hay que evaluar el sentido todo del marxismo; y si además la propuesta de acción o de compromiso con la lucha de clases en la práctica no es algo añadido a la teoría, sino una exigencia interna del desarrollo del programa marxista considerado como un todo, entonces me parece que el lugar en el que se inserta la conciencia religiosa de los cristianos es sencillamente un lugar inexistente en el marxismo. Este es, creo, el significado último del materialismo (el carácter científico) de la doctrina marxista. Y esto es lo que nos permite decir que, en relación con la lucha de clases (tanto a nivel de principio teórico como por sus exigencias prácticas) tal como se plantea en el marxismo, *la fe o la caridad cristianas son superfluas.*



Explicuemos brevemente lo que acabamos de decir. Los cristianos marxistas suelen considerar que sus convicciones religiosas son, en primer lugar, compatibles con la base teórica y la ideología humanista del marxismo; y, en segundo lugar, incluso complementarias para ciertos aspectos del marxismo. Ambas opiniones (compatibilidad y complementariedad) pueden entenderse en un sentido psicológico o lógico-epistemológico. En sentido psicológico, qué duda cabe de que es así, puesto que la existencia de cristianos marxistas es un hecho que desde el principio hemos tenido en cuenta a lo largo de estas reflexiones. En cuanto a la compatibilidad lógica y epistemológica entre el marxismo y la religión, pienso, desde luego, que sólo se puede conseguir expurgando a la teoría marxista de un elemento tradicionalmente importante como es la teoría de la ideología y la crítica consecuente de la conciencia religiosa. Dejaremos, sin embargo, abierta esta cuestión, para cuya discusión hay que seguir profundizando, me parece, no tanto en los presupuestos de la teoría marxiana cuanto en el análisis de los caracteres que hoy se consideran específicos y definitorios de la conciencia religiosa¹¹. El tema, en cambio, de la complementariedad entre marxismo y conciencia cristiana es el que cae de lleno en el centro de nuestra reflexión. Entiendo que esa supuesta complementariedad —a un nivel lógico, no psicológico— se debe interpretar como un enriquecimiento, algo parecido a lo que ocurre cuando a los supuestos iniciales de una teoría científica le añadimos nuevos supuestos independientes y con ello obtenemos una ampliación del campo de aplicación o de validez de la teoría inicial. Ahora bien, cuando a la base de una teoría se le añaden nuevos supuestos, pueden en realidad suceder tres cosas: Que los nuevos supuestos sean compatibles con la teoría inicial y aporten consecuencias nuevas que no era posible extraer de la primitiva base teórica, en este caso hablamos de un enriquecimiento de la teoría; que los nuevos supuestos entren en



contradicción con la base inicial, en cuyo caso arruinamos la teoría; y, finalmente, que los supuestos añadidos sean en realidad consecuencias de la base inicial de la teoría, en cuyo caso se dice que son proposiciones no independientes de la teoría y, por lo tanto, su suposición resulta superflua. Pues bien, por lo que se refiere a la teoría marxista de la lucha de clases (en toda su dimensión como núcleo de un “*programa*” de carácter científico que implica no solamente un esquema interpretativo de la realidad, sino también un modelo de actuación) y sus relaciones lógicas con posibles elementos teóricos o prácticos de la conciencia religiosa cristiana sucede, en mi opinión, que o bien estos elementos cristianos son incompatibles con la concepción marxista o bien son superfluos. La razón para rechazar la tercera posibilidad, que sean compatibles y enriquecedores, se basa en el análisis que hemos hecho del estatuto “*científico*” del principio marxista de la lucha de clases. Este análisis permite concluir que, como cualquier otro programa de investigación, el marxismo puede ser enriquecido, complementado, desarrollado en múltiples direcciones, pero siempre y cuando estos enriquecimientos se realicen en su mismo nivel, es decir, respondan al mismo tipo de “*esprit de science*” que decíamos caracterizaba al núcleo marxista. Una teoría sociológica del fenómeno religioso puede ser incorporada al marxismo, pero no una teoría teológica o una teoría ética irracionalista. Un programa político de lucha por el socialismo en tales o cuales circunstancias puede ser incorporado, en principio, al marxismo, pero no un programa de evangelización.

Para terminar, volvamos de nuevo, brevemente, sobre las consecuencias posibles de una u otra concepción del marxismo y del estatuto científico del principio de la lucha de clases, en relación con la conciencia religiosa de los cristianos. Si todo el problema se reduce al aspecto que aquí hemos resaltado, al



carácter superfluo de esta conciencia religiosa, entonces es evidente que las consecuencias de la integración marxismo-cristianismo no tienen por qué ser tan graves como lo serían en el caso de que se tratara en realidad de formas de pensamiento incompatibles (cuestión ésta que hemos dejado abierta). A pesar de todo, y aun sin ser tan graves, me parece que no carecen de importancia. Yo creo que el marxismo es algo vivo o al menos que se debe luchar porque continúe vivo. Esto significa que su programa teórico-práctico debe desarrollarse continuamente. Pero el desarrollo de un programa es una tarea delicada, en la cual la claridad conceptual respecto a su estructura lógica, al valor relativo de sus diversas partes componentes, etc., juega un papel importante: Evita dar rodeos inútiles y correr riesgos innecesarios de deformación o desnaturalización del programa. Si, como he defendido, los elementos que la conciencia religiosa de los cristianos puede aportar al marxismo son, en el mejor de los casos, elementos superfluos, el no reconocerlo podría dar lugar a formas de desarrollo de la teoría y la práctica marxistas con elevados riesgos de que se desvirtúe el núcleo esencial del marxismo. En el plano abstracto de la teoría pura todavía queda mucho terreno que recorrer para ver con claridad las consecuencias de todo esto. En el plano de la práctica política más o menos inmediata ya se han oído voces autorizadas sobre la materia¹². Sinceramente, pienso que a la larga también en el plano práctico pueden ser graves las consecuencias de esta falta de claridad conceptual, aunque a corto y medio plazo quizás no quede más remedio que rendir tributo a la oportunidad política. Un tributo que, de todas las maneras, no debería implicar a la reflexión intelectual.



NOTAS

1. J. AGUIRRE, Historia del diálogo y algunos pronósticos, en J. AGUIRRE (y otros), *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid 1969, p. 13-34.
2. M.A. QUINTANILLA, La religión y la nueva filosofía de la ciencia, Introducción al libro de N.R. HANSON (y otros), *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976.
3. Para una caracterización de la especificidad del marxismo, que sigue la línea propuesta por Manuel Sacristán —y en la que en gran parte se inspiran nuestras reflexiones—, véase el artículo “*Marxismo*” de Jacobo Muñoz en *Diccionario de filosofía contemporánea*, dir. por M.A. Quintanilla, Salamanca 1976, p. 283-302.
4. I. LAKATOS, *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid 1974.
5. Th. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1971. Véase también I. LAKATOS y A. MUSGRAVE (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona 1975.
6. Cfr. M.A. QUINTANILLA, *Ideología y ciencia*, Valencia 1976, en especial el capítulo 3.
7. Para una discusión de esta concepción positivista de la ciencia, puede verse el artículo “*El mito de la ciencia*” en *Diccionario de filosofía contemporánea*, o.c., p. 65-81.
8. En la obra de J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid 1977, se encuentran las discusiones más lúcidas que conozco a propósito de este fundamental problema de la filosofía actual.



9. Cfr. J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca 1971. También J.N. GARCIA NIETO, *Fe cristiana y lucha de clases*, en A. FIERRO y R. MATE (eds.), *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Estella 1975.
10. J.M. DIEZ ALEGRIA, *Fe cristiana y praxis marxista*, en A. FIERRO y R. MATE (eds.), *Cristianos por el socialismo*, o.c., p. 71-82.
11. En la recensión que hice del libro de Marx y Engels, preparado por R. Mate y H. Assmann, *Sobre la religión*, Salamanca 1974 (recensión publicada en *Sistema* 12, 1976, p. 138-141), expuse mi opinión a propósito de la validez y las implicaciones de la crítica marxiana de la religión.
12. Me refiero, por ejemplo, a los documentos publicados en la revista *Materiales*, números 1 y 3, debidos a Sacristán y Comín.





SOCIALISMO Y MORAL

Por Virgilio Zapatero Gómez

Las ideas de justicia, bondad, moralidad y sus contrarias, han sido históricamente armas arrojadas utilizadas en la defensa de trincheras de los más variados colores. Blandiendo estas armas, la burguesía ha condenado el socialismo por entender que ni es bueno, ni es moral, ni es justo. Por los mismos motivos, y con las mismas armas, la clase trabajadora ha condenado el sistema capitalista como injusto, inmoral, etc. Con la justicia en la boca no se ha tenido históricamente demasiado rubor en ametrallar inocentes, masacrar pueblos, pisotear la humanidad. Y es que estas ideas son auténticos bomerangs para quien las esgrime.

No voy a hablar de la moral, como arma empleada por tirios y troyanos en la defensa de sus posiciones políticas y económicas. Trataré de ceñirme al máximo al tema planteado dando mi visión sobre las relaciones existentes entre marxismo y moral.



En este punto se han hecho las afirmaciones más contradictorias: a) Que el marxismo es amoral; b) que el marxismo es inmoral; y c) que el marxismo es moral. Esto es: Para algunos, el marxismo carece de moral, no tiene ningún tipo de relación con la moral o con una determinada moral; para otros, el marxismo es inmoral, esto es, atenta contra la moralidad; para otros, por último, el marxismo está íntimamente relacionado con una determinada moral; es un sistema de valores morales; se basa en una toma de posición moral; es ininteligible e inexplicable si no se parte de su moralidad.

Y hay que decir que estas afirmaciones no provienen, cada una de ellas, de una determinada clase en exclusividad. Por ejemplo, la amoralidad del marxismo ha sido defendida por la burguesía y por representantes máximos del socialismo. Cierta burguesía ha dicho que el marxismo carecía de moral (y creían decir algo *contra* él, descalificarle, con tal afirmación). Ciertos líderes socialistas afirmaban también que el marxismo nada tenía que ver con la moral (y creían decir algo *a su favor*, salvarle, con tal afirmación). Los unos por unos motivos, y los otros por otros, coincidían en la respuesta.

Por ejemplo, para la burguesía la afirmación de la amoralidad del marxismo sugería la inmoralidad del marxismo. Esto es; la ética de nuevo era utilizada como arma arrojadiza en la lucha política. Viendo en el marxismo únicamente un movimiento político a combatir, se utilizaba veladamente (los más inteligentes, pues los más burdos seguirán afirmando la inmoralidad del marxismo) la tesis de la amoralidad para combatirlo.

Por otro lado, ciertos ideólogos de la clase trabajadora defenderán también la amoralidad del marxismo. ¿Por qué? Porque tratando de conseguir para esta teoría un puesto al sol

en la clasificación de las ciencias, tratando de hacer frente a los ataques dirigidos contra el marxismo por su carácter acientífico, se vieron obligados a reducir el marxismo a ciencia pura, aséptica y, por ello, totalmente desvinculada de la moral, que en esencia era conjunto de valoraciones.

Por distintos motivos —atacarle los unos y defenderle los otros—, todo el mundo coincidía en separar marxismo y ética, socialismo y moral. Será a finales del siglo XIX, con el surgimiento y expansión del socialismo neokantiano, por una parte, de la conexión de éste con el revisionismo bernsteniano, de influjo del austromarxismo y de la aparición de la izquierda marxista hegeliana a lo Lukacs, Korsch, Gramsci, etc., cuando el tema se vuelva a replantear en nueva perspectiva.

El marxismo, a principios del siglo XX, ha ido ganando su status de ciencia social, con lo que la defensa de su carácter científico pasa a segundo lugar. Por otra parte, los propios marxistas se dan cuenta de las consecuencias aberrantes que, desde el plano político, implica una reducción cientifista del marxismo: El marxismo reducido a ciencia es incapaz de inspirar una determinada política (del ser no se puede deducir el deber ser) y conduce al *absentismo*; esto es, a no hacer nada, no actuar políticamente, por cuanto la ciencia, el marxismo, nos dice que, independientemente de nuestro querer y hacer, el socialismo se implantará. El marxismo, reducido a ciencia —dirá Bernstein—, es una especie de calvinismo sin Dios. El hombre, el hombre que quiere y piensa en socialista, no tiene otra cosa que hacer sino esperar a que las leyes histórico-científicas del marxismo se cumplan en su momento. Con ello, el hombre no es nada en la historia. Un juguete de las leyes históricas. La subjetividad se ha perdido. Con ella se ha perdido el hombre. Y con la pérdida del hombre, de su función en la historia, se ha perdido la propia sociedad socialista.



La vuelta al carácter revolucionario del marxismo, con el consiguiente abandono del cientifismo primitivo, la vuelta a la praxis socialista para acelerar el advenimiento de la sociedad socialista... es la vuelta al hombre, la vuelta a confiar en la subjetividad humana y en su misión histórica. Es la vuelta a la moral socialista. Cuando el hombre percibe que el socialismo no es un estado social *asegurado* por la ciencia, cuando el hombre percibe que las leyes históricas no existen al margen del hombre, cuando el hombre se da cuenta de que el socialismo no llegará nunca por sí solo, sin su acción y voluntad... vuelve a dar importancia decisiva a sus propias acciones. Sabe que si él no actúa, no habrá sociedad socialista, por mucho que digan las leyes históricas, por muy científico que sea el marxismo. Y para actuar, precisa de unos móviles, de unos ideales, de una moral. Se produce así el reencuentro primitivo, la primitiva comunión entre moral y ciencia, entre ética y marxismo.

Al moralizar así el marxismo no tengo ningún miedo de que se rasgue el velo del templo científico en el que tantos han entronizado a Marx. Tras las exageraciones científicas de discípulos y epígonos, hay que volver a insistir en el aspecto humanista de Marx y del socialismo. Poco tiene que ver Marx, el Marx de hoy, con el científico de bata blanca que, asépticamente, trata de construir una ciencia. En Marx son anteriores, cronológicamente, sus ideales, sus valores, a sus planteamientos científicos. De la ciencia no se sacan valores, política concreta; *pero se puede hacer ciencia partiendo de tales valores. Marx, cronológicamente, toma primero una opción moral –la liberación del hombre– y luego, sin rupturas, demuestra científicamente que esta opción es ya objetivamente, científicamente, posible y la única que significa una auténtica superación y avance sobre la situación dada.* Sintéticamente, la posición del marxista de hoy es la siguiente: Queremos una sociedad socia-



lista porque es una sociedad mejor que la presente (juicio de valor, moral). Y esto es ya posible, dado el estado de las fuerzas productivas, relaciones de producción, etc. (ciencia).

Creo que ha llegado el momento de resumir mi posición.

1. El marxismo es, ciertamente, una teoría que pretende ser científica. Me atrevería a decir que es una ciencia, en el sentido de discurso coherente y riguroso, que describe la realidad social.

2. Pero el marxismo es también una política, un modo de entender e impulsar la acción del hombre. La política de la clase trabajadora.

Y para encuadrar la moral en el complejo marxista, hay que distinguir entre las relaciones de la moral: a) Con el marxismo como ciencia, por una parte, y b) con el marxismo como política, por otra parte. Puesto que las relaciones son diferentes.

1. *El marxismo, como ciencia, nada tiene que ver con la moral.*

Porque el mundo del ser y el mundo del deber ser están separados en principio. Ni de los juicios de hecho (ciencia) se pueden inferir juicios de valor (moral), ni de los juicios de valor (moral) se pueden inferir juicios de hecho (ciencia). De la descripción del ser de la realidad no se infiere *cómo debe ser* esta realidad. De la postulación de un deber ser para la realidad no se deduce, salvo que queramos confundir nuestros deseos con la realidad, que esa realidad *sea así* y no de otra manera.



Aplicado esto al tema de la lucha de clases —si se me concede que la afirmación de Marx, según la cual: “Toda la historia de la Humanidad es hasta ahora la historia de la lucha de clases”, es un juicio de hecho; y si se me concede además que este juicio de hecho es verdad (ciencia)—, podríamos decir que la tesis de la lucha de clases es la constatación de un hecho que, nos guste o no, deba ser así o no, se nos impone como verdad histórica. Y en este punto la ética nada tiene que decir. Como nada tendría la ética que decir en torno a la afirmación de que: “Cuando la fruta madura, cae al suelo”.

2. *El marxismo, como praxis política, se basa en una moral.*

Porque no hay acción consciente, voluntariamente determinada, sin una previa toma de posición moral. Políticamente nos movemos en una dirección, porque la consideramos *mejor*, más acorde con la humanidad, más justa, más bella, etc. Sin valores, no hay querer. Y sin querer, no hay praxis política.

El hombre se acerca al socialismo no desde el plano científico, sino desde el plano moral. La ciencia la utiliza posteriormente para racionalizar ese querer, esos valores. La ciencia le dice que eso que quiere, que eso que considera justo, es posible científicamente conseguirlo si actúa de una determinada manera. Que su querer no es un querer irracional, que sus ideales no son ideales utópicos. Que la posibilidad puede convertirse en realidad.

De ahí mi afirmación sintética de estas líneas: *No hay socialistas sin ideales morales, por lo que sin moral no hay socialismo.*



CIENCIA Y FE CRISTIANA EN LA LUCHA DE CLASES

Por Ricardo Alberdi

El trabajo del profesor Quintanilla constituye una inteligente y original aportación a la problemática tradicional. Una aportación que invalida los planteamientos anteriores y obliga a un nuevo esfuerzo de reflexión.

Nuestro comentario no puede ignorar la existencia de otras interpretaciones marxistas más tradicionales. Juzgamos, sin embargo, que debemos limitarlo a sus tesis, justamente en razón de su originalidad que plantea problemas nuevos.

Sus conclusiones son una cortés invitación a la rendición sin condiciones. Los cristianos que se aventuran en la lucha marxista de clases se encuentran irremediabilmente condenados al dualismo que pretendían superar, porque “la fe o la caridad cristianas son superfluas”.



Aquí podría terminar el comentario. Los cristianos, si quieren actuar racionalmente, deben insertarse en la lucha marxista de clases; pero para ello deben reducir su fe a una motivación psicológica y al ámbito de la vida privada, abandonando cualquier veleidad de considerarla como una instancia crítica que les ha de acompañar a lo largo de su compromiso.

Si alguna reflexión crítica cabe hacer, es indispensable rehacer el discurso de nuestro autor hasta encontrar su fundamentación. Ello nos obliga a una apresurada síntesis de su intento de formación de una teoría materialista de la ciencia. Confiamos haber sido suficientemente fieles a su pensamiento como para mantener la validez de la reflexión crítica.

Es de agradecer al profesor su nitidez y contundencia. Como él mismo asegura, es la única manera de eludir los escollos del oportunismo político y de la pereza mental.

I

LUCHA DE CLASES Y OPCION POR LA CIENCIA

La historicidad de todas las formas de pensamiento humano es la base y el hilo conductor de su reflexión. Esta tesis tradicional del marxismo es llevada hasta las últimas consecuencias, en un intento de superar cualquier residuo de positivismo en las interpretaciones marxistas y en el mismo pensamiento de los fundadores.

La crítica del concepto idealista de ciencia es el presupuesto necesario. Recientes formulaciones de teóricos no marxistas de la ciencia le proporcionan una buena apoyatura



para relativizar el concepto de ciencia y el de la propia racionalidad. Los programas de investigación de Lákatos pueden ser utilizados ventajosamente en la construcción de la teoría materialista.

Relativización de la ciencia y de la racionalidad.

Todo comienza con la crisis de la ciencia en los últimos años; a la orgullosa seguridad de la concepción positivista, le ha sucedido una dolorosa incertidumbre. Se duda de la objetividad del conocimiento científico, del conocimiento desinteresado y de la capacidad de la ciencia para alumbrar un mundo humano.

Quintanilla somete a una crítica radical lo que denomina concepción idealista de la ciencia, predominante en la actualidad, que él extiende desde los primeros tiempos del positivismo hasta el racionalismo crítico de Popper y sus seguidores, pasando por la Escuela de Viena y las diversas tendencias de la filosofía analítica.

La concepción idealista de la ciencia ha creado el “mito de la objetividad”, como si la imagen del mundo que nos proporciona la ciencia actual, a pesar de su provisionalidad, fuese la única imagen objetiva del mundo. Quintanilla acepta una cierta objetividad, pero la relativiza; es válida solamente en un cierto contexto socio-cultural; cabe perfectamente otra imagen objetiva del mundo desde distintos parámetros.

Los criterios de verificación de los positivistas y el de falsación de Popper no constituyen criterios válidos de objetividad. Los datos no se nos ofrecen en su desnuda inmediatez, son siempre interpretados a través de una determinada con-



cepción. La falsación nos remite, en definitiva, al consensus de una comunidad científica y se convierte en puro criterio “moral”, a pesar de su pretensión de validez lógica.

Otros dos “mitos” se hallan en la base del de la objetividad. El de la neutralidad filosófica asegura que, en última instancia, la influencia de la metafísica y de los sistemas de valores en el conocimiento científico es puramente “externa”; no afecta a su validez ni de ella debe preocuparse el científico. El de la autonomía del conocimiento científico, nos muestra a éste por encima de cualquier condicionamiento material o social.

La crítica de nuestro autor se esfuerza por demostrar la dependencia interna y estructural de la ciencia respecto de una ontología determinada; la falsedad de la neutralidad axiológica y la creación de valores por la misma ciencia; la estrecha dependencia de la ciencia respecto de los intereses sociales de determinados grupos, estrechamente vinculados por su parte al proceso de producción material.

La tajante división entre ciencia e ideología; entre pensamiento teórico y pensamiento práctico y totalizador; entre teoría y práctica, no es más que una afirmación dogmática de la concepción idealista, que contribuye a enmascarar el juego de intereses y a la reproducción indefinida del sistema. El pensamiento científico, como cualquier otra forma de pensamiento, es susceptible de deformación y puede cumplir una función ideológica.

En perfecta coherencia con los principios defendidos, Quintanilla extiende la crítica relativizadora a la propia racionalidad o, por mejor decir, a la pretensión de una racionalidad

absoluta que se identificaría con una de las formas de entenderla. “Ni tan siquiera (hay) razón o sinrazón absolutas y definitivas. La razón es histórica”.

Interpretación clasista de la historicidad.

Muchísimos pensadores no marxistas aceptarían la anterior formulación. Quintanilla especifica suficientemente su sentido marxista con la introducción de la lucha de clases.

No sólo existe una relativización “diacrónica”, debida a los cambios experimentados por la humanidad a lo largo de la historia; también hay que tener en cuenta la relativización “sincrónica”, porque “en cada momento de esa historia la razón de unos es sinrazón para otros... lo que es científico para unos no lo es para otros”.

La existencia de criterios distintos y antagónicos sobre la racionalidad y la ciencia es producto de la división de los hombres en clases sociales. Cada una de ellas, en virtud de los factores que especifica la teoría marxista de las clases sociales, posee su propia concepción de la racionalidad, de la ciencia y de la objetividad del conocimiento científico. Racionalidad, ciencia y objetividad son siempre parciales en una sociedad clasista.

El desconocimiento de los mecanismos de la sociedad clasista y la división de intereses da lugar precisamente a la deformación ideológica. Esta tiene como causa necesaria la división del trabajo y como suficiente la existencia de clases.

Sus componentes o aspectos principales son: 1) el idealismo o desconocimiento de la dependencia social del pensa-



miento humano; 2) el dogmatismo o pretensión de validez universal (espacio-temporal) del conocimiento.

Semejante relativización radical significa la muerte, en principio, de todos los absolutismos. No hay más remedio que resignarse a una racionalidad parcial; la objetividad debe reducir sus pretensiones y limitar su validez a nuestras sociedades industriales.

¿No desembocamos así en un relativismo total? Quintanilla es muy sensible a esta amenaza que acabaría arruinando el valor de la razón; pero cree hallarse en condiciones de superarlo gracias al “partidismo” marxista que, si entraña riesgos de nueva absolutización, permite una opción racional entre las diversas tendencias.

La opción de clase, opción en favor de la ciencia.

En el relativismo han caído numerosos y brillantes autores muy estimados por nuestro autor, en la medida en que han puesto de relieve la historicidad. Kuhn no puede decidir sobre el valor científico de los distintos “paradigmas”; Feyerabend se sumerge en una verdadera orgía epistemológica; y Foucault cae en el escepticismo respecto a la posibilidad de una evaluación racional.

Sin embargo, en opinión de nuestro autor, se pueden captar las condiciones que permitirían hablar de una racionalidad y objetividad absolutas.

“... imaginemos una sociedad democrática e igualitaria con participación de todos sus componentes en las decisiones que afectan a la colectividad y en la definición continua de los

valores y normas que van a guiarles, etc. Se aceptará que si tuviéramos tal entidad, ella nos daría el único criterio válido para definir la racionalidad”.

No parece grande la confianza del autor en las posibilidades reales de tal sociedad y, sin embargo, es necesario y urgente encontrar el remedio al relativismo. ¿Existe una posibilidad de evaluación de las racionalidades, forzosamente parciales, en el seno de una sociedad clasista?

“En una sociedad industrial, según la concepción marxista, la clase obrera constituiría precisamente la detentadora de ese mínimo universalmente compartido, en la medida en que lo que ella es o tiene constituye la base y el mínimo de todo lo que en la sociedad es y de todo lo que en la sociedad hay”.

Nos encontramos en plena teoría marxista y hemos llegado al punto central de la lucha de clases. El marxismo, como toda filosofía, entraña una opción de clase; la que hace por la clase obrera no es una opción moral en favor de los oprimidos; es una opción por la ciencia, por una mayor racionalidad.

Participar en la lucha de clases, en la opción marxista por la clase obrera, es contribuir a que el desarrollo científico se libere de la deformación ideológica y, por consiguiente, responda a “los intereses universales de la humanidad”.

Lo específico del marxismo es la transformación del mundo mediante una opción por la ciencia; porque el verdadero desarrollo de la ciencia implica la total transformación del mundo, material, de los valores, etc.; posibilita una vida más integrada y feliz.

El marxismo no es una ciencia, nos dice Quintanilla; tampoco un programa político con base científica. Es un programa político que permite el desarrollo de la ciencia al ser democrático. El progreso verdadero de la ciencia, decidido con la participación de todos por exigencias de la misma ciencia, entraña la transformación del mundo y la liberación de la humanidad.

El camino: la teoría materialista de la ciencia.

Es preciso sustituir la concepción idealista de la ciencia, que favorece la deformación ideológica y el desarrollo de la ciencia en beneficio de grupos particulares (clase dominante), por una teoría materialista que evite tales inconvenientes.

Se trata de un giro copernicano en el concepto de ciencia. La concepción idealista la consideraba como un conjunto de enunciados lógicamente vinculados y autónomos respecto de la realidad material y la estructura social. La teoría materialista puede obviar estos gravísimos inconvenientes.

Quintanilla encuentra elementos valiosos para construir una teoría materialista de la ciencia en la teoría del “cierre categorial” de su maestro Gustavo Bueno y en los “programas de investigación” de Imre Lakatos. Gracias a ellos se pueden resolver los dos problemas fundamentales de teoría de la ciencia: 1) el de “demarcación” o fijación del campo propio de la ciencia; 2) el “epistemológico” o de validez del conocimiento científico.

Esquematizamos unos cuantos rasgos pertinentes a nuestro propósito.



1. *Carácter materialista de la ciencia.*

El “cierre categorial” ofrece la ventaja de que su insistencia en los “términos” y “operaciones” permite vincular estrechamente el conocimiento a las condiciones materiales de su producción. Porque hacer ciencia no es simplemente reflejar el mundo ya dado, como la producción artística no se limita a desvelar una belleza ya existente.

En los dos casos nos encontramos ante auténticas construcciones humanas. El científico construye teorías, pero en íntima dependencia respecto del mundo que progresivamente va realizando. Las teorías científicas permiten entender el mundo que los mismos hombres construyen.

El conocimiento científico versa sobre realidades materiales; un “querubín” (léase Dios) no entraría en un sistema científico; de la misma manera que la “invocación” no podría considerarse como una operación científica, que siempre exige una base e instrumentos materiales.

De ahí deducirá Quintanilla la necesidad de una antología materialista como soporte de la ciencia, cuyo funcionamiento sin su base sería imposible y cuyos productos “carecerían de toda significación cognoscitiva”.

2. *El marxismo, como programa de investigación.*

El acierto de Lákatos consiste en haber desplazado la evaluación desde las teorías a los programas de investigación. En efecto, en estos últimos se localiza la posibilidad de deformación ideológica; puesto que, una vez admitidos los presupuestos,



la evaluación de las teorías está prácticamente hecha. Subrayamos algunos aspectos que nos interesan.

a) El marxismo, en cuanto conglomerado teórico-práctico, es sumamente apto para convertirse en programa de investigación. Su concepción materialista, su teoría de las clases sociales, le permiten detectar la deformación ideológica que acecha al pensamiento científico.

b) Componente esencial del marxismo es la lucha de clases, que se encuentra implicada en todas las tesis principales. El principio de la lucha de clases pertenece al “núcleo estable” del programa; la práctica de la lucha de clases es elemento esencial del programa, en cuanto que un programa siempre entraña una determinada práctica. No es un añadido superpuesto a lo propiamente científico.

c) Desde este punto de vista, el marxismo “es una especie de sistema cerrado en el que se define un modelo completo de racionalidad”. Aunque admita la incorporación de nuevos términos y operaciones, deben ser estrechamente compatibles con el sistema.

d) La evaluación del programa de investigación se realiza según criterios de progresividad o estancamiento. Un programa sólo debe ser abandonado cuando manifiesta su incapacidad para nuevos descubrimientos o para explicar la realidad actual.

II

NUEVOS PROBLEMAS E INTERROGANTES

El cristianismo, por su propia naturaleza, carece de una teoría particular de la ciencia. De ahí a afirmar que es compatible con todas no va más que un paso... que algunos franquean con excesiva precipitación. Sobre todo, cuando esa teoría de la ciencia encierra ciertos presupuestos filosóficos claramente confesados.

Digamos de entrada que la crítica de la concepción idealista nos parece acertada en líneas generales, en la medida en que ésta ignora la radical historicidad de todo lo humano. La ciencia no se libra de los condicionamientos de toda clase que afectan al quehacer humano; pero el reconocimiento de la tesis del autor no implica la aprobación de todas sus conclusiones.

He aquí algunos problemas, zonas oscuras e interrogantes que conviene poner de manifiesto.

El postulado materialista.

Quintanilla es terminante en este punto. El funcionamiento correcto de la ciencia y la salvaguardia de su significación cognoscitiva exigen el sustrato de una ontología materialista con todas sus consecuencias.

El significado de la expresión no parece dudoso en el autor; pero sinceramente no encontramos pruebas para su afirmación. Las exigencias que plantea el conocimiento cientí-



fico se salvan con un “materialismo metodológico”, como el practicado tradicionalmente por la mayoría de los científicos.

Si el materialismo filosófico no fuese otra cosa que ese “esprit de science”, todas las discusiones al respecto serían efectivamente vanas. Pero nos parece que el autor identifica indebidamente el materialismo filosófico y el metodológico. El cristiano nada tiene que oponer a este último; la ciencia es libre para fijar su campo, con tal de evitar toda pretensión excluyente y el reduccionismo de todo conocimiento al científico, con tal de no identificar científicidad y racionalidad.

Se puede acusar a los científicos, como lo ha hecho Althusser, de adscripción espontánea e inconsciente a una filosofía idealista que se hallaría en contraposición con su práctica científica. Nuevo postulado cuya clarificación jamás ha intentado seriamente el marxista francés.

Es notable que, mientras tanto y sobre este error fundamental, los científicos continúen sus descubrimientos. Tan notable como la escasa importancia que la mayoría de los científicos marxistas atribuyen en su quehacer a las tesis filosóficas del marxismo.

El postulado ideológico.

Compartimos la preocupación de nuestro autor por denunciar la deformación ideológica de la ciencia y creemos con él que una de sus fuentes es la existencia de la sociedad clasista. Sin embargo, sus conclusiones, por excluyentes, nos parecen excesivas y no exentas de un vicio radical en la argumentación.



Marx ha puesto agudamente de manifiesto una de las fuentes de deformación ideológica; pero la operación ideológica de enmascaramiento de la realidad y de mitificación de las ideas tiene también otros orígenes.

El propio marxismo, en cuanto cosmovisión, puede desempeñar una función ideológica que muchos marxistas actualmente le reconocen. El caso Lyssenko y otros lo probarían hasta la saciedad; el enmascaramiento de la realidad de los países del Este ha sido confesado por hombres de tendencias tan diversas como Garaudy, Althusser o Carrillo.

La opción de clase como condición indispensable para un conocimiento objetivo de la realidad social pertenece a la mejor tradición marxista. A pesar de los notables correctivos que el autor ha introducido en la tesis tradicional, nos parece que no escapa al círculo vicioso que tan acertadamente denunciara en Adam Schaff y que expresaba de la siguiente forma:

“El marxismo-leninismo es una ideología científica porque es la ideología del proletariado y porque afirma que la ideología del proletariado es una ideología científica”.

¿Sería abusivo concretar la posición de nuestro autor respecto de la opción de clase en una formulación parecida?

“El marxismo es más racional porque opta por la clase obrera y porque afirma que optar por la clase obrera es más racional”.

¿Qué significa optar por la clase obrera cuando el mismo autor reconoce que “el propio concepto de clase social es problemático”? ¿Cómo conciliar una opción racional con la prolife-



ración de interpretaciones marxistas contrapuestas sobre el concepto de clase y su distinta aplicación a la realidad?

Si la opción de clase debe traducirse en algo concreto, es necesario optar de nuevo entre la concepción tradicional y la de Poulantzas; entre la práctica de los maoístas y la del eurocomunismo. ¿Qué criterio nos permite una opción racional entre estas tendencias cuyas diferencias no se pueden reducir a cuestiones de matiz?

El prejuicio cientista.

La desmitificación del concepto idealista de ciencia le lleva curiosamente a Quintanilla a una reafirmación del cientismo; en virtud del cual desea recuperar para la ciencia “lo que llamaremos el control de los criterios de racionalidad y objetividad, sin concesiones a los expedientes ideológicos de la teología”.

Es verdad que admite la posibilidad de un tipo de conocimiento distinto del científico; pero es solamente para sujetarlo a sus cánones, entre los cuales se halla la limitación a la materialidad y el presupuesto de una ontología materialista.

De alguna manera queda superada la reducción positivista, pero mucho nos tememos su vuelta bajo el disfraz del programa de investigación. Con la circunstancia agravante de que los principios del “núcleo estable” gozan de una suerte de inmunidad, al ser sustraídos a la piedra de toque de la contrastación empírica.

Por otra parte, la práctica de la lucha de clases pertenece esencialmente al programa y goza de su mismo estatuto científ-



fico. ¿Qué lugar reserva a la ética en su concepción? ¿Forma parte del núcleo estable o queda relegada al dominio de la ideología en su sentido más peyorativo? ¿Es simplemente la práctica determinada por el principio marxista de la lucha de clases o tiene entidad propia?

Afortunadamente pasó el tiempo en que los teólogos reivindicaban el control de la racionalidad. Los peligros vienen ahora por otro lado y no se puede dejar de traslucir una cierta inquietud cuando, a través de un razonamiento sutil, se entrega ese control al marxismo y sus intérpretes o realizadores.

Efectivamente, sólo el marxismo puede combatir adecuadamente el peligro de deformación ideológica que amenaza a la ciencia; a él le corresponde el control de la investigación científica a través del programa de investigación. Si la ciencia se reserva el control de la racionalidad y el marxismo el de la ciencia...

Insuficiencia de los criterios de evaluación.

No discutimos la oportunidad y la razón de los teóricos de la ciencia que, total o parcialmente, han recusado los criterios de verificación y de falsación. Pero creemos que la evaluación a nivel de programa, como hasta el momento se ha formulado, se presta a graves abusos.

Repetidas veces se ha hecho esta acusación a Lákatos; sus criterios son demasiado vagos y, como él mismo reconoce de las teorías, con un poco de suerte y recursos suficientes, un autor puede mantener durante largo tiempo una teoría falsa. ¿Qué decir de un programa cuyo núcleo estable escapa a toda contrastación empírica?



¿Cómo valorar el marxismo en cuanto programa de investigación científica? Es indudable que para Quintanilla conserva todo su valor; pero no menos cierto que su fecundidad es discutida en numerosos puntos por autores de valía, entre los cuales algunos marxistas.

¿Responde su teoría de las clases sociales a la realidad de las sociedades altamente industrializadas de la segunda mitad del siglo XX? ¿Por qué razón muchos partidos marxistas se han visto obligados a introducir tales modificaciones que invalidan prácticamente el mismo concepto de clase social en Marx? ¿Es explicable, como dice Claudin, que en posesión de un método científico de análisis, se hayan cometido tan graves equivocaciones?

Todavía existe otro punto oscuro de no escasa importancia. El principio marxista de la lucha de clases es, según Quintanilla, una de esas ideas básicas cuyo lugar definitivo no puede encontrarse en el contexto de una hipótesis científica empíricamente contrastable, sino más bien en el núcleo estable del programa de investigación.

Admitámoslo. Pero finalmente tiene que traducirse en hipótesis explicativas de fenómenos concretos y las hipótesis, según el autor, son empíricamente contrastables. ¿No nos encontramos aquí con otros criterios de evaluación a nivel de hipótesis y teorías? ¿No es este criterio, en definitiva, el que permite distinguir entre productos simplemente especulativos y conocimiento de la realidad?

Sería muy interesante aplicar a las hipótesis explicativas nacidas del núcleo estable del marxismo tales criterios. Es lo que nos permitiría detectar sus indudables aciertos y sus partes más vulnerables que habría que abandonar.



Una ética no confesada.

La opción de clase considerada como opción por la ciencia y no por los oprimidos es lo específico del marxismo. La propuesta de Quintanilla es original, pero creemos que se sitúa en una línea de plena fidelidad al marxismo. Explicada de una u otra forma, es la razón de la distinción entre socialismo científico y utópico.

¿Es tan seguro que la ética nada tiene que ver en este asunto o desempeña un papel subordinado y consecuente? Ciertas afirmaciones permiten al menos una duda sólidamente fundada.

El marxismo es un programa político que permite el auténtico desarrollo científico y, por consiguiente, favorece “los intereses universales de la humanidad” y contribuye a una vida más integrada y feliz. La vinculación entre la ciencia y los intereses universales es clara: El desarrollo científico debe vencer la deformación ideológica y, para ello, ser el fruto de una decisión colectiva con participación decisoria de todos.

Tal objetivo sólo se alcanzará, como ya sabemos, en la sociedad plenamente democrática e igualitaria; en la sociedad clasista irracional, gracias a la opción por la clase obrera que detenta el mínimo racional universalmente compartido, etc.

El razonamiento nos parece ocultar una concepción del hombre omnipresente en todos los momentos importantes. De ella cabría decir, por lo menos en la misma medida que de la lucha de clases, que pertenece al núcleo estable, pieza esencial del marxismo.



Efectivamente, difícilmente se puede aducir el principio democrático como criterio supremo de racionalidad, si anteriormente no se ha proclamado su superioridad por otros motivos. ¿Por qué razón la mayoría debe juzgar de los criterios de racionalidad, de objetividad, etc., si previamente no se ha admitido la igualdad fundamental de todos los hombres?

Nuestro acuerdo es completo cuando se trata del propio criterio. Nada más normal y lógico que las decisiones que afectan a la vida de todos sean tomadas por todos. Nada tan opuesto al pensamiento cristiano como el privilegio clasista o de cualquier otra clase que entraña la dominación de unos grupos humanos sobre otros.

El desacuerdo se halla en la fundamentación. Creo que nadie podrá asegurar que el progreso científico sea mayor si las decisiones sobre la investigación se toman comunitariamente. Pero sí se podrá afirmar que de esa forma hemos respetado la dignidad y libertad de todos los hombres fundamentalmente iguales.

Precisamente en el marxismo encontraríamos argumentos abundantes a nuestro favor, aunque partiendo de bases completamente distintas, al menos mientras no se haya suprimido la sociedad clasista. La clase obrera, la del mínimo universalmente compartido, no siempre es consciente, según la teoría marxista, de sus propios intereses de clase, coincidentes con "los intereses universales de la humanidad".

El marxismo conoce esos intereses y la misión histórica de la clase obrera. ¿Científicamente o porque tiene una concepción del hombre y de la historia previa a todo conocimiento científico? Si nos decidimos por el primer elemento de la



alternativa, hemos caído en el círculo vicioso de A. Schaff. Si nuestra opción es en favor de la segunda, es mejor declararlo abiertamente.

Inserción de los cristianos en la lucha de clases.

La única salida ofrecida por Quintanilla a los cristianos marxistas es la reducción de su fe a motivación psicológica, con renuncia expresa a cualquier tipo de aportación al marxismo como modelo completo de racionalidad. Si es verdad lo que acabamos de decir en el último apartado, quizás pueda ampliarse en el sentido de la complementariedad que expresamente rechaza.

Por supuesto, personalmente rechazo la posibilidad ofrecida y, de paso, señalo la incoherencia de no pocos cristianos que reducen su fe a la función de puro estimulante, sin contenido alguno, después de haber aceptado la racionalidad marxista.

¿Cómo es posible que a renglón seguido muestren su gozo por las convergencias descubiertas entre las exigencias evangélicas y el “proyecto” marxista? ¿En razón de qué piden una urgente condena del capitalismo, como opuesto al Evangelio, si acaban de despojarle de cualquier instancia crítica?

El cristianismo no presenta una antropología peculiar y rival de las existentes. Pero, a partir del Evangelio, se pueden delinear los perfiles esenciales de una concepción del hombre; aunque no fuesen más que los agudamente indicados por el marxista Lombardo Radice: El valor absoluto de toda persona humana y la exigencia incondicional del amor al prójimo. A los



que yo añadiría un tercero que fundamenta los anteriores: El hombre como imagen y semejanza de Dios, llamado a participar misteriosamente de su propia vida.

El cristianismo no se reduce a una ética, pero necesariamente la implica; difícilmente encontraremos en él un código moral, acepta los elementos válidos de los que encuentra a su paso, pero discierne su validez según “el sentir de Jesús”. Una ética específicamente cristiana no implica necesariamente la existencia de preceptos privativos del cristianismo; exige, en cambio, que integre los existentes en su síntesis original.

Nos parece radicalmente injusta, fruto del prejuicio cientista, la calificación de “irracionalista”. El no creyente debería juzgar la ética cristiana por sus contenidos, no por la fundamentación, en la que evidentemente no puede estar de acuerdo.

En el núcleo estable de un programa de investigación pueden encontrarse valores y normas, provenientes de una ética no cristiana, con los que el cristiano se halle perfectamente de acuerdo. Su fe o su caridad no resultan entonces superfluas; su motivación psicológica coincide con unos contenidos que su misma fe exige. Y eso es lo que puede suceder en el caso del marxismo.

Pero, por esa misma razón, el cristiano tiene que adoptar la misma postura de “vigilancia crítica” que cualquier otro hombre desde su fundamentación propia. Particularmente cuando intuye que la coincidencia no es completa y que pueden presentarse contradicciones entre las exigencias éticas de su fe y los valores procedentes de una concepción del hombre presentes en el núcleo. Y eso es lo que sucede con el marxismo.



Son indudables las convergencias, algunas de ellas, señaladas por los cristianos marxistas; la dinámica de una práctica concreta puede hacer aparecer otras que ahora no sospechamos. Pero tampoco se puede ocultar que, en la concepción o concepciones marxistas del hombre, existen algunos elementos fundamentales que un cristiano no podría aceptar fácilmente.

No sólo la negación de la apertura a la trascendencia entendida en sentido cristiano, sino el modo de entender la esencia humana como el conjunto de relaciones sociales; la determinación en última instancia por el modo de producción de bienes materiales, etc. que, al despojar al hombre de su interioridad y su referencia al Absoluto, le dejan sin fundamento de su dignidad personal, valorado exclusivamente por su función social.

Si a través de la lucha de clases hemos de tender a esa sociedad plenamente democrática e igualitaria, aquélla, en su violencia irremediable, debe prefigurar la sociedad fraternal de los iguales. Solamente desde este punto de partida, la ciencia puede constituirse en instrumento valioso de transformación y servir a una vida más feliz e integrada.





MARXISMO, CRISTIANISMO Y LUCHA DE CLASES

Por Rafael Belda

Uno de los puntos fundamentales de oposición entre el marxismo y el cristianismo lo constituye la posición teórico-práctica respectiva, ante el hecho de las sociedades clasistas y la lucha de clases.

A primera vista, se trata de dos posturas imposibles de conciliar.

El objetivo del presente trabajo es llevar a cabo una reflexión crítica sobre la posición católica tradicional, que nos permita avanzar en dos direcciones complementarias:

- a) Descubrir los aspectos de la doctrina católica que es preciso rectificar por estar insuficientemente fundamentados.
- b) Establecer las divergencias que todavía subsisten entre la ética social de la Iglesia y el marxismo en esta materia.



1. *El pensamiento católico tradicional sobre la sociedad clasista y la lucha de clases.*

La ética social católica tradicional admite el hecho de la división de la sociedad moderna en clases antagónicas. Pero sostiene que el antagonismo entre las clases sociales no es la consecuencia necesaria de la existencia de clases diversas en la sociedad.

La existencia de clases diversas no es un mal en sí misma, ni lleva consigo la explotación de unas clases por otras.

La diversidad de clases es el resultado de las desigualdades individuales entre los hombres, que tienen su fundamento en la naturaleza humana, y de las desigualdades funcionales exigidas por cualquier organización social.

Frente al igualitarismo absoluto, cuya defensa se atribuye al Socialismo, los Papas proclaman el carácter natural de las clases.

Pero, a la vez, afirman la igualdad esencial de los hombres, la existencia de unos derechos fundamentales comunes a todas las personas, y la legitimidad de una equiparación de oportunidades.

La pretensión de suprimir las clases —se añade— es una utopía, que daña a la sociedad. Entre las clases no hay antagonismo necesario, sino complementariedad. Cada clase tiene sus valores positivos que enriquecen al conjunto social.

La lucha entre las clases no es, pues, la consecuencia inevitable de las desigualdades entre los hombres, sino de ciertas formas abusivas de desigualdad.



¿Qué pensar, en concreto, de las desigualdades que introduce el sistema capitalista entre los propietarios del capital y los trabajadores que les arriendan su fuerza de trabajo? ¿No es causa necesaria de la aparición de clases antagónicas?

La dualidad entre poseedores de capital y aportadores de fuerza de trabajo no implica, según la ética social de la Iglesia, un conflicto necesario entre ambas. Pero eso no significa que sea justa cualquier forma de relación entre ellos.

La propiedad capitalista de los medios de producción, en sí misma, y el régimen de salariado, en sí mismo, no es causa de antagonismo entre las clases, aunque sí lo son muchas de sus realizaciones históricas concretas.

En resumen, podemos decir que, según el análisis llevado a cabo en los documentos del magisterio social de la Iglesia, las causas de la lucha entre las clases sociales no son de índole estructural, sino personal. Entre esas causas figuran como decisivas las injusticias concretas, fruto del abuso de la libertad humana y el deterioro de las conciencias, provocado por el laicismo moderno que ha marginado de las relaciones sociales los grandes valores evangélicos de la justicia y el amor.

La doctrina tradicional de la Iglesia, acerca de los medios para resolver el antagonismo entre las clases, es coherente con sus principios sobre la naturaleza de las clases y las causas del conflicto entre ellas.

Si las clases son de suyo naturales y complementarias, hay que desechar la supresión de las clases y procurar su unión. Si las desigualdades injustas producen el enfrentamiento entre las clases, hay que rectificar, en la organización concreta de las clases de una sociedad determinada, todo aquello que se oponga a la justicia y al amor cristiano.



Para ello se requiere la transformación moral de los hombres, la intervención del Estado y la asociación defensiva de quienes padeciendo la injusticia se unen para reivindicar sus derechos.

Ciertas formas de lucha, en el combate contra la injusticia, son lícitas. La lucha ha de ser leal, excluir el odio al adversario y someterse a criterios morales objetivos, diversos de la pura eficacia inmediata.

2. *El supuesto carácter natural de las clases sociales.*

Comencemos la reflexión crítica sobre la doctrina católica tradicional acerca de las clases sociales y la lucha de clases, analizando el valor del concepto de clase que subyace en toda esa construcción teórica.

El término *clase* es utilizado con diversos sentidos en los documentos del magisterio social pontificio y de los sociólogos católicos tradicionales.

Unas veces la palabra *clase* se utiliza genéricamente como sinónimo de *función social*. Por tanto, la división de la sociedad en clases equivale a la diferenciación genérica de funciones o tareas dentro de la sociedad.

En ese sentido, no hay inconveniente en admitir el carácter natural de las clases, cosa que, por otra parte, también admitirían las diversas corrientes marxistas, que dan al término *clase* un sentido enteramente distinto.

Otras veces el concepto de clase se define en relación con la propiedad privada de los medios de producción o con la gestión y el control del poder económico. Así se habla de clase propietaria y de clase asalariada.

Entonces, afirmar como un hecho natural la división de la sociedad en clases, es lo mismo que admitir el carácter natural de la propiedad privada de los medios de producción o de la gestión unilateral del poder económico.

Sin embargo, esta tesis tradicional está hoy sometida a revisión. Hoy se va abriendo camino, en la ética social cristiana, una opinión favorable a la socialización democrática de los medios de producción, precisamente por fidelidad a los valores fundamentales que la tesis tradicional quería proteger.

Sociedad clasista y antagonismo de clases.

Sociedad clasista es aquella en la que existen grupos sociales que controlan unilateralmente o hegemónicamente los centros de decisión o de poder social, en cualquiera de sus formas.

De esta manera, adquieren un dominio sobre el resto de los ciudadanos, en virtud del cual pueden utilizarlos en provecho propio.

El control unilateral o hegemónico del poder social por unos grupos concretos genera inevitablemente un conjunto de lacras estructurales, que afectan al conjunto de la sociedad: Privilegios colectivos hereditarios, desigualdad de oportunidades, discriminaciones, escasa movilidad social.



Por tanto, no existe sociedad clasista sin antagonismo entre las clases, al menos en forma de oposición y opresión objetiva. Cualquier sociedad de clases lleva consigo un principio de opresión y se materializa en unas relaciones humanas que se pueden calificar correctamente como relaciones entre dominadores y dominados.

La opresión es la reducción funcional de un ser humano a la categoría de cosa u objeto que se utiliza como un medio para fines particulares. Es la profanación de la dignidad de la persona a la que no se considera como ALGUIEN a quien servir, sino como algo de lo que uno se puede aprovechar.

La opresión puede darse con coacción física, pero también sin ella; es independiente del bienestar material del oprimido e incluso, hasta cierto punto, del trato interpersonal externo.

Hay opresión y antagonismo donde existe la manipulación de unos grupos sociales por otros. Por consiguiente, en toda sociedad clasista.

El marxismo ha visto acertadamente que la estructura clasista de la sociedad depende decisivamente, en una civilización del trabajo, del control del proceso de la producción de bienes materiales.

En una sociedad capitalista, ese control va unido a la propiedad privada de los medios de producción. Pero la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, según atestigua la experiencia, no impide radicalmente otras formas de acceso minoritario al poder económico y de instalación privilegiada en los centros de decisión.



Más aún; el control oligárquico de los centros de poder social puede ser independiente de la explotación de la fuerza de trabajo ajena en el proceso productivo.

El marxismo no lo ha percibido así, porque es fundamentalmente una teoría interpretativa de la civilización capitalista del trabajo. Pero hoy nos encontramos en el umbral de una civilización del ocio, fruto de una humanidad totalmente automatizada y cibernética.

En esa nueva etapa de la civilización humana en la que el hombre se habrá liberado del trabajo productivo de bienes materiales y lo habrá transferido a las máquinas automáticas, subsistirán posibilidades de formación de clases y de nuevas formas de opresión humana.

El control de los centros de poder social por una minoría, mediante el monopolio de la información, los bancos de datos, la actividad científica y la práctica de una cultura administrada, conduciría a una dictadura de expertos, quizás más temible que las formas de opresión hasta ahora conocidas.

El marxismo clásico ha generalizado gratuitamente la teoría de la formación de las clases en la sociedad capitalista y la ha convertido en principio único de explicación de la sociedad de clases. Pero ha tenido el acierto de percibir que el antagonismo entre las clases pertenece a la dinámica estructural de la sociedad clasista, antes de expresarse en una oposición consciente entre los miembros de las clases.

Esa oposición subjetiva, en ocasiones, puede atenuarse o desaparecer, ya sea por falta de lucidez de las personas oprimidas o por una estima insuficiente de lo que constituye el núcleo de la dignidad humana. Hay quienes prefieren poseer bienes a ser personas.



La doctrina católica tradicional no ha captado el sentido del antagonismo objetivo entre las clases en parte por dar al término clases un sentido impropio y, sobre todo, por su falta de sensibilidad para percibir los aspectos estructurales de los problemas morales.

Si por sociedad clasista entendemos una sociedad en la que existe un cierto pluralismo de funciones sociales, desigualdades individuales y diferencias de posición económica, dicha sociedad no es necesariamente antagónica. Pero ningún marxista, que sepamos, ha considerado como clasista y ha impregnado ese modelo de sociedad.

Pero si las desigualdades y la diferenciación funcional, que se afirman conformes al orden natural, son las de propietario de los medios de producción y asalariado, gestor exclusivo del poder económico y simple ejecutor de tareas, no es obvio, ni mucho menos, que la sociedad clasista sea natural y las clases sociales complementarias.

¿Reforma o supresión de la sociedad clasista?

La doctrina católica tradicional considera utópica la pretensión de suprimir las clases sociales. En su lugar, defiende las reformas necesarias para que las relaciones entre las clases se desenvuelvan de acuerdo con la justicia y el amor cristiano.

Ahora bien, tal como se desprende de nuestro análisis, la división clasista de la sociedad supone necesariamente el dominio más o menos violento de unos grupos sociales por otros.

Por consiguiente, resulta contradictorio impregnar de justicia y caridad unas relaciones entre clases que, por su misma dinámica funcional, segregan injusticia y opresión, en dosis mayores o menores. La única forma verdadera de purificar esas relaciones es sustituirlas por otras.

La doctrina católica tradicional parece incurrir en el error del moralismo. El moralismo es la tendencia a considerar como abusos o fallos imputables a la malicia individual de los hombres, lo que son condiciones de posibilidad, de funcionamiento de unas estructuras o efectos inevitables de su lógica interna.

La ausencia de percepción de los niveles estructurales de la moral, que no son, por supuesto, los únicos, conduce a soluciones ingenuas. En este caso concreto de la humanización de las relaciones entre las clases sociales, a defender, valga la expresión, una especie de cuadratura del círculo aplicada a la sociología: Hacer justas y fraternas unas relaciones humanas que brotan de un tejido estructural incapaz de permitir el nacimiento de la fraternidad y la justicia.

El proyecto de avanzar hacia una sociedad sin clases, en el sentido anteriormente expuesto, resulta coherente con la inspiración fundamental del Evangelio, la construcción de una fraternidad humana, basada en la común paternidad divina.

La invocación cristiana a la fraternidad, si no ha de quedar reducida a una coartada moral que adultere los cambios sociales, requiere también unas condiciones sociopolíticas. Una de ellas es la supresión de cualquier estructura clasista.

El Evangelio no se opone al proyecto socialista de una sociedad sin clases, sino a ciertas interpretaciones de ese proyecto, que se apoyan en unos presupuestos antropológicos contrarios a la antropología bíblica.



¿Es anticristiana la lucha de clases?

La supresión de la sociedad clasista no se alcanzará previsiblemente sin el esfuerzo y la lucha de las clases oprimidas, por transformar el sistema social establecido. Pero la lucha parece estar reñida con el mandamiento nuevo del amor cristiano. En nombre de ese mandamiento, la Iglesia ha condenado la lucha de clases y ha propugnado la colaboración y la armonía entre las clases.

Sin embargo, esta actitud parece un tanto ingenua, porque desconoce la complejidad del hecho de la lucha de clases.

La lucha de clases tiene cuatro aspectos fundamentalmente distintos, que es necesario deslindar con claridad para llevar a cabo una valoración adecuada.

- a) La lucha de clases es primordialmente la situación objetiva de opresión y antagonismo que dimana de la existencia de las clases.

Esa situación es injusta y, por tanto, anticristiana. La lucha de clases, en sentido estructural, ha de ser condenada sin reservas.

El amor fraterno nos obliga a eliminar las causas que atentan contra él. Como la estructura clasista de la sociedad impide la colaboración y armonía entre las personas de unas y otras clases, las clases han de ser suprimidas.

- b) La lucha de clases es el esfuerzo de los grupos sociales oprimidos por una estructura clasista de la sociedad, para superar esa situación y alcanzar su liberación sociopolítica.



Ese esfuerzo es legítimo y a él han de sumarse todos los cristianos. Nadie puede oponerse, en nombre de la fe, a la defensa legítima, frente a una situación de injusticia estructural.

La emancipación colectiva del pueblo, mediante la eliminación de posiciones de poder fundadas en privilegios individuales o colectivos, es plenamente justa.

- c) La lucha de clases es la aplicación de ciertas estrategias o tácticas, para conseguir la supresión de la sociedad clasista.

La lucha de clases, así entendida, no siempre es lícita para un cristiano. Existen medios morales y medios inmorales, incluso para combatir situaciones de injusticia.

El cristiano no acepta el uso indiscriminado de la violencia, la agudización sistemática y deliberada de los conflictos, la manipulación de las personas, el proselitismo apoyado en la calumnia o la mentira, y otros medios que incluyen formas de opresión, distintas de las que se quiere combatir, pero igualmente rechazables.

- d) La lucha de clases puede significar, finalmente, la represión ejercida por los beneficiarios de la estructura clasista de la sociedad, contra los que se defienden legítimamente.



Esa modalidad de lucha amparada, en ocasiones, por una legalidad coactivamente impuesta, emanada de órganos legislativos ajenos a la voluntad ciudadana libremente expresada, o de un poder ejecutivo incontrolado, constituye un abuso injustificable.

Conclusión.

La conciliación entre la vivencia práctica del amor teológico y la legitimidad de ciertas formas de lucha de clase, requiere unas últimas precisiones.

El amor cristiano es el amor de Dios, misteriosamente participado por los creyentes, pero forzosamente limitado en su ser y en sus expresiones, por las características de la condición humana.

Es un amor en camino hacia una forma nueva, cualitativamente diferente, que se manifiesta, a lo largo de la ruta terrestre, en imágenes deficientes.

La violencia, en sus diversas formas lícitas, es una expresión imperfecta, pero válida, del amor, en un mundo radicalmente tarado por el pecado, en el que tenemos que actuar, porque el amor verdadero ha de ser social y políticamente operativo y no podemos actuar sin ensuciarnos, hasta cierto punto.

El amor hacia todos —opresores y oprimidos— es el verdadero motor de la lucha en una existencia cristiana. Pero no se puede amar a todos de la misma manera. A los oprimidos se les

ama liberándoles de sus miserias, a los opresores liberándoles de su poder injusto, ordinariamente contra su voluntad y sin su comprensión.

A la luz de estos datos, nos atrevemos a concluir que las deficiencias del amor cristiano en sus traducciones históricas y las limitaciones radicalmente insuperables de las liberaciones políticas, reclaman un amor transhistórico, que se insinúa germinalmente en el amor histórico, y una liberación plena que dé todo su sentido al esfuerzo humano, en una ciudad transhistórica.

Las liberaciones humanas parciales encontrarán su madurez y realización definitiva en una nueva tierra alumbrada conjuntamente por las luchas justas de los hombres y el don salvífico de Dios.





EL SENTIDO DEL AMOR SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

(Reflexiones de un biblista ante el marxismo)

Por Xabier Pikaza

TE M A T I C A :

- I) JESUS COMO PRINCIPIO Y PARADIGMA DEL AMOR CRISTIANO.
 - a) VIDA DE JESUS COMO LUGAR DE AMOR.
 - b) EL AMOR EN EL MENSAJE DE JESUS.
 - c) AMOR Y SEGUIMIENTO DE JESUS: LA IGLESIA.

- II) EL AMOR CRISTIANO. BUSQUEDA DE ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS.
 - a) NOTA INTRODUCTORIA (Rom 1, 18-31; Lc 1, 46-55; Ap 13-18).



1) *Rom 1, 18-31. La gracia y el sentido del pecado.*

2) *Lc 1, 46-55. El canto de María y la esperanza de los pobres.*

3) *Ap 13-18. La destrucción del triángulo satánico.*

b) EL JUICIO DE LA CARIDAD (Mt 25, 31-46).

1) *La división entre los hombres.*

2) *Comparación con el marxismo.*

3) *Sentido del amor: La gracia y la exigencia.*

c) CONCLUSIONES. SALVACION E IGLESIA.

III) EL AMOR CRISTIANO FRENTE A LA LUCHA DE CLASES DEL MARXISMO.

a) *Introducción. Lo que podemos pedir a los marxistas.*

b) *El cristiano frente al marxismo humanista.*

c) *El cristiano frente al marxismo no humanista.*

d) *El cristianismo frente a la estrategia política.*

e) *Recuperar la iniciativa de la fe.*

f) *Recuperar la iniciativa de la caridad.*

g) *Recuperar la esperanza creadora.*



En las páginas que siguen pretendemos exponer los elementos más salientes del amor según el Nuevo Testamento. El tema es conocido y lo han expuesto con rigor diversos exegetas: A. Nygren, Quell-Stauffer, C. Spicq, V. Warnach, etcétera ¹. Nosotros no podemos competir con ellos. Tomamos nota de sus investigaciones e intentamos algo mucho más sencillo: Tratamos de los rasgos primordiales del amor y los ponemos al transfondo de la lucha de clases del marxismo.

Eso significa que tomamos el marxismo como un dato conocido y presupuesto. En forma de simple indicación señalaremos aquellos elementos que han quedado de manera especial en el transfondo de todo nuestro intento: a) De Althusser tomamos los *planos de la praxis del marxismo*: El sentido de la economía, política e ideología como momentos constituyentes de la vida humana. Por eso, cuando hablemos del amor tendremos que estamos refiriendo a esos estratos como campo donde el hombre se realiza como humano. b) A partir de la situación actual, dividiremos el marxismo en *dos tendencias* principales. Por un lado está lo que llamamos marxismo humanista, más cercano al primer Marx, preocupado por la liberación integral del hombre y movido por el intento de superar todas las alienaciones que le mantienen atado en la estructura de este mundo. Por otro está el marxismo más científico, que puede conocerse como antihumanismo teórico, interesado únicamente en el proceso de la historia. c) Finalmente, y dentro del problema de la lucha de clases, nos fijamos en dos datos: El estudio de la *lucha como un hecho y su presentación como estrategia*. A partir de esta segunda dirección, de carácter más político, tenemos en cuenta los diversos factores que determinan en el momento actual los planos de la lucha en el marxismo: Su dimensión económica, su transfondo político, su determinación ideológica. En todos estos elementos, situán-



donos en perspectiva de Europa Occidental, hemos tenido en cuenta las perspectivas del así llamado eurocomunismo.

El marxismo es un transfondo, un elemento de comparación. Tema directo de nuestro trabajo lo constituye el sentido del amor cristiano en el Nuevo Testamento. Para exponerlo con amplitud lo dividimos en estos tres momentos: 1) *Jesús como principio y paradigma del amor cristiano*; en esta primera parte nos ocupamos exclusivamente de la vida, mensaje y obra de Jesús, sin trazar comparación con el marxismo. 2) *El amor cristiano. Búsqueda de estructuras teológicas*; para la exposición de ese tema seleccionamos aquellos pasajes neotestamentarios que pueden servirnos como base de comparación para el estudio del marxismo, especialmente Mt 25, 31-46. 3) *El amor cristiano frente a la lucha de clases del marxismo*; a partir de los análisis anteriores y de la visión general del marxismo que hemos presupuesto trazamos aquí un arco bastante extenso de proposiciones cristianas acerca del marxismo. Pienso que en estas proposiciones está el sentido y aportación fundamental de mi trabajo; vaya, pues, directamente a ellas quien desee obtener una visión rápida y genérica de mi forma de enjuiciar el hecho del marxismo a partir de los supuestos del Nuevo Testamento.

A lo largo de mi estudio presupongo los resultados de la exégesis más reciente. Sin embargo, mi exposición intenta ser más popular y universalmente accesible. Por eso prescindo de anotaciones técnicas. Quien desee una visión más detallada y extensa del problema puede consultar mi obra: *Evangelio de Jesús y praxis del marxismo* (Marova, Madrid 1977).

I

JESUS COMO PRINCIPIO Y PARADIGMA DEL AMOR CRISTIANO

Para saber lo que supone y significa el amor cristiano sólo hay un camino: Dirigirse hacia Jesús y descubrir su estilo de existencia, escuchar atentamente su palabra y convertirse en su discípulo. Esto es precisamente lo que intentamos exponer, de un modo telegráfico y a modo de esquema orientador, en las páginas que siguen. Las dividimos, según eso, en estas partes: a) Vida de Jesús como lugar de amor; b) el amor en el mensaje de Jesús; c) amor y seguimiento de Jesús: La Iglesia.

a) VIDA DE JESUS COMO LUGAR DE AMOR.

Lo primero que sorprende, lo primero que interroga a quien se acerca Jesús es la autoridad y testimonio de su vida. Ha sido una persona desprovista de los grandes medios de atracción y de influencia: Carece de poder externo, no dispone de dinero ni es un sabio en el sentido más corriente de ese término. ¿Qué ha sido? Simplemente un hombre. Un hombre que ha bebido hasta el final, con plena intensidad, en la aventura de la vida, realizándola ante Dios y regalándola a los otros. No ha existido otra razón para buscarle, seguirle o admirarle.

Trasladando a otro contexto una formulación de carácter antagónico que ha sido popularizada por E. Käsemann ², debemos afirmar con toda fuerza que Jesús ha sido un hombre *piadoso y entregado a los demás*. Sobre esta fórmula merece la pena detenernos un instante. Señalamos que ha sido pia-



dos; eso supone un hombre de profunda vida interna, que cultiva el encuentro con Dios, hombre que ora. En nuestro tiempo, aun en ambientes en los que se admira la conducta de Jesús, existe como un tipo de recelo hacia este aspecto de su vida; muchas veces se silencia su oración, otras se tiende un velo pudoroso en torno a su piedad. Pues bien, nosotros queremos afirmar con toda fuerza que un silencio de ese tipo es deshonorado. Entender a Jesús presupone valorar su piedad, su vida interna.

Hemos añadido que se hallaba entregado a los demás. Bonhöffer le ha podido definir certeramente como aquel que ha vivido de manera esencial *para los hermanos*, es decir, para los otros ³. Ese hallarse entregado a los hombres no es rasgo que le adviene de manera contingente, sino centro de su esencia; toda su actividad, predicación del reino, curación de los enfermos, entrega hasta la muerte no es otra cosa que la realización concreta de ese estar internamente dirigido hacia los otros.

Juntemos ahora los dos rasgos: Piadoso y entregado a los demás. Lo primero que advertimos es que el “y” con que se unen los dos apelativos juega un papel determinante. Es cierto que apertura a Dios y apertura hacia los otros constituyen aspectos diferentes que no pueden nivelarse; pero tampoco pueden disociarse. El encuentro con Dios se traduce de forma necesaria en forma de disponibilidad y ayuda dirigida hacia los otros; la ayuda a los hermanos recibe desde Dios su dimensión y hondura ⁴.

El amor de los piadosos suele ser algunas veces ñoñamente inoperante, amor en poesía, delicadamente tierno y alejado de los grandes problemas de la tierra. Con Jesús sucede todo lo contrario. Cuanto más piadoso o arraigado en Dios parezca

su amor es más realista, liberador, comprometido. Es amor liberador que perdona y ayuda, superando con su misma presencia la barrera que divide a los buenos de los malos, los perfectos de los pobres pecadores; a todos ofrece su ayuda y a todos sitúa en camino de reino. Esa actitud le enfrenta con aquellos que en su pueblo se han creído los guardianes de la ley de Dios sobre la tierra. El suyo es en verdad amor comprometido.

Es liberador el gesto de Jesús porque proclama el reino, el hombre nuevo y su esperanza, sobre un mundo cargado de ansiedades y de angustia, mundo de división, de miedo y dictadura. Pues bien, esa actitud llevada hasta el final, sobre un imperio dominado por el orden de las águilas de Roma, implica un riesgo, un amor comprometido. Jesús no fue un celota, guerrillero militante de la causa palestina; tampoco fue un profeta comunista, militante de una nueva sociedad universal libre de clases ⁵. Fue algo anterior, más sencillo y radical que todo eso: Fue enviado, mensajero de Dios y de su reino.

Mensajero de Dios y de su reino. Eso supone que su vida y su palabra se encontraban situadas sobre un campo de coordenadas especiales: El don de Dios, la realización plena de su obra sobre el mundo. En función de esos valores se define la praxis de Jesús: Vive para anunciar la voluntad de Dios, para indicar los signos de su reino. Es Dios lo que le importa; su reino lo que debe prepararse. Pues bien, como expresión de ese querer de Dios y como anuncio de su reino se sitúan los gestos de su amor, la llamada a los pequeños, la valoración de los marginados, la alegría y curación de los enfermos.

En la realización de esa estrategia ha jugado un papel determinante el conflicto de la muerte. Fiel a su gesto de liberación, al superar las estructuras sacrales de Israel, al trazar

un signo de interrogación sobre la validez universal del orden político de Roma, Jesús ha terminado arriesgando su vida. Ese riesgo ha sido consecuencia de su propia fidelidad de hombre que cree en su misión y la realiza por encima de su muerte. Sobre el fondo de esa entrega hasta la muerte se destaca la paradoja del Evangelio. 1) Jesús muere –se arriesga hasta la muerte– porque sabe que la obra de amor que está gestando tiene un valor que es más profundo que su vida; esto supone que el anuncio del reino, el bien de los perdidos, la curación de los enfermos, en fin, todo aquello que ha soñado y realizado vale más que su existencia; por eso, sólo por eso, la ha entregado. 2) Pero, al mismo tiempo, Jesús sabe que no entrega su vida en el vacío: La entrega en ámbito de reino. En ese campo del amor que viene, su vida es una especie de semilla que se siembra dolorosamente en tierra y que está abierta en el morir a la esperanza.

b) EL AMOR EN EL MENSAJE DE JESUS.

En ese contexto se sitúa el mensaje de Jesús. Comencemos diciendo que, en el fondo, ese mensaje no es más que la expresión del sentido de su vida; no es ideología intemporal, no es una huida, sino más bien la reflexión crítico-creadora sobre el contenido, las implicaciones y el sentido total de su existencia. En ese mensaje, lo mismo que en su vida, hay dos aspectos: a) Uno es gracia, don de Dios que llega, amor que se ha ofrecido y fundamenta nuestra vida; b) otro es quehacer, es la exigencia de un amor que nos convierte en servidores de los otros. Véamos.

El mensaje es, ante todo, palabra de gracia. Habla de Dios que ama a los hombres, les perdona cuando pecan, les ofrece en todo su asistencia. Habla del reino como don, como regalo



de ese Dios que se complace en ofrecernos los caminos que conducen hacia el mundo nuevo del encuentro, comunión o humanidad perfecta. Tal es el mensaje que ha quedado condensado en las parábolas. Dios como persona, su reino como don de nueva humanidad, trazan el fondo de realidad sobre el que toda la vida de Jesús cobra sentido. Sin la palabra que presenta a Dios como principio y a su reino como meta la praxis de Jesús terminaría siendo un activismo sin valor, sin realidad y consistencia.

Esta palabra primera del mensaje ha de vivirse en espíritu de fe: En ella se transmite la experiencia de que existe un orden de valor primero, una persona superior que se define como amor (el Padre), un don final que será el triunfo de ese amor sobre la historia (el reino). La fe descubre que el principio de las cosas no consiste en que nosotros amemos a los otros (o al misterio de Dios); el principio es que haya un Dios que nos ha amado, nos regala por Jesús su intimidad y nos invita a conseguir su reino (cfr. 1 Jn 4, 10). Sin duda alguna, es esta una experiencia religiosa: Es la experiencia de saberme amado, de haber sido acogido por Dios, de estar fundamentado originalmente en el Cristo. Es la experiencia del perdón que borra todos los pecados, la certeza de que existe en el amor un caminar que nunca acaba. Este es el valor original del cristianismo; aquí está su identidad, aquí su esencia.

Pero ese don se ha traducido internamente en exigencia: El ser amado se convierte en incentivo para amar a los demás; el poder nuevo de la gracia se abre en un deber de ayuda hacia los otros. Siempre sucede así; el sonido del amor despierta en el amado virtualidades que hasta entonces se hallaban soterradas, parecían imposibles. Cuando se ha tenido esa experiencia no es preciso que nos manden amar a los demás. Cesa la imposición, cesa el orden necesario; se descubre que el amar



vale la pena y se recibe desde dentro la fuerza de intentarlo. Este es el fondo en que se insertan todas aquellas palabras de exigencia que transmite el Evangelio, las palabras de perdón al enemigo, entrega de la vida, amor ilimitado. Sobre las dimensiones o elementos de ese amor queremos hablar sencillamente en lo que sigue ⁶.

a) El amor que Jesús pide es *don de sí*. El creyente sabe que al darse a los demás no pierde su existencia, la conquista o gana; como el Cristo que por darse hasta la muerte ha recibido el don de la existencia verdadera (Pascua). Amar supone según eso entrega; no dar algo que yo tengo y que me puede resultar artificial, sino dar la propia vida (cfr. Mt 20, 28; Mc 8, 35 ss y par).

b) Es amor *creador*. No busca razones, no depende del valor de la persona a quien se ama, no persigue recompensa...; lo que importa es simplemente amar, cultivar y ofrecer vida. Por eso, en el amor no se pretende lograr un equilibrio entre los hombres, implantar alguna forma de "justicia". Lo que importa es el crear, originar la vida donde sólo existe pequeñez, tristeza o muerte; de esa forma continúa por nosotros la manera de actuar de Dios que funda realidad a manos llenas (cfr. Lc 6, 38; Mt 10, 8; 5, 49 etc.).

c) Desde aquí se entiende fácilmente el otro rasgo del amor: Carece de fronteras y *se ofrece al enemigo*. Siendo don gratuito y no respuesta a lo que han hecho otros conmigo, el amor cristiano ha de mostrarse universal: Tiende a todos, no distingue el grupo de los buenos y los malos, los amigos y enemigos. Pertenece esencialmente al amor cristiano la búsqueda ilusionada, austera, exigente y fuerte de una fraternidad universal en la que todos puedan ser convocados y enriquecidos, en la que todos lleguen a encontrar un sitio (cfr. Mt 5, 44; Lc 6, 27.35).



d) El amor es, finalmente, *poder escatológico*, quien ama ya no teme, pase lo que pase; ha roto las fronteras de este mundo viejo de la muerte, la imposición o la violencia; está en el centro de una vida de Dios que nunca acaba. Así lo ha entendido Juan cuando transmite las palabras de Jesús: “Hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos” (1 Jn 3, 14). Más allá del amor no existe nada. Donde existe amor está la vida de Dios que no termina.

c) AMOR Y SEGUIMIENTO DE JESUS:
LA IGLESIA.

Hemos dicho que Jesús no ha utilizado ninguno de los grandes resortes de atracción de nuestra historia: Poder, dinero, ciencia. Contaba, sin embargo, con algo más valioso: El testimonio y fuerza de su amor, la realidad de su persona internamente libre, abierta hacia los otros. Al entorno de Jesús han arribado diferentes grupos de personas; unos con admiración, otros con rabia, muchos simplemente en petición de ayuda. Entre esos muchos hubo algunos que quedaron; aceptaron su invitación o descubrieron que merecía la pena el arriesgar, el realizar la vida en compañía de aquel hombre, el profeta galileo. Este ha sido el fundamento de la Iglesia.

Aquellos que han quedado con Jesús y le han seguido en el camino del mensaje y de la vida han comenzado a formar parte de un grupo diferente, de una especie de familia que se basa en el intento de cumplir la voluntad divina. Ellos son en realidad la madre y los hermanos de Jesús (Mc 3, 34-35). Para entrar a esa familia de discípulos no existe otro remedio que arriesgarse, abandonar todo lo viejo, acompañar a Jesús en la aventura del amor, en el mensaje del reino y en la vida abierta hacia los otros (cfr. Mt 18.18-22; 19, 16-29). Los elementos



conformantes de esta nueva familia habrán de ser antes que nada la fe en Dios y la abertura al reino, la renuncia radical al mundo viejo y el intento de hacer propias (convertir en vida) las palabras y el ejemplo de la entrega de Jesús hacia los otros (cfr. Mc 3, 13-15; Mt 18, 23-24; 19, 26-28 etc.).

Situando esta experiencia en el transfondo de todo nuestro tema eso supone que Jesús mantuvo la confianza de que había personas dispuestas a seguirle; personas que asumen la gracia y la exigencia de su ejemplo, hombres que viven —con él y como él— para los otros, es decir, para anunciar la voluntad de Dios y adelantar (o reflejar) su reino. Externamente hablando, la muerte de Jesús sirve de fin a esa experiencia; la aventura del profeta ha fracasado, el grupo de los suyos le abandonan. Pues bien, sobre ese fondo debe situarse y se comprende la palabra nueva de la Pascua.

La muerte fue en Jesús el signo decisivo de su entrega absoluta por los otros. La resurrección, tal como ha sido vivida y valorada por los suyos, implica, por su parte, estos momentos. a) Es, ante todo, el triunfo de Jesús: Dios le ha acogido con amor en las fronteras de la muerte, constituyéndole principio de la vida final, esto es, del reino. b) Eso supone que la cosa de Jesús sigue adelante: Sigue adelante, verdadero y triunfador, el movimiento de amor que ha suscitado, aquel modelo de vida que origina. c) Y sigue o se recrea de una forma nueva, el grupo de los suyos; resurrección significa para los discípulos volver a juntarse en el nombre y el recuerdo —con la fuerza— del maestro; recomienza, profundizada y nueva, la experiencia que había sido truncada por su muerte ⁷.

Destacaremos aquí este último elemento, el sentido de la Iglesia que ha surgido de la experiencia de la Pascua. Utilizando una conocida estructuración paulina (1 Cor 13, 13)

definiremos a la Iglesia como lugar de fe, de comunión y de esperanza. a) Es lugar de fe, aquel ámbito de vida en que se anuncia el gesto de Jesús, se proclama su mensaje y se celebra en gozo su venida. b) La Iglesia es un lugar de comunión, lugar donde se quiere vivir en la exigencia de renuncia de Jesús, donde se cumple su mandato de amor y su ideal de crear una familia: Existe Iglesia en la medida en que la gracia de la fe logra expresarse como fuerza creadora de amor mutuo, en la medida en que ese amor —fundamentado en la entrega de Jesús y dirigido hacia su reino— se celebra en el misterio de la Cena. c) Finalmente, la Iglesia es el lugar de la esperanza; está integrada por aquellos que, en unión de amor, aguardan la llegada transformante del Señor Jesús (espectación escatológica) y al mismo tiempo anuncian en el mundo la exigencia, el don y realidad del reino (esperanza traducida en el quehacer misional).

Sería conveniente señalar los elementos y el sentido del amor en la existencia de la Iglesia. Habría que destacar la doctrina de la complementariedad de los carismas de San Pablo (1 Cor 12 ss), el tema del amor comunitario de San Juan, la urgencia de fraternidad que se desvela en todo el fondo del libro de los Hechos (cap. 4 y 6). Aquí no lo podemos hacer. Nos basta con decir que, originándose en la vida y en la Pascua de Jesús, la Iglesia se desvela en todo el Nuevo Testamento como el campo, el ámbito vital en el que puede hacerse la experiencia de la fe y puede vivirse en comunión, de acuerdo a las palabras y el ejemplo del maestro.

Teniendo esto en cuenta, el amor cristiano debe precisarse como sigue: a) Punto de referencia absoluto es el misterio de Dios, tal como vendrá a expresarse con el reino; esto es lo que ha querido señalar San Juan con la famosa palabra de su carta (1 Jn 4, 8): “Dios es amor”. b) Ese amor se ha con-



cretado o se define, de hecho, por Jesús: “En esto se ha mostrado el amor que Dios nos tiene, en que ha enviado a su Hijo Unigénito a fin de que por él tengamos vida” (1 Jn 4, 9). Descubrir el amor de Dios supone encontrarse con Jesús; en él hallamos el signo y realidad del gran misterio de Dios en nuestra vida. c) Pero aún tenemos que dar un paso más: El amor de Dios, revelado y realizado por Jesús, ha de expresarse en el misterio de la Iglesia; en su vida de entrega, en el testimonio de su sacrificio, en la realidad concreta de la comunión interhumana que en ella logra suscitarse (cfr. Rom 5, 5; Jn 17, 26 etcétera). Esta es la miseria y la grandeza de la Iglesia; revela el misterio del amor de Dios y lo refleja en vasos frágiles y pobres, corriendo de esa forma el riesgo de velarlo. Con esto nos basta. No tratamos ahora de la Iglesia y podemos ya dejar el tema con lo dicho.

II

EL AMOR CRISTIANO. BUSQUEDA DE ESTRUCTURAS TEOLOGICAS

Jesús era fundamento y sentido del amor. Lógicamente hemos partido de ese presupuesto. Pero una vez que hemos tratado de la vida y del mensaje de Jesús, tenemos que volver al esquema que la Iglesia ha utilizado con el fin de estructurar lo que el amor de Cristo significa. Para hacerlo hemos tomado dos puntos de referencia. El primero es la lucha de clases del marxismo; por eso intentaremos señalar aquellos elementos del amor de Cristo que se relacionen de manera más directa con las tesis y temas del marxismo. El segundo punto de referencia es Mt 25, 31-46. Dentro del Nuevo Testa-



mento hay muchos textos que resumen el sentido del amor; quizá ninguno como ese; por eso lo escogemos y tratamos. En torno a ese texto se construye nuestra exposición, que constará de los siguientes apartados: a) Nota introductoria (Rom 1, 18-31; Lc 1, 46-55; Ap 13-18); b) El juicio de la Caridad (Mt 25, 31-46); c) Conclusiones. Salvación e historia.

- a) NOTA INTRODUCTORIA (Rom 1, 18-31; Lc 1, 46-55; Ap 13-18).

Evidentemente, no podemos tratar del tema del amor o caridad dentro del Nuevo Testamento. Ese trabajo ha sido en gran parte realizado (obras de A. Nygren, S. Spicq, V. Warnach) y además desborda nuestras posibilidades. Aquí sólo podemos ocuparnos de unos textos que son a nuestro juicio muy significativos y que pueden servir para orientar en el diálogo marxismo-cristianismo.

- 1) *Rom 1, 18-31. La gracia y el sentido del pecado.*

Con un cierto riesgo de exagerar, podemos sostener que la visión cristiana del pecado se ha movido entre dos polos: El teológico y el existencial. Desde un polo teológico, pecado es lo que va en contra de Dios: Lo que desoye su mandato, lo que niega su poder, su santidad sobre la tierra. En un polo existencial o antropológico, es pecado lo que va en contra del hombre interpretado como un ser que se realiza de manera libre y arriesgada, en compromiso. En el primer caso el pecado radical es la soberbia (situarse en el lugar de Dios), en el segundo es una vida sin profundidad, esto es, no auténtica ⁵.

Evidentemente, Pablo en Rom 1, 18-31 reconoce esos dos planos de pecado en las gentes. Allí se dice que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes mortales... (Rom 1, 23); situaron los diversos poderes de la tierra en el lugar que pertenece a Dios y su misterio. Y se añade que perdieron el sentido de la vida o dignidad de la persona, hundiéndose en la inmoralidad, esto es, incapacitándose para el desarrollo de la afectividad o del valor de lo profundo (Rom 1, 24-27). Estos elementos del pecado —ruptura teológica y perturbación antropológica— siguen siendo por tanto esenciales.

Pero debemos añadir que Pablo ha resaltado un tercer rasgo. Es lo que puede llamarse la ruptura interhumana, la vida como lucha de unos hombres en contra de los otros: “Llenos de toda clase de injusticias, perversidad, codicia y maldad; plagados de envidias, homicidios, discordias, fraudes y depravación; son difamadores, calumniadores..., insolentes, arrogantes, fanfarrones, con inventiva para lo malo, rebeldes a sus padres, sin conciencia, sin palabras, sin entrañas, sin compasión” (Rom 1, 29-31). Aquí han venido a florecer y desplegarse las raíces del pecado. Sin oponer resistencia, Pablo habría situado en este contexto la realidad de la lucha de clases, interpretándola en forma de “pecado de las gentes”.

Ciertamente, existen diferencias. El marxismo ha estructurado la lucha de clases de una forma muy concreta, en función del enfrentamiento económico; Pablo se sitúa en un contexto más amplio, en aquello que podría llamarse la batalla de todos contra todos. Sin embargo, el problema radical no es ese; pienso que Pablo no habría tenido dificultad en admitir la lucha de clases como un momento —quizá el momento central— de la lucha interhumana. El problema está en los presupuestos; según Pablo, ese pecado social tiene que verse como el último eslabón de una cadena en la que se ha perdido el sen-



tido de Dios (amor radical) y el sentido del hombre (plano existencial o antropológico). Por eso, todos los esfuerzos por superar la lucha interhumana acabarán siendo infructuosos a no ser que cambie la raíz misma de lo malo: El hombre que ha perdido a Dios y se ha perdido a sí mismo de manera consecuente.

En esta perspectiva situamos dos pasajes característicos del Nuevo Testamento: Lc 1, 46-55 y Ap Jn 13-18 interpretan la revelación de Dios en Cristo como poder capaz de superar toda la lucha interhumana de la tierra. De una forma que pudiera parecernos sorprendente, la lucha se define en los tres campos del marxismo althusseriano: Plano ideológico, político, económico. Con la venida de Dios se acabará la lucha; cesará la oposición y surgirá un espacio nuevo de concordia.

Siendo idéntico el transfondo, las interpretaciones concretas son muy diferentes. Lc 1, 46-55 se sitúa en el horizonte de la revelación histórica de Dios y la experiencia nueva de la fe; sobre ese campo, vivido con intensidad, aparece superada ya toda lucha de clases. Ap Jn 13-18 ha interpretado la historia de los hombres como campo y hogar de enfrentamiento; sólo con el triunfo escatológico del cordero de Dios (Cristo) y con el fin de nuestra historia podrá apagarse el fuego de la lucha. Véamos.

2) *Lc 1, 46-55. El canto de María y la esperanza de los pobres.*

El canto de María es aquel himno en que la madre del Señor responde en alabanza al don de su presencia, himno donde exulta y agradece por la gracia que Dios ha realizado en ella (Lc 1, 48-50), entre los hombres (1, 51-53) y en los



miembros de su pueblo (1, 54-55). Nos interesa resaltar el segundo motivo, la actuación de Dios entre los hombres:

- a) “Su brazo interviene con fuerza,
desbarata el plan de los soberbios.
- b) Derriba del trono a los poderosos
y enaltece a los humildes.
- c) A los hambrientos los colma de bienes
y a los ricos los despide vacíos” (Lc 1, 51-53).

No hace falta rebuscar los temas. Aquí están los tres grupos humanos contrapuestos: Soberbios y (no se dice) sencillos, poderosos y humildes, ricos y pobres. Entre estos grupos se establece la gran lucha interhumana; se impone, sin duda, la tríada de los grandes, los soberbios-poderosos-ricos, que establecen un imperio o dictadura implacable de carácter ideológico-político-económico. La intervención de Dios en Cristo cambia ese motivo. Externamente hablando, todo sigue como estaba; pero ya en el centro de las cosas, en el mismo origen de la historia hay una fuerza que transforma rigurosamente todo: Es el poder y realidad de Cristo que María ha contemplado con visión de profecía: Surge un mundo nuevo sin soberbia, sin poder de imposición y sin riqueza de unos hombres que esclavizan a los otros, mundo de igualdad y de justicia, sin clases sociales y sin lucha.

María ha descubierto que ese cambio es la verdad, es signo y consecuencia del obrar y ser del Cristo. Ella sabe que el valor del mundo es ese; sabe que Dios actúa de esa forma y que la historia tiene realidad únicamente en la medida en que nos lleva, al menos por aproximación, a ese futuro de verdad, comunidad sin clases. En esta dirección marcha el amor, esto

es, la fuerza de Dios y colabora el quehacer de los cristianos. María canta confiada, aunque no sepa, aunque no diga de qué forma definida —por qué medios económico-sociales— nos podemos acercar hacia esa meta. Lo que importa es la existencia de la fe y el ideal; la concreción tendrán que hacerla o buscarla los cristianos.

3) *Ap 13-18. La destrucción del triángulo satánico.*

Nuestro texto es más difuso. Más que un texto se trata de un complejo estructural, de un gran conjunto en que se esboza aquello que pudiéramos llamar el triángulo satánico de nuestra historia. a) Su primer rasgo es la fuerza o *el poder de la política*: “El Dragón, esto es, el Diablo o antidios, le ha conferido poder, autoridad y trono” (Ap Jn 13, 2). El texto se refiere al poder infernal que ha pretendido convertirse en soberano y busca hacerse dueño de los hombres, de los cuerpos y las almas, de la vida y la conciencia (Ap Jn 13, 1-10). b) El segundo es el Espíritu, esto es, *la ideología* convertida en destructora de los hombres, servidora de la fuerza. “Realizaba grandes señales, incluso hacía bajar fuego del cielo... Con las señales extraviaba a las gentes de la tierra, incitándolas a construir una estatua de la fiera...” (esto es, adoración de la política o la fuerza) (Ap Jn 13, 13-14). El saber se ha convertido en instancia esclavizante, alienación y propaganda de la fuerza (Ap Jn 13, 11-18). c) Hay, finalmente, una ciudad, la cortesana; es la ciudad propia del mundo que se mueve en la opulencia, que cultiva el poder de su riqueza, se prostituye por dinero con los grandes de la tierra y esclaviza a los pequeños o creyentes. Hay en la ciudad otros aspectos, pero uno de ellos, quizá el determinante, es *la injusticia económica*: “Ay, ay, de la gran ciudad donde se hicieron ricos todos los comerciantes por lo elevado de sus precios” (Ap Jn 18-19) ⁹.



Tal es la estructura del mundo de Satán, mundo de poder que se ha endiosado, poniendo a su servicio las ideas y riqueza de la tierra. A los ojos del vidente del Apocalipsis, se trata de un mundo radicalmente pervertido que no tiene ya remedio alguno. El mal es tan profundo que no existe posible solución en nuestra historia. La respuesta de Dios, que se ha desvelado prolepticamente en el nacimiento del salvador (Ap Jn 12), se realizará en un plano escatológico: Se identifica con la destrucción violenta de este mundo y el surgimiento de la nueva sociedad, la ciudad de la armonía, del amor y comunión de los salvados (Ap Jn 20-22). Al contraluz de los motivos precedentes, la ciudad de salvación habrá de ser un mundo nuevo en que no exista poder de imposición (lucha política) con sus consecuencias de dominación ideológica y prostitución económica. Será el mundo de la plena libertad y del amor, fundamentado o presidido por Dios y su cordero (el Cristo).

b) EL JUICIO DE LA CARIDAD (Mt 25, 31-46).

Lc 1, 46-55 considera la superación de la lucha interhumana como un hecho realizado en el misterio de la fe, en el Cristo; Ap Jn la toma como un dato escatológico. En postura intermedia entre esos textos se sitúa Mt 25, 31-46. Su punto de partida es la presencia del Cristo en los pequeños; su final es el amor o libertad que se ha ofrecido a los salvados; pues bien, entre esos rasgos se sitúa la historia de los hombres, interpretada como camino de liberación en el amor, campo de riesgo en que el sentido de la vida se decide al ofrecer o no ofrecer ayuda a los pequeños ¹⁰.

Para que el análisis que sigue pueda ser más riguroso, comenzamos presentando la estructura del texto:

- a) Hay una *introducción* (25, 31 ab) que nos ofrece la venida escatológica del Hijo del Hombre, esto es, la vuelta de Cristo para el juicio.
- b) Se habla del juicio (25, 31c-45), realizado en dos mitades paralelas:
- Por un lado está *la acción del Hijo del Hombre*, el juicio como gesto en que se sienta, acoge a todos los hombres y finalmente les separa como el pastor separa a las ovejas de las cabras (25, 31c-33).
 - El sentido de la acción se expresa en *el juicio como palabra* en que el Hijo del Hombre interpela de una forma paralela a los salvados y condenados, escucha su pregunta y les responde de manera aclaratoria (25, 34-40 y 34-45).
- c) Hay finalmente una *conclusión* o cumplimiento de la sentencia (25, 46).

Tal nos parece la estructura dramática del texto. Los problemas que plantea, en su aparente sencillez, son muy variados. Entre ellos destacamos tres que a nuestro modo de ver son más urgentes o responden mejor a las preguntas del tiempo en que vivimos: 1) La división entre los hombres; b) comparación con el marxismo; c) sentido del amor: La gracia y la exigencia.

1) *La división entre los hombres.*

En una primera aproximación se advierte que el texto está jugando con un doble orden de dualidad. *Por un lado*, se encuentra la oposición escatológica de los condenados y

salvados, oposición que se precisa en el tiempo de la historia como diferencia entre los hombres, que hacen o no hacen el bien a los pequeños (cfr. 25, 46 y 25, 34-45). Hay, *por otro lado*, una dualidad más escondida que divide a los hombres en pequeños (los que tienen hambre, sed, están desnudos, enfermos, encarcelados o exiliados) y en aquellos que pueden ayudar a esos pequeños. El gran problema de la interpretación de nuestro texto reside en el grado de compatibilidad que exista entre estas dualidades. Comencemos por lo más fácil. Es evidente que los “pequeños”, sean quienes fueren, se distinguen de los hombres que pueden ayudarles. Con eso tenemos ya tres grupos.

a) *Está el grupo de los pobres o pequeños*, grupo en el que viene a condensarse una larga tradición israelita y preisraelita de hombres miserables; las suyas son sin duda miserias o necesidades que afectan a lo más íntimo de la persona y pueden ser remediadas de algún modo por los otros. De manera puramente indicativa, puede afirmarse que se trata de necesidades materiales (hambre, sed, desnudez), sociales (exilio, cárcel) o biológico-afectivas (enfermedad). En ellas se condensa lo que el hombre tiene de pequeñez y sufrimiento, ya provenga de la naturaleza (enfermedad) o de la historia (hambre, exilio...). Los pequeños de la tierra forman en Mt 25 un grupo humano.

b) Segundo, es el grupo de *aquellos que ayudan*. Mt 25 lo presenta diciendo que se trata de los hombres que alimentan al hambriento, visten al desnudo, acogen al exiliado, visitan al enfermo... Estos hombres se definen a sí mismos —desde el ejemplo de Jesús— en cuanto son función de amor para los otros; existen para hacer el bien, remediar la necesidad, establecer la vida, la alegría y la concordia en el entorno.

c) Hay finalmente hombres cerrados, *seres que no ayudan*; se trata de aquellos que, centrados en sí mismos y buscando su comodidad o su provecho, no se ocupan de los pobres de la tierra. Importa señalar que no se trata de personas que destruyen positivamente a los demás; hablando en general el texto alude más bien a los neutrales, los que no hacen bien pero tampoco explotan de intención a los restantes hombres. Pues bien, Mt 25 supone que el no ayudar es ya oprimir, querer volverse neutral es ya ofender a los que sufren, pasan hambre, son pequeños.

Tal es la división. Evidentemente ofrece rasgos sociológicos: La miseria es hecho público, y externo es el gesto del que ayuda o se mantiene indiferente. Sin embargo, es imposible identificar a estos grupos con entidades socialmente definidas y unitarias, como son las clases del marxismo.

2) *Comparación con el marxismo.*

Sin duda alguna, en Mt 25 hay elementos que concuerdan con el análisis de las clases sociales del marxismo: Está la división de los hombres en grandes y pequeños, la dualidad del bien que se interpreta como liberación del pobre y el mal como opresión o indiferencia. Está, en fin, todo el conjunto, esto es, el clima humano: La ayuda al hombre, la visión de una historia que se juega en el campo de las relaciones interhumanas, etcétera.

Sin embargo, no podemos silenciar las diferencias. El marxismo ha interpretado la historia en función del esquema dual en que se enfrentan proletariado y burguesía; es en esa oposición, identificada como lucha de clases, donde se juega el sentido y el destino del hombre. Por otra parte, la razón del



enfrentamiento aparece como radicalmente económica y económico ha de ser el fundamento de la nueva situación o cambio. A la luz de Mt 25, juzgo que el marxismo ha realizado una peligrosa simplificación del ser humano, obligándole a ajustarse a esquemas de dualidad y economismo. Sólo con esa simplificación, dejando al lado otros factores, se ha podido hacer un tipo de ciencia operativa, se ha trazado una política. De esa forma se ha ganado en efectividad, pero se ha perdido en hombre.

Pues bien, volviendo a nuestro texto, debemos señalar sus diferencias respecto del marxismo. Entre ellas hay algunas de carácter estructural, otras de fondo. Comencemos por las primeras: a) División ternaria; b) posibilidad de pertenencia a dos grupos; c) superación del economismo.

Lo primero es la división *ternaria*. La sociedad no se divide en grandes-malos y pequeños-buenos, es decir, en burguesía y proletariado, sino más bien en tres estratos. Dentro de los grandes existe ya dualismo: Está el que ayuda y el que vive cerrado en su egoísmo.

De todas formas, lo que más interesa resaltar es la *posibilidad de pertenencia a dos grupos*; ciertamente el que ayuda y el que no ayuda se sitúan en lugares irreconciliables; no así con el pequeño y el que ofrece ayuda o no la ofrece. Nada impide que una persona en determinaciones diversas, sea necesitada y pueda ayudar a los necesitados; más aún, pienso que este es el caso más corriente, si prescindimos de los subnormales u otros grupos totalmente marginados que no pueden aportar —conscientemente— nada a los restantes hombres. Es la vida de cada persona la que viene a convertirse en campo de dialéctica. Tomemos el ejemplo de un enfermo y un hambriento: El hambriento puede visitar y consolar al enfermo;

es probable que el enfermo tenga bienes para alimentar a aquel hambriento. Pasemos del ejemplo a los principios: Mt 25 ha concebido la historia de los hombres como campo de necesidad y ayuda mutua, de miseria y de riqueza: Todos necesitan de algún modo de los otros, todos pueden ofrecerles a los otros algún tipo de asistencia. Se salva la historia en que, a ejemplo de Cristo, se gesta un movimiento de solidaridad y ayuda mutua; se condena aquella en que cada uno —teniendo más o menos— guarda lo que piensa suyo en contra de los otros.

Con esto señalamos ya que *estamos superando el exclusivismo económico*. Ciertamente, se valora la miseria de este tipo (hambre, sed, desnudez); pero hay otras que también son importantes: La soledad del encarcelado (sean cuales fueren las razones de su condena), el aislamiento de los que han abandonado su patria (tampoco se dice por qué), la enfermedad... Es el hombre en su conjunto el que requiere ayuda; es la ayuda en todos los aspectos la que aquí se ha explicitado.

Estas son las que hemos llamado diferencias estructurales. No las olvidemos. Pero tampoco olvidemos que hay otra diferencia mucho más radical, esto es, de fondo. En ella y sólo en ella se precisa lo que es propio de la lucha entre marxismo y cristianismo: Se trata del principio y de la esencia del amor. Para el marxismo, amor sería aquella fuerza que conduce a los hombres a romper la división en clases; Mt 25 presupone un amor original que viene desde Cristo y se precisa a través de su presencia en los pequeños. Esto significa que el amor tiene dos planos: a) Como gracia; b) como exigencia. Véamos.



3) *Sentido del amor: La gracia y la exigencia.*

Lo inaudito de Mt 25, lo que rompe todos los esquemas de la ciencia de los hombres, no es que Cristo diga que es preciso amar a los pequeños; de un modo o de otro eso lo sabían numerosos sabios. Lo inaudito es el que añada o presuponga que es él mismo, la presencia de Dios, Dios en la tierra, el que se encuentra sufriendo en los pequeños. “Tuve hambre...”, “estuve en el exilio...”. Quien se expresa de esa forma es en Mateo el Emmanuel, Dios con nosotros. Esto significa un gran misterio: Que Dios ama a los pequeños, que se entrega por ellos y se encuentra identificado con su propia pequeñez y sufrimiento.

Esta palabra de gracia es algo incomprendible en el marxismo. Con ella se supera la dialéctica de la materia, la dialéctica de la historia, llegándose a ese centro en el que Dios mismo se desvela como fundamento de amor, como persona que se entrega por los hombres en el Cristo. En esta afirmación de la presencia de Dios en los pequeños se explicita toda la cristología: Dios que se hace “Cristo” o salvador para los hombres, asumiendo su miseria y sufrimiento. Aquí se vuelve a hacer patente la palabra radical que ha proclamado: “Bienaventurados los pobres” (Mt 5, 3ss). Bienaventurados porque el mismo Dios se encuentra en el fondo de su propio sufrimiento.

Sólo desde aquí se entiende la palabra ulterior de la exigencia. Desde la gracia radical que he recibido como pobre (pequeño que se encuentra en las manos del Señor), me puedo convertir en fundamento de amor o donación para los otros; en esa palabra he descubierto que los otros, cada uno de los pobres de la tierra, son hermanos de Dios, son sus amigos, su presencia sobre el mundo.



En esta vertiente se hacen luminosas las palabras de la segunda serie de bienaventuranzas de Mateo: Bienaventurados los misericordiosos, los que extienden la paz sobre la tierra, los que intentan luchar por la justicia (Mt 5, 7ss), los que hacen cualquier bien a los humanos.

La palabra del Señor nos introduce en un contexto doble: La gracia del Señor en los pequeños sin urgencia de ayudarles llevaría a un misticismo inoperante; la exigencia de hacer bien sin la certeza de que es Cristo quien se encuentra en los pequeños se podría convertir en activismo simplemente humano. La salvación de Dios en Cristo implica los dos planos, situados en una perspectiva de esperanza transcendente.

Según esto, la estructura total tiene tres campos: a) El punto de partida es el amor de Dios en Cristo, el don de gracia que nos hace amigos, el regalo de presencia del Señor en los pequeños. b) El final es el amor definitivo que ha triunfado de la muerte y con la muerte de todas las restantes divisiones de la tierra: Es el amor del mundo nuevo, de Cristo en los salvados. c) Entre esos campos, apoyándose en la gracia y dirigido hacia el final escatológico, se integra el ejercicio efectivo y afectivo del amor de nuestra tierra; ese amor interhumano, como ayuda que se ofrece a quien está necesitado, es elemento necesario del misterio cristiano.

Ese amor activo recibe su identidad en un transfondo cristológico. Cristo es quien se ha hecho pequeño entre los hombres, ha sufrido la miseria de la tierra, ha compartido la angustia de la muerte. Pero Cristo es a la vez el que ha ayudado de una forma poderosa a los humanos, ofreciéndoles el reino y realizando sus signos sobre el mundo. Allí donde se descubre a Dios en la pequeñez de la tierra y se ayuda de forma efectiva a los pequeños, allí se hace presente Cristo sobre el mundo. Tal es el misterio que está al fondo de Mt 25.



Desde aquí podemos plantear una pregunta de carácter trascendente: ¿Quiénes son los que se salvan de acuerdo con Mt 25? Se salvan, desde Dios y por su amor, los pobres de la tierra, los que han sido pequeños sobre el mundo y no han tenido capacidad u ocasión de realizarse. Y se salvan a la vez aquellos que han buscado el reino y su justicia (cfr. Mt 6, 33), los que han hecho el bien a los pequeños, esto es, los misericordiosos. El marxismo parece quedarse solamente con el segundo grupo. Los cristianos saben que, al final de todos los caminos, el hombre es un pequeño ante la muerte; saben que en la cruz de Jesús está la vida; saben que hay presencia de Dios y salvación en los pequeños, impotentes, los malditos de la tierra; por eso sitúan la salvación de Dios y de la historia en los dos planos.

c) CONCLUSIONES. SALVACION E IGLESIA.

Lo que se podría llamar “salvación de la historia” aparece ligada en el marxismo con la praxis de la lucha de clases y el brotar del socialismo. La *historia* se identifica con el proceso de gestación del hombre a través de la lucha, hasta el alumbramiento definitivo de la nueva humanidad sin clases. En ese tiempo de gestación tiene sentido el socialismo: Son grupos o naciones socialistas aquellas en las cuales se vive ya el espíritu del hombre nuevo que vendrá y se intentan lograr las mutaciones necesarias para la llegada final del comunismo.

Ciertamente, las diferencias son notables y debían ser acentuadas. Sin embargo, de una forma general puede afirmarse que la Iglesia cristiana ocupa, en el proceso de búsqueda del reino, un lugar estructural que es semejante al que tienen los grupos o naciones socialistas en la espera y gestación del comunismo.



Iglesia es el lugar donde pretende vivirse de una forma condensada y ejemplar aquel misterio del amor que hemos trazado al estudiar Mt 25. En ella no se enseñan en concreto las diversas mediaciones del amor en el estrato económico, social o ideológico; ese es un tema a debatir y precisar en cada caso. Pero si esa concreción (o mediaciones) del amor son opinables dentro de la Iglesia, no lo es su principio y realidad, no es la exigencia de la entrega de la vida por los otros.

Voy a precisarlo. Dentro de la Iglesia puede discutirse la manera mejor de hacer el bien a los pequeños, visitar a los enfermos, vestir a los desnudos, alimentar a los hambrientos. Lo que jamás puede olvidarse, lo que ya no está sujeto a las disputas y opiniones es la urgencia de hacer todo ese bien muy en concreto, realizando la caridad y logrando así una tierra más justa y más fraterna. Lo diré de otra manera: Es concebible, es quizá lógico que dentro de la Iglesia haya personas que —por diversas razones ideológicas o científicas— no acepten la estrategia marxista de la transformación de la sociedad y de la superación de la lucha de clases; lo que ya no puede discutirse dentro de ella es la exigencia de realizar el bien, ayudar a los necesitados, superar las divisiones e injusticias de la tierra.

Como hemos insinuado en páginas precedentes, la Iglesia tiene dentro del mundo otras funciones: La de ser testigo de la fe y de la esperanza escatológica. Pero es también una función suya esencial la de ofrecer el testimonio del amor concreto. Un amor que crea comunión, se entrega a los más pobres, libera a los hundidos por la vida o por la culpa... No discuto ahora hasta qué punto lo hace; no analizo las posibles perturbaciones y rupturas del amor que hay dentro de ella. Pero afirmo: Una Iglesia que deje de ofrecer el testimonio del amor concreto y transformante está quebrando sus raíces, está olvidándose del Cristo y de su reino.



III

EL AMOR CRISTIANO FRENTE A LA LUCHA
DE CLASES DEL MARXISMO

Hasta aquí he trazado las líneas principales del amor cristiano, exponiéndolas de un modo general, en forma de simple indicación de una temática mucho más extensa. Ahora ha llegado el momento de juzgar los resultados, comparando lo aquí expuesto con las tesis del marxismo. Si esquemática ha sido la exposición precedente, mucho más esquemática será la comparación que ahora sigue. En ella no ofrezco resultados definitivos; simplemente expongo los rasgos más salientes de aquello que a mi juicio puede y debe ser la actitud del teólogo cristiano en frente del marxismo.

a) *Introducción. Lo que podemos pedir a los marxistas.*

No soy quién para ponerme a dar consejos desde fuera. Pediría, sin embargo, lo siguiente. A los *marxistas de carácter humanista* les diría que razonen el por qué de sus opciones por el hombre, la justicia, el orden nuevo; que piensen hasta el fin sobre las causas que convierten al necesitado en absoluto; que nos aclaren cómo puede ganar la vida aquél que la ha entregado por los otros —el héroe rojo que muere joven en plena revolución—. A los *marxistas de carácter no humanista* les invitaría a pensar acerca de su “paradigma” científico; ¿qué razones hay para pensar que en el marxismo hemos hallado el esquema definitivo que explica el camino de la historia? Además, al absolutizar la estructura económica, ¿no se habrá dejado fuera de las mallas de la ciencia el sentido último del hombre?



Frente a los *marxistas políticos*, sobre todo de la línea eurocomunista, preguntaría si están dispuestos a llevar hasta el final la lucha humana en el plano de la penetración ideológica; si están dispuestos, vale; tienen todo su derecho; también otros están dispuestos a ofrecer el Evangelio; háganlo todos sin violencia o coacción externa y véamos al final quién logra dirigir con su timón la historia.

b) *El cristiano frente al marxismo humanista.*

1) Juzgo que un cristiano puede (quizá debe) aceptar sin prevención el hecho de la lucha de clases. Es más, debo añadir que en lo fundamental puede llegarse hasta aceptar la interpretación marxista de esa lucha, al menos en los planos económico-sociales... De todas formas, el cristiano ha de sentirse internamente liberado en el centro de esa lucha: Sabe que el origen y el sentido de la vida se halla en Dios y no en alguna especie de batalla entre los hombres; sabe que en el fondo nos hallamos liberados por el Cristo que ha venido a ofrecer su salvación para los pobres, para todos los hombres de la tierra.

2) Como razón para insertarse en esa lucha y situarse del lado de los pobres, el cristiano ha de acudir a la palabra y a la praxis de Jesús, el Cristo. En otros términos: El creyente no buscará la justicia y sociedad sin clases porque así lo ha dicho Marx y porque es cierto su esquema de la historia. Ese esquema puede ser importante, pero más fundamental es todavía la palabra de Jesús y su mandato de amarnos mutuamente como hermanos. Esto significa que, aunque no sea marxista, un cristiano está obligado a comprometerse por los otros, a entregar la vida (lo que tiene y lo que puede) por el bien de los hermanos.



3) En el proceso de lucha de clases, las vea marxistamente o no, el creyente ha de buscar el bien total del hombre: Su realización económica, su desarrollo cultural, su autonomía... El cristiano será un hombre que valora de manera especial la gratuidad en la dialéctica de fondo entre los hombres; gratuidad supone vida desbordante, dar sin esperar la recompensa, entregarse sin temor hasta en la muerte, respetar siempre a los otros.

4) Las formas económico-políticas de liberación serán importantes para un cristiano pero nunca se podrán convertir en definitivas, hacerse un absoluto. Sin duda alguna, un creyente puede —y quizá debe— participar con otros hombres en el proceso de transformación política, en el esfuerzo revolucionario por lograr estructuras económicas de mayor igualdad y de justicia. Un orden socio-económico mejor puede tomarse como símbolo del reino. Pero el creyente sabe que eso no es bastante; hay que transformar al hombre entero, ayudarle en sus debilidades y problemas interiores, hacerle madurar en nuevas formas de amor gratificante, sostenerle en el dolor de la existencia (enfermedad, etc.), darle una palabra de esperanza sobre el trance de la muerte.

5) Por eso, el creyente no se limitará nunca a valorar la clase en general, el proletariado en su conjunto. Para el creyente vale el hombre, cada uno de los hombres como objeto del amor de Cristo, como sujeto responsable, capaz de realizarse o de angostarse en el fracaso. En cierta medida, el creyente ha de sentirse obligado a valorar a cada hombre como un ser absoluto. Ciertamente, yo me puedo sacrificar por los demás; pero no puedo sacrificar a ningún hombre, al menos en principio. Esto significa que el valor de la persona sigue siendo inalienable. Evidentemente, al decir que no se puede sacri-

ficar a nadie me refiero a la persona en su raíz y no a su puesto social o a su dinero; es indudable que el proceso de instauración de una mayor justicia y la exigencia de ayuda a los más pobres exigirá cambios económico-sociales que serán muy dolorosos. ¿Cómo lograrlo sin destruir a las personas, es más, plenificándolas? Este es el secreto de una revolución que tenga un fondo de inspiración cristiana.

6) Finalmente, es necesario resaltar que los creyentes son personas que viven la dialéctica que enfrenta y relaciona a mundo y reino. Vive el creyente en el mundo “desde el don y la tensión del reino”; por eso intenta reflejar sus rasgos en la tierra. Todo en el mundo se puede convertir en expresión, signo del reino, todo menos el pecado. Pero todo es, a la vez, muy relativo y puede hacerse signo de condena.

c) *El cristiano frente al marxismo no humanista.*

1) Al hablar de marxismo no humanista nos referimos a la interpretación puramente científica de Marx. En ella se resalta la necesidad ineludible del proceso socialista, convertido en una especie de movimiento natural, una estructura sin sujetos. Es evidente que la respuesta cristiana será en este caso diferente.

2) Frente al marxismo de carácter no humanista, los cristianos deberán mostrar, con su fe y con su conducta, el sentido contingente de todos los así llamados “paradigmas científicos”. Para el creyente será ilógico pensar que pueda darse un modelo científico absoluto de realización y proceso de la historia. Ciertamente, ayudará el marxismo en la visión del hecho social, en la estructura económica del mundo; pero absoluto en un sentido radical no es más que el Cristo que nos lleva al Reino de Dios Padre en el Espíritu (nos ofrece la resurrección).



3) Más importancia que esa observación tiene la siguiente. En el marxismo no humanista el hombre como persona, sujeto responsable capaz de realizarse o de perderse, se diluye. Lo que permanece es solamente la clase social en su conjunto, el entramado de relaciones, la objetividad de un proceso histórico. Pues bien, a esto ha de responder la conciencia del creyente con un no tajante y absoluto: Lo que vale son los hombres, cada uno de los hombres, porque Dios les ama y porque son capaces de plenitud o de fracaso, de reino o de condena.

4) En ese marxismo no humanista desaparece con la persona la libertad de realización, la responsabilidad, la conciencia interna. Pues bien, estos son para el creyente valores que no pueden convertirse en un objeto de venta o mercancía. Ciertamente, no hay libertad sin la liberación que nos ofrece Dios en Cristo. Como afirma Pablo con dureza; no existe responsabilidad sin gracia previa; no hay conciencia de Dios y de la vida que se gana en su presencia sin el don de Dios que se revela. Pero una vez que se ha dicho todo eso debemos añadir que los creyentes lo son en la medida en que, aceptando esa realidad superior, la cultivan en su vida.

5) A pesar de todo esto, el cristiano podrá colaborar con los marxistas de tendencia no humanista. Ciertamente, para ellos la conciencia cristiana carece de sentido. Nosotros, en cambio, estamos dispuestos a afirmar que la visión marxista ofrece lógica y valor dentro de su campo, esto en lo social y lo económico; más aún, estaríamos dispuestos a confesar que en un orden de cosas pudiera ser científica. Pero tajantemente añadimos que no estamos dispuestos a quedarnos bloqueados en los límites estrechos de ese campo; el hombre es más de lo que cabe en el análisis marxista.



d) *Cristianismo frente a estrategia política.*

1) En páginas anteriores hemos citado la estrategia del eurocomunismo. ¿Cuál puede ser en ese campo la actitud de los cristianos? Ciertamente, pueden colaborar, llegando hasta el extremo de permitir que otros les utilicen, siempre que eso signifique un servicio hacia los hombres. Pero esa colaboración tendrá que hacerse conservando siempre la lucidez de la fe y la libertad crítica para no manipular nunca los valores de los hombres, sobre todo de aquellos más pequeños. El cristiano sabe que en el mundo de Cristo en el que estamos cuenta el hombre visto en la totalidad de sus aspectos: Base económica, realizaciones sociales, cultivo de la libertad... Porque sabe eso y porque lo vive con intensidad, el cristiano debe convertirse en voz nueva, forjadora de personalidad y evocadora de transcendencia, dentro del movimiento marxista.

2) Ha pasado el tiempo de los desbloqueos. Muchos comenzamos a tener la impresión de que el marxismo apaga la voz de los creyentes que penetran en sus filas. Es una impresión y por eso conservamos la esperanza. Pero debemos añadir que es hora de que muchas cosas cambien. Si es como se dice y hay creyentes en las filas del marxismo, que hagan oír su voz, que critiquen con su libertad escatológica las fijaciones de sus compañeros, que les dirijan hacia formas de amor que están fundadas en los Evangelios. Si no es así, afirmamos que la unión ha sido en balde; lo decimos pensando en el bien de los marxistas tanto como en el de los cristianos. Lo decimos pensando en el bien del hombre.

e) *Recuperar la iniciativa de la fe.*

1) Para realizar el ideal que hemos trazado es necesario que los creyentes recuperen la iniciativa de la fe; o mejor dicho,



que la forjen. La fe —se haya recibido por herencia o no— se vive en la medida en que se asume personalmente y se gesta. Por eso, lo que importa en realidad en nuestro tiempo no es la capacidad que la Iglesia tenga de dialogar con el marxismo, sino su riqueza en suscitar ámbitos de fe.

2) Se trata de crear ámbitos de fe donde los hombres azotados de nuestro tiempo descubran y vivan el misterio de la realidad como regalo que se funda en Dios, el Padre. En otras palabras, se trata de recuperar el valor de la existencia como don de Dios, se trata de vivir en comunión con ese Dios en medio de la realidad tan compleja en la que estamos.

3) Se trata de crear ámbitos de fe donde podamos descubrir y vivir el misterio del hombre como hermano de Jesús, hijo de Dios en Jesucristo; el hombre como ser digno de amor porque efectivamente ha sido amado; capaz de creatividad porque se encuentra enriquecido desde el reino; dispuesto a superar todo fracaso porque vive del perdón de Cristo.

4) Se trata de no dejarnos asfixiar por las grandes y pequeñas ideologías que por doquier están amenazando; habrá que vivir la fe en un clima de confianza enriquecedora, clima de paz comprometida que se esfuerza por dar paz a los hermanos. Convéznase la Iglesia: Su grandeza o su caída no dependen del futuro del marxismo; no hay para la Iglesia otro cimiento que la fe en el Cristo.

f) *Recuperar la iniciativa de la caridad.*

1) Quizá lo más importante en este campo sea llegar a suscitar Iglesia: Se trata de crear lugares de comunión donde la fe se cultive en el encuentro, donde se respire un clima de

confianza y mutua ayuda, donde pueda vivirse en la esperanza. El problema está, repito, en suscitar Iglesia como campo de maduración en el amor, la libertad, la gratuidad, la transcendencia.

2) Cuando digo Iglesia me refiero a la gran comunidad de los cristianos y a cada uno de sus grupos más pequeños: Parroquias, comunidades catecumenales, grupos de oración, comunidades religiosas, etc. Sin la existencia de esos grupos, sin el compromiso activo de cada uno de los miembros en la edificación de esos ambientes de fe, de liturgia y amor mutuo, todos los restantes medios de edificación cristiana terminan siendo inoperantes. La crisis mayor de nuestra Iglesia se encuentra en este campo: Le faltan personas (ordenadas o no) que estén dispuestas a crear comunidades, le faltan comunidades.

3) Es en esos lugares donde puede y donde debe recuperarse la iniciativa de la caridad. Será, en primer lugar, una caridad hacia dentro, reflejada en una comunión efectiva y afectiva de los miembros; y será después una caridad que se vuelca hacia lo externo y se manifiesta en el compromiso por los pobres, la colaboración en las tareas referentes a la búsqueda del bien común, de la igualdad y la justicia entre los hombres.

4) Todo esto supone que es preciso una transformación más radical; no basta con que cambien de manera aislada las personas, ni que mude sólo la estructura. Es necesario un mutamiento de los hombres que se venga a reflejar en la verdad de nuevas estructuras; un cambio de estructuras que motive y facilite el nacimiento de hombres nuevos. Sólo de esa forma, desde el fondo de unos hombres que se puedan llamar nuevos, abiertos a la transcendencia y orientados hacia el bien de los



hermanos, podrá esperarse el surgimiento de un orden renovado, creador y no alienante, igualatorio y no nivelador, libre y no destructor de las personas.

g) *Recuperar la esperanza creadora.*

1) Desde la fe, y por la Iglesia, los creyentes caminan hacia un orden de vida diferente: Se mantienen en la búsqueda de un nuevo espacio comunitario. El ideal del reino les dirige hacia la nueva ciudad de la igualdad, el amor y transparencia entre los hombres.

2) Para los creyentes, esa ciudad —simbolizada de algún modo en el amor comunitario de esta tierra— pertenece al misterio del futuro de Dios y de su reino. Es ciudad de trascendencia, que se viene a realizar cuando los hombres se transformen en el Cristo; ciudad de la esperanza, de la vida pas-cual y el nacimiento verdadero, que surge cuando acaban los caminos de la tierra.

Estamos ante el juicio de la historia. Algunos marxistas sostienen que el mensaje de Jesús no tiene nada que aportar en esta marcha del hombre hacia su nueva verdad y su justicia. Dejémosles que digan. Vivamos con más intensidad nuestra creencia. Dejémosles pensar que no tenemos nada que ofrecer en el contexto de la lucha entre las clases, en la lucha y el dolor de nuestra historia. No digamos nada; mostremos con la vida que eso es falso. Mostremos que el amor

de Dios en Cristo es absoluto; mostremos que ese amor se ha concretado en nuestra tierra y debe realizarse en mediaciones económico-sociales a través de nuestra historia.

Entre esas mediaciones o lugares donde puede concretarse el amor de Dios, señalaremos la lucha entre las clases; precisamente en esa lucha puede y debe cultivarse el amor que Jesucristo ha legado como herencia a los cristianos.



NOTAS

1. Cfr. A. Nygren, *Érōs et Agapè I*, Aubier, Paris 1962; Quell-Stauffer, *Agapè*, TWNT, I, 20-55; C. Spicq, *Agapè I-II-III*, Gabalda, Paris 1958-1960; V. Warnach, *Agape*, Düsseldorf 1951.
2. Cfr. E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974, 24ss.
3. Cfr. *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona 1971, 29-30.
4. En un estudio como este no podemos detenernos a citar los trabajos más significativos sobre cada tema. Remitimos a los libros conocidos de J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli V., Zürich 1952; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Nisbet, London 1965; Ib., *The founder of Christianity*, Collins, London 1970; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976.
5. Nuestra postura apunta contra F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975, 397ss, y contra G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1974, 108ss.
6. De manera lejana nos basamos en A. Nygren, *o.c.* I, 19ss.
7. No podemos fundamentar aquí las afirmaciones que hemos expuesto; eso exigiría entrar en polémica con diversas interpretaciones de la resurrección, especialmente la que ha sido expuesta por W. Marxsen.
8. Sobre el pecado como inautenticidad se funda una parte considerable de la exégesis existencial de R. Bultmann.



9. La visión que ofrecemos de Apoc Jn está fundamentada en nuestro trabajo: *La perversión de la política mundana*, Estudios, 27 (1971), 557-594.
10. Hay sobre Mt 25, 31-46 una amplísima bibliografía, con opiniones muy divergentes. En las anotaciones que siguen suponemos que el juicio a que alude nuestro texto es universal en el más amplio sentido del término. Bibliografía casi total sobre el tema en J. Friedrich, *Gott im Bruder*, Calwer V., Stuttgart 1977.





Experiencias :

LA OPCION VIVIDA DE UN CRISTIANO POR EL SOCIALISMO

Por Francisco Gil Rivas

No tengo ningún aval para escribir estas líneas, pues ni la teología, ni la filosofía, ni la ciencia política, ni el marxismo, son mi fuerte; si acaso la lucha de cada día en ese intento siempre nuevo de fidelidad a Jesús de Nazaret y a nuestros hermanos los hombres.

En cualquier caso, mis experiencias, las de mi comunidad, no son más que eso y tienen ese valor. Somos hombres en camino. Nos hemos equivocado y nos equivocaremos muchas veces. Nos consta, si alguna evidencia tenemos, que no poseemos la verdad; tan sólo nuestra particita. Y porque, después de todo, necesitamos compartirla, someterla a revisión y crítica, le agradezco a “Corintios XIII” esta oportunidad.



No quisiera repetirme insistiendo en la relatividad de estas páginas. Ignoro si alguna vez sabré si el camino elegido es el mejor o el peor. Mi vida me ha abocado a él. Cada uno hacemos la ruta hacia Dios en el amor comprometido, por sendas más o menos diferentes. Lo importante es que nuestra existencia se plenifique y que Dios esté al final del camino. Yo asumo la responsabilidad del mío y apuesto y me arriesgo día a día por construir amor y fraternidad en el nombre de Jesús. Tal vez en nuestra Iglesia ha sobrado seguridad y monólogo y se ha echado en falta el debate, la apuesta decidida y el riesgo. No se me escapa, por otro lado, que es más fácil equivocarse en la vida que en los libros; la práctica es siempre más triste y sangrante que la teoría. Yo puedo decir que, a tientas, sin ninguna seguridad definitiva o muy pocas, he llegado donde estoy.

Deliberadamente, este testimonio se inicia con una experiencia más personal, a la que sigue una experiencia colectiva, comunitaria. Intentaré exponer la dinámica de este proceso, el mío y el de mi comunidad, con sus contenidos, conquistas y lagunas. El proceso no es lineal. Las dudas, la crisis, las opciones, aparecen en cada recodo del camino. Hay claros y hay umbrías espesas. A pesar de todo, mi vida, mis años conscientes y más responsables, son un intento –más comunitario que individual– de dar sentido a mi existencia humana, de dar contenido a mi realidad cristiana.

Si el testimonio es un vehículo a veces equívoco, y la palabra un medio de comunicación radicalmente insuficiente, la expresión escrita es mucho más inadecuada para compartir experiencias. Mal conversador y peor escritor, bien quisiera –quisiéramos los que hemos vivido estas páginas– poder compartir con los lectores de “Corintios XIII” algo más que estas líneas.

Me incomoda enormemente tener que hablar algunas veces en primera persona o tener que hacer de portavoz del sentir comunitario, cuando hay quien lo haría mejor. Por eso, a veces, el lector percibirá la indecisión del período, a caballo entre la primera persona del singular y la del plural.

Otras veces extrañará el uso persistente del tiempo pretérito en lugar del lógico presente. Es un intento de hacer memoria histórica que, en la medida en que ha sido asimilada, es ya presente.

Pero menos me conforta aún la exposición de una experiencia que, a más de relativa, ha de ser bastante irrelevante. Parecidas o distintas, hay miles de vidas con tanto o mayor interés. En sí mismas consideradas tienen escaso valor. Sólo cobran su sentido contrastadas con el Evangelio y con la experiencia de todos aquellos que estamos en camino.

De todos modos, estas páginas no son sólo mías, ni siquiera de la comunidad. Son de todos aquellos que han compartido con nosotros su caminar, las pocas provisiones, el cansancio, las sombras de cada noche y la luz de cada mañana, nuestra fe común en Jesús, la esperanza en un mundo nuevo y el amor. A ellos debo todo lo que soy. Compañeros de congregación, profesores de entonces y de ayer, alumnos y compañeros de enseñanza, vecinos del barrio, militantes amigos del sindicato, compañeros de organización política. Pero especialmente a los compañeros de CPS y a las comunidades junto a las cuales hemos ido construyendo comunión en Jesucristo. Y, sobre todo, a mis hermanos de comunidad. Todos juntos hemos podido avanzar la reformulación de nuestro universo de valores y de las claves de nuestra existencia. Finalmente, y aunque poco amigos de homenajes, ni grandes ni pequeños, no me resisto a mencionar a dos hombres que han marcado una huella profunda en mi vida, sacerdotes los dos, de una profunda fe y caridad: Rafa Ojeda, riojano, que ha enterrado su vida entre la pobreza y opresión del logroñés barrio de Yagüe, un Pozo del Tío Raimundo a orilla del Ebro; y José Luis Pérez, salesiano salmantino, que desde Bilbao ha entregado su vida a la pastoral juvenil y a la construcción del movimiento de comunidades Adsis.

I

**ARTICULACION DEL CAMINO DE LA FE Y EL AMOR CRISTIANOS
A LA MILITANCIA POLITICA**

Tal vez, más que intentar una construcción diacrónica de mi experiencia, que forzosamente estaría sembrada de anécdotas y casuística, sería más conveniente una reflexión que racionalizara mi evolución, que la teorice de alguna manera, si fuera posible. Quisiera evitar las incursiones en los terrenos teóricos, a los que me vincula más la afición que la competencia —las pocas ideas que tengo se las debo siempre a alguien—, y objetivar lo mejor que pueda mi evolución interior.

Aunque mi reflexión deberá centrarse en las específicas vivencias de la caridad, desde el compromiso como cristiano marxista presente en la lucha de clases, parece imprescindible alguna consideración sobre la naturaleza de la evolución. Habría, en este sentido, una pregunta previa, casi metodológica, que se impone ante el hecho de la sunción del marxismo por parte de un cristiano. Y es el de la motivación de la opción. Si el marxismo es teoría de la praxis revolucionaria, ciencia política fundamentalmente, ¿cuál ha sido la génesis de su elección? ¿Nace de la reflexión evangélica que busca ser eficaz? ¿Es una opción autónoma con respecto a los contenidos del dogma cristiano?

Mi maduración en este sentido arranca de un pasado cristiano que desde la infancia está empapado de una asunción natural, espontánea, de la fe, irreflexiva por otra parte, estrictamente religiosa, y sin puntos firmes de contacto con la vida. La adolescencia y primera juventud suponen un avance unilateral de la dimensión religiosa, que no fue acompañada por una progresiva encarnación de esa misma fe. La opción de vida religiosa, los contenidos de espiritualidad (la vida interior, la búsqueda de la perfección, el rechazo del mundo) avanzaron peligrosamente en lo que se podría llamar una cierta descoyuntación de la fe, un des-



arrollo poco equilibrado de mi ser cristiano. En estos años, y en un contexto más bien adverso, sólo el valor testimonial de algunos sacerdotes hizo posible cierta recuperación de una serie de valores que entendía como importantes. Eran años de ilusiones, donde se derrochaba una capacidad de entrega y de aspiración a determinados modelos que intuíamos como definitivos, que se fueron enfriando con el tiempo y el encuentro con la vida de educador que pronto viviría. Años de felices recuerdos, que no resisten hoy un análisis serio, pero que de alguna manera quiero asumir, pues les debo lo que hoy soy. Los años de estudio me aportaron maduración intelectual y la dinámica reflexión-ascesis me hizo habituarme a unas prácticas mentales y volitivas, que muchas veces he echado en falta en compañeros de lucha que recorrieron caminos muy distintos.

Mi evolución es estrictamente mía. Conozco compañeros que vivieron estas etapas mucho más equilibradamente que a mí me fue posible. Muchos otros coincidieron más conmigo. Lo cierto es que la vida de educador supuso para mí una dinámica de acomodación, de aburguesamiento y de conformismo, del que me costaría salir. Una larvada crisis que se prolongó hasta el inicio de mis estudios de teología –que coincidirían con mi abandono de la vida religiosa–, fue el detonante de un proceso en el que todavía estoy inmerso, pero que ha supuesto una total reconversión de mi vida, un reajuste de mi fe y una mayor fidelidad a los ideales que hicieron posible mi incorporación a la vida religiosa; incluso, diría, una recuperación de mi identidad salesiana (en este sentido Reyes Mate me confesaba una vez sincerándose humorísticamente, que él, que fue religioso, lo seguía siendo; que el matrimonio en su vida era más bien un accidente; que él asumía y encarnaba hoy en el mundo la identidad que vivió en su orden).

Esta digresión biográfica no tiene más sentido que intentar situar el espacio de mi posterior maduración. La etapa que se abrió en mi vida, y que engarza con estos años de crisis, de insatisfacción e impotencia, estaba ya sustentada en una serie de adquisiciones, aunque quizás excesivamente teóricas. La fe en Jesucristo era para mí un absoluto, la



razón de mi vida era la esperanza de nuestro futuro en Dios, y la caridad evangélica la única ratificación de mi coherencia cristiana. Comenzó de este modo en mi vida una lenta recuperación antropológica y vital de estos contenidos de fe. El reconocimiento de la obra liberadora de Jesús, que dirige a todos los hombres su mensaje, y al hombre entero, a todas las dimensiones de su persona, a su dimensión histórica y trascendente, me llevaron al redescubrimiento de la novedad e identidad del amor cristiano. Este, para serlo, debía ser liberador. Y debía ser eficaz. Desde aquí postularía más tarde la necesidad de un instrumento, una mediación, que lo hiciera posible, y descubriría el marxismo en mi vida.

Mi incorporación a una comunidad cristiana en un popular barrio sevillano, hizo posible un encuentro, casi de bruces, con las dimensiones históricas del amor cristiano. La convivencia de cada día, las tareas en el barrio, mi obligada visita a mediodía al mercado, el diálogo en el club juvenil y, algo más tarde, mi presencia en la asociación de vecinos y en el sindicato (trabajaba por entonces en la enseñanza), me permitieron reconocer al hombre en su situación, y desarrollar las dimensiones del amor cristiano referido a la situación de cada persona (la amistad) y a la situación estructural del grupo humano (lo que más adelante desarrollaremos como el amor político). Descubría ya, sin ser capaz de teorizarlo totalmente, que a las situaciones de alienación e injusticia en que veía sumidos a muchos hombres, en que yo mismo me veía sumido, sólo podía responder con un amor liberador, que destruyera las situaciones de opresión, que fuera revolucionario. Pero en la misma constatación veía mi impotencia y limitación para tan ingente obra. Y ahí se daba la apertura a Dios y la oración, y descubría la misma trascendencia que el amor cristiano tiene para con todo compromiso histórico, aunque lo potenciara. Ya era consciente de la capacidad relativizadora del amor cristiano, como instancia crítica frente a toda estrategia política, y de la dimensión utópica que nos proyecta siempre más adelante, que nos deja radicalmente insatisfechos con las conquistas humanas, pero que nos impulsa hacia ellas.

Era aquella una etapa de análisis de la realidad. Y aquí el marxismo hizo su importante aportación. Yo lo conocía a través de mis estudios de filosofía e incluso a través de los de teología (que entonces estaba siguiendo como seglar). Me propuse estudiarlo concienzudamente y dediqué a ello buena parte de mi tiempo. Tomé particular cuidado en evitar el clásico atracón intelectual, y lo fui poco a poco contrastando con mi comunidad, con la reflexión evangélica de cada noche, y con los muchos compañeros del barrio y de la lucha sindical y política, que decían conocerlo y vivirlo en sus estrategias diferenciadas. Corrí entonces algunos riesgos y no estoy muy seguro de que no cayera en más de una ocasión en algunos de ellos (idolatrización de un método de análisis que se mostraba bastante completo, inmanentización del amor cristiano...). Lo cierto es que esa etapa de análisis hizo posible mi concienciación. Comprendí la realidad, conocí sus causas y me fui adentrando en las opciones para contribuir a su transformación. Este no era un proceso pasivo. Iba surgiendo del mismo movimiento de mi vida, de mis tempranos compromisos, de la propia lucha individual y de grupo en que me hallaba implicado y algunas veces protagonizando. Cobré progresivamente conciencia de clase y fui tomando partido por la clase explotada, dominada y oprimida, la mía. La opción política concreta llegaría mucho más tarde y después de un detenido análisis, pues el “mercado” de siglas políticas era (y es) a menudo bastante triste y engañoso. La Palabra de Dios iluminaba mi historia y hacía de este camino más un proceso comunitario que individual, aunque los niveles en el seno de la misma eran diferentes (contábamos con una edad media de 24 años; trabajábamos mayoritariamente en la enseñanza; de los nueve hermanos de la comunidad, dos estudiábamos teología y uno era cura; más de la mitad procedíamos de la vida religiosa).

Esta dinámica de análisis y toma de conciencia trajo consigo una identificación con la clase oprimida. Nosotros cada día nos sentíamos más clase, pero por nuestro origen y formación nos sentíamos también un poco culpables de ser élite, de ser privilegiados. El tiempo y la integración en la lucha junto al pueblo fue borrando los peligros paterna-



listas y mesiánicos. La vida misma nos hizo ser pueblo antes de que nosotros acabáramos de intentar serlo. Pero habiendo optado por un proyecto de fraternidad, por vivir nuestro encuentro con nuestros hermanos de clase como encuentro con el mensaje de liberación de Jesús, veíamos que la fraternidad estaba a priori rota por las situaciones estructurales de opresión que marginan y hacen imposible la realización humana de todo un pueblo. Descubrimos entonces la conexión de la lucha política con nuestro proyecto de evangelización. Luego desarrollaremos este punto más y sus implicaciones. Lo cierto es que la opción por el pueblo, que como comunidad cristiana hicimos, se fue traduciendo en la socialización de nuestras relaciones en el barrio, en nuestra integración en las distintas estructuras populares, en los planteamientos de nuestras opciones profesionales e incluso en los planteamientos matrimoniales que con el tiempo irían apareciendo. Los hermanos que tradujimos políticamente esa opción ética y evangélica, que es la opción por el pueblo, nos fuimos incorporando en las organizaciones políticas que nos parecieron más adecuadas. Al ser varias, salvamos a nuestro entender el peligro de identificación de nuestro proyecto de comunidad cristiana con un determinado proyecto político. La pluralidad política aseguraba la relatividad de las opciones, y las instancias críticas en el seno de la comunidad quedaban acrecentadas. Claro que esto no evitaba otros problemas (nivel de comunicación y clandestinidad, prioridad de las tareas evangelizadoras o de las políticas, tensiones psicológicas por diferencias estratégicas o tácticas...), pero se iban superando. Conseguimos hacer, a pesar de las dificultades, que la comunidad encontrara su fundación y fundamentación en la Palabra y en nuestro proyecto cristiano, y no en la conciencia de equipo ajustado e integrado o en el proyecto político.

Es en este tiempo cuando varios hermanos de la comunidad nos incorporamos a Cristianos por el Socialismo, encontrándonos en su seno con hermanos en la fe militando en diferentes organizaciones políticas y sindicales y de masas, junto a los cuales vamos abordando tareas importantes. Si bien la reformulación de la fe se va haciendo en nuestra comunidad, en la medida en que no todos los miembros de ésta han optado por



el marxismo, encontramos en CPS la oportunidad de abordar la tarea de esa reformulación desde el materialismo histórico. La necesidad de hacer oír también nuestra voz en la Iglesia y pedir “nuestra carta de ciudadanía”, y de aportar por otro lado nuestro grano de arena en el desbloqueo de tantos cristianos ante el socialismo, nos lleva a dar ese paso.

Este largo proceso de concienciación, identificación y opción, lo fuimos viviendo desde una lectura atenta del Antiguo Testamento. La opresión del pueblo elegido en Egipto, su liberación de la esclavitud, la larga marcha hacia la tierra prometida, hacían que la comunidad viviera sus encuentros con Cristo, su penitencia, sus eucaristías traspasadas por la lucha de cada día. Y allí descubrimos los profetas. Sus críticas al desorden social de Israel, a la monarquía, al desarrollo económico de su tiempo, su concepción de la justicia, el derecho y la compasión, su conciencia de la alianza, sus llamadas a la conversión, su vocación inquebrantable, eran para nosotros una llamada a la denuncia de una sociedad consumista, alienadora y opresora, que hacía y hace por doquier hombres desinteriorizados, despolitizados e insolidarios. Vivíamos esta dimensión profética como comunidad, desde la crítica de la injusticia y hacia la utopía del Reino. Y, en medio, nuestro compromiso.

Así, y a grandes rasgos, se articuló un largo camino desde la fe al compromiso. Un encuentro con la vida que en mi caso hizo posible mi toma de conciencia y mis opciones, y todo ello vivido en la comunidad y desde la Palabra. En medio, cómo no, muchas dudas y vacilaciones. No puedo silenciar una larga y especialmente dolorosa crisis de fe que pasé hacia la mitad del proceso. Fue una especie de llanto inconsolable ante el descompromiso de mi pasado, la impotencia y miseria de nuestro presente y el oscuro futuro de una Iglesia que para mí había traicionado el mensaje de Jesús. La salida de esa crisis creo que fue más una experiencia de la gracia (desde una oración silenciosa, de pura presencia, fui casi “gratuitamente” poniendo las cosas en su sitio) que un esfuerzo especial de sobreponerme.



Desde entonces, y espero que para toda mi vida, tres valores-fuerza la presiden: La fe, la comunidad y el amor comprometido. El encuentro con el Padre a través de la persona de Jesús; la construcción de la Iglesia a través de la construcción de mi comunidad y las demás que nos rodean; y la tensión por construir una fraternidad universal, donde todo hombre pueda llegar a serlo hasta el encuentro con Jesucristo, y en el seno de una sociedad, donde no exista la explotación del hombre débil por el hombre poderoso, donde cada uno dé lo que pueda y reciba lo que necesite. Estos son los valores que trato de hacer nuevos cada día. Mi debilidad y limitaciones no siempre me permiten ser fiel en la medida que debiera.

II

REFORMULACION Y VIVENCIAS CARDINALES

Mi vida ha experimentado a lo largo de los últimos años importantes cambios en lo que se refiere a la interpretación de mi existencia. Algo se ha dicho del tema de la reformulación de la fe, y luego volveremos sobre el mismo centrándonos en la caridad. Pero, además de esta reformulación teológica, debo hablar de una reformulación cardinal, de una profunda actualización de los valores –virtudes, les decíamos– cardinales en cuanto ser histórico presente y actuante. Es aquí donde el marxismo me ha hecho su aportación (a nivel científico y ético).

Porque no soy especial conocedor del tema, y el lector estará más que informado, una exposición del marxismo está aquí fuera de lugar. Pero sí me detendré en el hecho de su asunción y la aceptación del marco de la lucha de clases como espacio conflictivo donde vivir la fe.



Una de las primeras evidencias para mí fue el descubrimiento de la autonomía de lo político. Si la política es fundamentalmente una ciencia que trata de transformar la realidad desentrañándola mediante un análisis y modificándola mediante unas intervenciones generales y específicas (estrategia y táctica), está claro que la revelación y la fe no tienen ahí nada que decir, del mismo modo que la revelación no podía contestar las conquistas científicas de Galileo y Copérnico. Esto vale para lo que se refiere al hecho científico en cuanto tal. En cuanto a sus repercusiones éticas sí puede ser la fe y el evangelio una instancia crítica. Hecha esta salvedad, yo entendía que la esfera política gozaba de una cierta autonomía y que las opciones en su terreno debían motivarse desde la racionalidad científica y no desde el evangelio.

De este modo, desde lo que mi racionalidad me permitía ver y con el estudio del marxismo como ciencia política (materialismo histórico), fui releendo la historia y las relaciones de los hombres. El trabajo aparecía como una de las manifestaciones fundamentales de la especie humana, y en base a él se articulaban las relaciones entre los hombres. La posesión de los medios de producción de bienes y riquezas y su mismo desarrollo marcaba distintas etapas históricas con distintos modos de producción y distintas relaciones entre los fuertes y los débiles, pero siempre permanecían relaciones de explotación: Primero el amo subyugaba al esclavo, luego el señor al siervo y, finalmente, el capitalista al obrero. Percibía una clara evolución histórica en cuanto al protagonismo dominador de la sociedad: El rey, uno, había sido sustituido por varios, los aristócratas, que le hacen compartir su poder, antes absoluto; estos pocos son sustituidos por muchos más (revolución francesa), la burguesía adinerada aunque sin sangre azul; sólo queda la incorporación de la clase mayoritaria de la sociedad, la clase proletaria, que sufre el robo de la plusvalía de su trabajo, a la dirección y gestión de su destino. Este esquematismo me dejaba algo perplejo. Acostumbrado a juzgar la historia por las intenciones y obras individuales de los protagonistas, descubría ahora el sentido del conjunto. La pérdida de la subjetividad, por otro lado, me aterraba, y me parecía la historia un teatro de marionetas



gobernado por unas fuerzas ciegas y matemáticas que lindaban con el mecanicismo y el fatalismo. Y era curioso: Yo, que conocía los esquemas marxistas mucho antes, sólo entonces me sentía fuertemente golpeado por toda su problemática. La profundización en el tema me alejó de este esquematismo y me permitió llegar al necesario equilibrio.

La lucha de clases la había visto anteriormente como una posible opción a tomar. Si quiero la acepto y, si no me gusta, la rechazo. Pero de repente la encuentro ante mí, real, como algo que yo no decidía, que me era dado, que negarlo era la búsqueda de una imposible neutralidad. Había dos partes enfrentadas. De un lado, los dueños de las fábricas, campos, minas, transportes, etc., que ganaban fortunas amasando la plusvalía de sus obreros. De otra parte, el proletariado, que no tenía medios de producción y sólo disponía de sus brazos, de su fuerza de trabajo, y la ponía en venta. Aquéllos buscaban siempre su máximo beneficio, éstos se defendían y luchaban por conseguir mejores condiciones de vida. Esa era la lucha entre las clases. Y siempre flotaba la misma pregunta: ¿Por qué la desigualdad que a unos permite el lujo y el derroche y a otros impide el acceso a la cultura? ¿Por qué unas tierras y unos bienes que todos trabajan benefician a unos pocos? ¿Por qué lo que sale de las manos de todos no se destina al bienestar de todos? Era una llamada a la responsabilidad. Al menos así lo sentía. La vida me empujó a situarme en medio de la lucha de clases. Aunque objetivamente me encontrara de un lado, debía optar, pues cabía ponerse subjetivamente del otro lado acallando la conciencia, engañándome, vendiéndola incluso. Intenté ser coherente.

La lucha era completamente desigual. Los pocos, atrincherados en su opulencia, dominaban por completo la situación. Y es que conseguían que el nivel infraestructural, las relaciones de producción, no se alterase. Para eso contaban con las instancias superestructurales: Una justicia hecha por su clase y a su medida; unos medios ideológicos de domesticación de las mentes, de manipulación (sus medios de comunicación, su universidad, sus escuelas) y unos medios coercitivos de represión (su policía



y su ejército). Era evidente que esos papeles —ideológico y represivo— no los jugaba la clase capitalista misma, sino hombres del pueblo, más engañados que comprados. Y así iba comprendiendo que las ideas que dominan en un país son normalmente las de la clase hegemónica. Luego estaba el Gobierno, el suyo, el que representaba sus intereses. Por supuesto que tenía las apariencias de representativo: Había sido elegido por todos. Era parte de su juego. Y, finalmente, estaba la Iglesia que, desde Constantino, encontró su lugar al lado del poder y frecuentemente lo bendecía. Así de claro, así de duro, así de doloroso. Tal vez tan simple como un panfleto, pero tan desgarrador como las verdades de los niños y los locos. Esta era la concepción, demasiado esquemáticamente y tal como me era dado entenderla, de la lucha de clases en el marxismo, que no hacía sino leer la realidad. La realidad es difícilmente negable, pero siempre está en nuestra mano negar determinada interpretación. Hay más modelos, no es éste el único; pero yo me encontré con éste, lo contrasté y lo acepté. Ignoro si mi elección fue acertada (presumo que sí, solamente). En cualquier caso creo que la presidieron la fidelidad a Jesús, a su evangelio y a los hombres.

Este nuevo universo interpretativo me sumergía, sin embargo, en un mar de contradicciones. En el cristianismo yo había vivido como ideal el objetivo de la conciliación de las clases, su encuentro, la mutua comprensión, el esfuerzo de acercamiento. Y todo con una concepción concreta del amor cristiano (la paz, el rechazo de toda violencia, la reconciliación). De acuerdo; pero en seguida llovían las preguntas: ¿Era posible la reconciliación? ¿Hacían los poderosos algún esfuerzo por llegar a ella? ¿Cómo hablar de negación de la violencia si la descubríamos a priori en las estructuras injustas y violentas que engendran primordialmente violencia? ¿No es la violencia un mal menor que el cristiano debía usar “técnicamente” para ser eficaz, para erradicar situaciones estructurales de pecado de opresión? ¿Qué decía el testimonio de Jesús a todo esto? ¿Por qué no fue celota? ¿Significa que yo no deba serlo? Por otro lado: ¿Era el marxismo una concepción intrínsecamente atea? ¿No estuvo muy condicionado por las religiones de su tiempo? ¿Cabía



asumir parte de sus aportaciones? ¿Acaso todo entero? ¿Qué pensar del materialismo dialéctico? ¿Y de los distintos desarrollos del marxismo? La tierra se corría bajo mis pies. Tal vez entonces aprendí a relativizar la verdad, a huir de absolutos y dogmas definitivos, aunque fueran muy confortables en el terreno de la seguridad psicológica. Ese cúmulo de preguntas, y muchas más que surgieron, sólo fueron respondiéndose con el tiempo, y la mayoría están construyendo su respuesta día a día, sin acabar de clarificarse.

Lo cierto es que el marxismo me aportó un criterio que mucho antes había descubierto en el evangelio: El de la praxis liberadora como verificación de verdad. San Juan muchos siglos antes había relativizado la teoría y el discurso, el mismo dogma en cuanto mera adhesión mental o confesión verbal. Mateo tiene también una hermosa parábola, creo recordar que en el capítulo 25, donde los buenos son escogidos en el Juicio por su práctica, aunque no mediara una confesión explícita. Marx incide en el mismo tema de la praxis y a ella remite, y en su seno aparecerán las respuestas a todos los interrogantes. Así, como cristiano, fui haciéndome más marxista y, en cuanto marxista, fui recuperando más mi cristianismo. Esa síntesis no exenta de contradicciones criticaba y purificaba los dos polos: Alejaba al cristianismo del idealismo, de la abstracción, de la mixtificación; alejaba al marxismo del materialismo craso, de la deshumanización, de la absolutización de su modelo. Muchas veces se me ha objetado que lo que quedaba en ambos polos después de esta alquimia no era ni cristianismo ni marxismo, porque no eran los oficiales. Esta es una cuestión importante, pero tal vez viciada en su mismo planteamiento. A mí entonces no me desazonaba la dificultad, pues no me parecía que se pudiera establecer dónde empezaban y acababan cada uno de los polos.

En síntesis, la evidencia de la lucha de clases, de la explotación económica, de la dominación política y de la manipulación ideológica que la clase poseedora ejerce sobre los débiles —la mayoría—, me llevó a tomar partido por esta clase, nos llevó a toda la comunidad por el camino de la fidelidad a nuestra clase y a vivir en adelante nuestra fe desde el seno de este conflicto histórico.



III

REFORMULACION Y VIVENCIAS TEOLOGALES

Había, entonces, para la comunidad, para mí, una confesión y una pregunta que presidían nuestra vida: “Con Jesús de Nazaret nació, nació cada día, la esperanza en una sociedad y un hombre nuevos. Jesucristo, manifestación del amor de Dios, era el acontecimiento revolucionario. ¿Por qué el capitalismo quería seguir secuestrándolo y convirtiéndolo en un factor enajenador de la conciencia de explotado, en la coartada de su explotación?”.

Encontrábamos así el sin-sentido de intentar vivir la fraternidad cristiana en pequeña escala, pero rodeados de un entorno que era lucha y ruptura del amor. El reto era vivir ese amor, la praxis de fraternidad, compartirla desde el corazón de la lucha de clases. Y aquí maduró nuestro concepto del amor cristiano, de la caridad. Las lecturas de Fierro, Girardi y muchos teólogos latinoamericanos, nos aportaron reflexiones para hacer posible esta reformulación.

Nosotros habíamos vivido una espiritualidad y una teología que exaltaba el amor interpersonal, el amor al prójimo como ser individual o abstractamente colectivizado (“el prójimo”). En un contexto social discriminativo, de división y lucha de clases entre colectivos humanos, no podíamos aceptar un amor que no diera respuestas válidas en esa perspectiva y se recogiera por el contrario en el reducto sagrado del amor al otro. Era un salto del sagrado de lo privatizado a lo público, a lo político. Era reconocer que los problemas que vivíamos en el barrio (los parados, las deficiencias urbanísticas, la carestía de la vida y el problema de los intermediarios, la inflación y la decreciente capacidad adquisitiva, el individualismo del hogar burgués televisual, etc.) no eran problemas de relaciones individuo a individuo, sino problemas mediatizados por insti-



tuciones, mecanismos públicos, sociales y económicos. El amor cristiano incidía en ellos buscando ser eficaz, y así se hacía caridad política, y sólo así se legitimaba en cuanto amor.

Entre las pérdidas o prostituciones de nuestro lenguaje cristiano no es la menor la del vocablo caridad, que durante siglos hemos reducido a compasión y beneficencia. Si en otro tiempo pudo tener sentido, hoy sólo es un recurso mixtificador que desenfoca los problemas y sus soluciones. En todo momento tomamos la comunidad buen cuidado en no cubrir como grupo humano que quería hacer su aportación en el barrio ningún servicio que fuera responsabilidad de cualquier organismo público. Como eran muchas las deficiencias del barrio, más hicimos en denunciarlas que en contribuir a paliarlas subsidiariamente. Pudo resultar relativamente más cómodo, pero entendíamos que era más educativo.

Un problema temprano y decisivo era el de la evangelización. Luego volveremos sobre él. Nos preguntábamos cómo testificar el amor de Dios a los hombres a través de Jesús. Más que con una presencia de confesión explícita, nos esforzamos en hacer que nuestra convivencia con la gente del barrio, la amistad con los más cercanos, la apertura de la intimidad de la casa, la acogida para con todos, especialmente la gente con problemas (encontraron acogida en nuestro piso desde perseguidos políticos hasta menores delincuentes, víctimas de su entorno, pasando por mil casos comunes o raros). De este modo queríamos testimoniar el amor de Dios gratuito y liberador. A nivel de acogida en nuestro piso no todas las experiencias fueron positivas. La heterogeneidad de la comunidad hacía que algunas presencias acarrearán molestias o que tendieran cómodamente a prolongarse sin justificación. Esto molestaba a algunos hermanos y traía algunas tensiones. Si contribuimos a liberar en cada caso, no lo sabemos.

La revisión de la comunidad se detenía especialmente en nuestro proyecto comunitario de cara al barrio. A decir verdad, y aún siendo nuestro barrio popular, el desarrollo, el nivel de vida y las modernas



construcciones, no le favorecían ese carácter. Si a esto añadimos la casi nula tradición solidaria en la zona y una presencia cristiana totalmente apagada, se puede entender que no era nada halagüeña nuestra situación. A pesar de todo, a lo largo de tres años, nacieron a la fe o la reencontraron, jóvenes que se acercaron a nuestra vida y la siguieron en la amistad, y muchos más accedieron a la lucha y al compromiso.

A la gratuidad y trascendencia del amor de Jesús –discípulos y siervos inútiles somos–, debemos las muchas horas de nuestro tiempo libre dejadas en el barrio (en la asociación, en el club juvenil, en los grupos, en las reuniones, en las iniciativas...), horas muchas veces robadas a la lectura, al sueño y hasta a la oración. Más que vivencias inmediatas de la lucha de clases, éstas eran horas de promoción y convivencia. La incorporación a tareas sindicales y políticas exigieron pronto un reparto de tareas en la comunidad y así algunos hermanos pasamos a otro tipo de proyección del amor cristiano: El de la intervención dentro de la lucha de la clase obrera y en la sociedad. Hicimos un esfuerzo, aun salvadas las autonomías de lo político, en vivir como comunidad esos procesos y sus implicaciones. El ejercicio del amor cristiano lo encontrábamos en la búsqueda de la justicia real, en la eficacia liberadora, incluso en la humanización de las relaciones en nuestros grupos políticos –como todos, bastante faltos de convivencia, afecto y fraternización, en una época de clandestinidad bastante dura–, en la denuncia y crítica permanente de la sociedad franquista, en ese ejercicio tan difícil que es el amor a los enemigos, a quienes apetecía más combatir odiándolos en lugar de hacerlo amándolos. Nos guiaba la utopía: Una sociedad, donde cada hombre se realizase como persona y a todos los niveles, que encontrara a través de experiencias gratificantes y significantes –como subraya Fierro– que la vida merece vivirse; una sociedad que además del desarrollo traiga libertad, apertura y comunicación, cultura y juego para todos los hombres; una sociedad sin explotación de nadie por nadie, donde el trabajo y el ocio estén repartidos y donde las alegrías y los dolores puedan compartirse; una sociedad, donde la gente se vinculara en el amor no por ventajas y conveniencias personales, sino recreándose y construyéndose en



la relación; una sociedad, donde la acogida y la hospitalidad, el espíritu de servicio, el gozo comunicativo, la ternura y la simpatía, presidieran las relaciones; donde ya no cupieran abusos de poder, racismos, opresiones y guerras; donde desapareciera el miedo y la angustia, la degradación de la naturaleza y de la persona. Esa era y es la utopía, pero bastante más triste la realidad. ¿Hasta cuándo habría que esperar? ¿Hasta qué punto era posible? Los viejos prejuicios del egoísmo innato, del lento avanzar de la historia y hasta de sus pasos atrás, parecían enturbiar todo. Y, sin embargo, un mensaje de amor integral, una práctica de amor eficaz, una caridad vivida en plenitud debía asumir esta perspectiva. Nuestro análisis y nuestras opciones nos evidenciaban que esa tarea sólo era realizable desde la lucha, desde el conflicto, desde la violencia, desde la guerra. La paradoja era que debían estar presididos por el amor. Las palabras de Girardi: “Ciertamente es terrible tener que matar por amor, pero puede ser necesario”, golpeaban nuestros oídos con acritud y dureza, al tiempo que las asentíamos sin pestañear. Había —en expresión de Fierro— que rescatar la lucha de clases del desamor y transformarla en instrumento de amor, hacer de la liberación de los oprimidos un acto de amor, y amor universal, a todos los hombres. Pero amando a los hombres de distinto modo —al decir de Girardi, ya tópico por repetido—; al opresor, liberándolo de su pecado de opresión (ojalá no a costa de su vida) y así introducirle en el gozo de compartir en fraternidad una situación y un destino común; al oprimido, liberándolo, liberándonos, de nuestra miseria, accediendo a las condiciones de una vida digna. De este modo, con un amor clasista, vivíamos un auténtico amor universal.

Estas reflexiones teóricas que leíamos y reflexionábamos en grupo se introducían en nuestra práctica con tal evidencia y sentido, que hacían que camináramos a una reformulación mucho más definitiva del amor cristiano, que años atrás anclábamos en el interclasismo y en el discurso ineficaz, las más de las veces. Cuando rechazábamos, apartando de nuestro corazón y praxis el odio, una clase no en cuanto “personas”, sino en cuanto hombres “en situación”, éramos conscientes de seguir al Maestro, que también tomó partido por los más débiles y combatió a los poderosos



sin odiarles. Desconcertaba en un primer momento la postura distante del zelotismo que Jesús adoptó. ¿No nos alejábamos nosotros del Maestro? Pero reflexionábamos que entendió así su ministerio, su servicio, y que no quiso hacer de su vida un recetario a seguir, sino una invitación a la libertad, al examen de las propias condiciones, una instancia a la opción en libertad de espíritu y según nuestra racionalidad.

Por otro lado, nos preguntábamos con frecuencia si hacíamos presente a Jesús, si lo confesábamos en medio de una lucha compartida con hombres muchas veces no creyentes y buscando objetivos intramundanos. Y creíamos que era así como allí y entonces nos pedía Jesucristo su testificación: Luchando por un tipo de hombre y de sociedad más cercanos a su Reino. Cada uno de nosotros, conocido como cristiano en su medio, era un testimonio implícito las más de las veces, otras explícito, del seguimiento de Jesús. Y como grupo, como comunidad, nos sentíamos responsabilizados en aportar un modelo de comunión de amor, siquiera para la gente que nos rodeaba. Así aportamos nuestro grano de arena a la construcción del Reino de Dios, del cual el amor es símbolo y ladrillo. Haciendo fraternidad a nuestro alrededor entendíamos hacer praxis cristiana, luchando por la libertad y la igualdad construíamos el Reino.

Se nos planteaba de todos modos con crudeza el problema de la relación de nuestra lucha liberadora y la evangelización, de nuestra búsqueda horizontal de la justicia y la caridad evangélica, que busca hacer discípulos de Jesús. En la comunidad estudiamos las posiciones de algunos autores y así elaboramos la nuestra. Era un problema muy sentido, pues con tiempos limitados había que repartirlo entre tareas específicamente cristianas (grupos de catecumenado, seminarios CPS, tareas de comunidades, etc.) o tareas directamente políticas. Evitamos los dos extremos: Reducir la evangelización a promoción humana o disociarla totalmente de ella. Entendíamos –como Belda explica– que sin reducirse la evangelización a promoción humana, la incluía y la plenificaba. Las tesis de Girardi sobre este punto presidían nuestras comunicaciones, y su claridad nos ayudó a conseguir un equilibrio en esto. Comprendimos



que no podía haber mensaje cristiano si no había lucha por la liberación, y que ésta tenía prioridad histórica y siempre era interior a la evangelización. La explicitación de esta interioridad no siempre quedaba clara y el tema de la especificidad cristiana llegaría a ser una obsesión para algún hermano. Pero entendíamos que la evangelización no se reducía a liberación política: “En el principio de la historia —decía Girardi— y en el corazón de la misma está el amor de Dios historizado en Cristo”. El amor de Dios, Jesucristo, era contenido de evangelización. Nuestra práctica liberadora no siempre contenía su confesión explícita, pero sí su fuerza motivadora. Nosotros nos sentíamos libres anunciándolo y queríamos que los hombres recibieran su mensaje en libertad. Girardi pasó por nuestra casa y tuvimos ocasión de comentar con él todo esto y algunos problemas prácticos y concretos.

Nuestra práctica, la vivencia de sus implicaciones, hicieron que nuestra vida también convergiera con los planteamientos que González-Faus hace sobre el tema cristianismo y lucha por la justicia. Veíamos que también para nosotros la lucha por la justicia traducía la noción cristiana de Dios y la predicación y vida de Jesús. Para él y para nosotros, la Iglesia no podía ser Iglesia de Cristo si no hacía de la lucha por la justicia sacramento de salvación y sacramento de trascendencia. La lucha por la justicia es acción del Reino, aunque éste no se reduce a ella; es también mandato evangélico, lucha contra el pecado y sacramento universal, pero no vivido desde todos sino sólo desde los pobres. En palabras del jesuita: “Para el cristiano, la experiencia cristiana del pobre como revelación de Dios se convierte ahora en experiencia de toda una clase, como rostro de Dios. El amor cristiano, por ello, intenta que su acción no termine sólo en las personas, sino que está llamado necesariamente a terminar en las estructuras”. González-Faus es, por otro lado, inequívoco: Nadie puede hacer de las deficiencias de la lucha una coartada para su neutralidad o comodidad, habrá que combatirlas; pero desengancharse de la lucha por sus miserias o esperar a que desaparezcan para comprometerse, sería ir contra las leyes de la creación de Dios.

IV

ALGUNAS INSTANCIAS DE MADURACION CRISTIANA

1. *La pequeña comunidad, instancia de reformulación de la fe.*

Nos considerábamos entonces y ahora comunidad cristiana de base. Nuestra historia nos había ligado a otras comunidades y, juntas, formábamos el movimiento Adsis. Aunque el mismo nació hace más de una década de la pastoral juvenil salesiana, cobró autonomía pronto. Con una coordinación y vivencias, en cuanto tal movimiento, a nivel de estado, nos centramos al tiempo en una tarea urgente para nosotros: La construcción de comunidades de base como nueva presencia eclesial. En cuanto comunidad Adsis hemos contado con un Ideario que define en gran medida lo característico de nuestras comunidades. El movimiento, sin embargo, es una realidad plural y heterogénea, y la experiencia o características de nuestro grupo comunitario no son idénticas a las de todas y cada una de las comunidades.

Si hubiéramos de definirnos en cuanto comunidad Adsis, querríamos subrayar que tenemos buen cuidado en evitar que sea la comunión ideológica o la conciencia de equipo compacto y eficaz que interviene, lo que constituye nuestra comunidad. Es, por el contrario, la experiencia cristiana, en cuanto vivencia comunitaria del acontecimiento pascual, en cuanto celebración del mismo, en cuanto comunidad de amor en Cristo (compartición de bienes, planteamientos, relaciones, alegrías y penas...) y en cuanto vivencia comunitaria de la lucha por la liberación.

La vocación cristiana vivida a este nivel nos impulsa a colocarnos en el lado de los pobres y de los oprimidos, a estar presentes entre ellos (adsis, de *adsum*), a vivir las bienaventuranzas en medio de la lucha por la liberación del pueblo y aceptar los compromisos políticos que van derivándose.



En un primer momento tuvimos la experiencia de intentar cubrir en cuanto comunidad un proyecto cristiano con dimensiones políticas unívocas en cuanto comunidad. Cuando los hermanos fueron madurando diversas opciones con la consiguiente diferenciación de tácticas y estrategias, comprendimos que aquella tarea se debía abordar desde el seno de cada organización, y que la comunidad en cuanto tal debía centrar su proyecto en el campo más específicamente cristiano (crecimiento de la comunidad, procesos catecumenales, organización y proyección de la vida en común, intervención en la coordinación de comunidades, etc.).

En cuanto a la presencia de la comunidad en las opciones políticas de cada hermano, se dio un franco debate en cada uno de los procesos, si bien las opciones finales correspondían a cada hermano. Contra lo que pudiera tal vez esperarse, no se dio homogeneidad de opciones. Inclinationes personales, condicionamientos del pasado e incluso mediaciones afectivas, motivaron procesos que hubiera sido más perfecto plantearlos desde la pura racionalidad política. Pero esta pureza es tan irreal como deficiente es la vida. El pluralismo político, como ya apuntamos, ayudó a relativizar las opciones, a criticarlas, y evitó la identificación de la comunidad con el equipo político. A pesar de nuestra atención por evitar fenómenos de instrumentalización de la comunidad, muchas manifestaciones nos demostraron que era un peligro y una realidad. Hubo algunas tensiones al respecto (inclinación a acercar a la propia tendencia política las amistades comunes, situaciones referidas a la "logística" de la militancia política como locales, horarios, etc.), aunque siempre el diálogo y el sentido común ayudaban a solucionar toda dificultad.

Resumiendo. Como comunidad no interveníamos propiamente en la lucha de clases, sino que cada uno de los hermanos lo hacíamos desde la plataforma de nuestros grupos. En el barrio y en la instancia CPS sí se daba una presencia más como equipo, como grupo, aunque ni todos estábamos en la AA.VV. o en otras plataformas del barrio, ni todos trabajábamos en CPS. En cualquier caso, queda también claro que, aun tratándose de organizaciones distintas, los planteamientos y motivaciones



eran siempre homogéneas. Las reuniones de comunicación, el común plan de formación, la lectura de la Palabra todas las noches y las eucaristías, hacían que los procesos fueran compartiéndose.

2. *La Iglesia, instancia de vivencia colectiva
y lugar de lucha de clases.*

Girardi escribía en una ocasión, en “Lumiére et Vie”, así: “La investigación sobre las relaciones entre el cristianismo y el marxismo nos coloca en el centro de las divisiones de la Iglesia de hoy. Unos ven en el marxismo el camino para descubrir de nuevo la inspiración original del cristianismo; otros ven en él la amenaza más grave para la fe (...) ¿Qué es lo que explica unas divergencias tan radicales entre unas personas situadas ante los mismos ‘datos’ y de las que no podemos poner en duda ni la honradez ni la voluntad de fidelidad al evangelio? La respuesta no es dudosa: Son las opciones políticas, es la aceptación o la repulsa del sistema capitalista la que orienta en sentidos fundamentalmente diferentes a la vez la interpretación del cristianismo y la actitud frente al marxismo (...) Esta cuestión coloca a todo cristiano, a todo hombre de hoy, ante la opción fundamental, una opción que define el sentido de una existencia, de una civilización, de una fe. Una opción que hay que hacer en este lugar único, que es la miseria del mundo. El día en que la mayor parte de los cristianos se encuentren en las luchas de liberación al lado de los pobres y oprimidos, el cristianismo entrará en una nueva época de su historia. No sé si veremos nosotros esa época, pero creo que vale la pena luchar para prepararla”. Estas líneas nos evidencian cómo la lucha de clases atraviesa también la Iglesia en cuanto colectivo humano de hombres que entienden ser fieles a Jesús desde distintas opciones políticas. La existencia de la contraposición de éstas es prueba irrefutable para quienes niegan que la Iglesia sea lugar de lucha ideológica, de posiciones de clase. Evidentemente, no hay propiamente explotación laboral en la Iglesia, no hay poseedores de medios de producción y vendedores de fuerza de trabajo; pero, según la función de cada posición ideológica, se reproduce la lucha de clases.



La Iglesia, que todos queremos lugar de comunión, signo y espacio de reconciliación, está así atravesada por el enfrentamiento. Leemos todos el mismo evangelio, seguimos todos al mismo Maestro, pero nuestras lecturas y caminos son bastante diferentes. Sin duda, la caridad evangélica, activa y eficaz, será la legitimadora de cada una de las posiciones. Y en última instancia, los pobres.

Nosotros dedicamos entonces multitud de horas y reuniones al examen de la Iglesia, de nuestra identificación con su presencia en la historia, a examinar nuestra comunión con los Pastores y nuestra convergencia con todos los cristianos. Dolorosas evidencias nos situaban a veces en lugares diferenciados. Desde el matrimonio de la Institución oficial con el poder político y los muchos siglos de constantinismo hasta sus tomas de partido por la clase dominante, más o menos explícitas, o sus meras denuncias doctrinales desde la neutralidad imposible; desde su potenciación del interclasismo hasta la sustentación de cierta moral individualista, pasando por la legitimación de la dictadura franquista; la Iglesia no ha estado al lado de los pequeños, de los humildes, de los que perdían. Esta dolorosa evidencia no debía apartarnos de la Iglesia, como había pasado con multitud de cristianos comprometidos. Queríamos ser fieles a Jesús desde dentro de su única Iglesia, contribuyendo a su reconstrucción, no abandonando o creando iglesias paralelas. Tampoco queríamos la bendición en su seno para nuestras opciones, la instauración de un constantinismo de izquierdas o la consagración del marxismo. Queríamos, lisa y llanamente, fidelidad a los pobres. Reconocíamos la positiva presencia de la Iglesia, de muchos cristianos, en la lucha del pueblo, su inmensa aportación al resurgir de la lucha en la última etapa del franquismo. Al fin y al cabo nosotros mismos le debíamos a la Iglesia en gran medida nuestra evolución y nuestras posiciones. Pero el testimonio colectivo de la Institución nos parecía, a pesar de todo, que había sido de infidelidad a los pobres.

En cuanto CPS vivíamos muchos hermanos en la Iglesia una comunión dialéctica conflictiva. Era evidente que, aun confesando al mismo Cristo, más nos unía al marxista agnóstico y luchador que al militante de



extrema derecha, que destrozaba librerías o amenazaba a personas en nombre de la fe. Recuerdo (voy a hacer una concesión a la anécdota, si se me permite) que estando colocando carteles a las dos de la madrugada tres hermanos de la comunidad (era Semana Santa y en Sevilla, e intentábamos con los carteles recuperar el sentido liberador de la Pasión y Pascua de Jesús; los carteles representaban varios nazarenos cargados con cruces, cuyos travesaños eran los dolores del pueblo: Emigración, paro, carestía, presos, etc.), no lejos de la catedral nos asaltan tres guerrilleros-de-cristo-rey, que nos conminan bajo amenaza de pistola a despegar el centenar de carteles que ya habíamos colocado. Luego supimos que previamente habían conseguido que otro grupo quitara los suyos. Nosotros tuvimos más suerte que valentía. Un muchacho que deambulaba y que había observado los carteles, se interpuso y les dijo que habrían de matarlo antes de quitar un cartel, porque decían la verdad, que él llevaba varios meses parado. Tras nuevas tensiones y amenazas, optaron por marcharse, no sin acusarnos previamente de traición del evangelio y de Jesucristo y de ser y estar pagados por el PCE. (Si en aquéllo no sabemos, en lo último se equivocaban totalmente; no éramos del PCE y no sólo no estábamos pagados, sino que la ingrata aventura nos costaba dinero y sueño). Nuestro defensor no era creyente —nos lo dijo luego—, y estuvo de nuestra parte frente a otros cristianos. Eso es una manifestación de la lucha de clases que atraviesa la Iglesia. Y si la comunión la rompe la infidelidad a los pobres, hemos de aceptar la división y hacer lucha de clases con todas las consecuencias.

3. *La reflexión personal y comunitaria, instancia de clarificación.*

La comunidad contó siempre con la Palabra. Su lectura y comentario eran la otra cara de nuestro pan de cada día. Pero la búsqueda de mediaciones históricas para vivirla la hacíamos más bien individualmente y nacían las opciones. Se ponían y compartían en común. Pero era necesaria la reflexión sobre la vivencia de nuestra fe desde pensadores y teó-



logos cristianos. El plan de formación de la comunidad nos ayudaba a cubrir esta necesidad. La lectura detenida y compartida de muchos autores fue un apoyo importante. Los que habíamos estudiado teología o lo hacíamos entonces, teníamos más facilidades. Pero se intentó un trabajo y un ritmo común. De las aportaciones que recibimos, sería extenso hablar aquí. Me remitiré brevísimamente a algún nombre más significativo de cara al tema del compromiso marxista en la lucha de clases.

A la teología alemana tuvimos más bien un acceso indirecto y poco profundo. Leímos, sobre todo, a Bonhoeffer, Metz y Moltmann. Los valoramos positivamente, pero acosados por un presente doloroso los encontramos en una línea algo trascendentalista, poco explícita en cuanto a situaciones históricas del pueblo en camino de liberación, con planteamientos teóricos muy generales y, tal vez, desde una tácita neutralidad. La teología latinoamericana, por el contrario, nos centraba en el presente que vivíamos. Alves, Segundo y, sobre todo, Assmann y Gutiérrez, se encontraban en nuestra clave. O, mejor, nosotros en la suya. Partían de las situaciones de opresión en Latinoamérica y asumían el análisis marxista y la lucha de clases como medio de liberación de su pueblo. Para ellos, la historia de la salvación cristiana se ponía al servicio de la historia de salvación general en función diacónica. La conversión al Reino era conversión al cambio en la historia. Este planteamiento lo sentíamos cercano, vivido cada día. Sabíamos que el proyecto de Dios superaba la historia, pero era también histórico. La conversión a Dios pasaba por la conversión al hombre, a su historia. La ortopraxis, la verdad historizada y Jesús como primer testimonio de ella, era el camino. Ante una Latinoamérica sometida por el imperialismo y las burguesías nacionales que le servían, había que optar por la clase oprimida con todas las consecuencias, según el análisis marxista asumido previamente.

Pero la lectura de cristianos que como nosotros estaban trabajando en CPS, en nuestro continente, en nuestro mismo país, supuso importantes aportaciones. Sobre todo, Guichard, Girardi y Fierro. Como marxistas todos ellos, y en una sociedad dividida en clases, optaban por la



clase débil, oprimida y explotada. Nuestra evolución comunitaria coincidiría con sus posiciones. Ni ellos ni nosotros habíamos inventado la lucha de clases. Nos la encontrábamos. Lo decía recientemente Reyes-Mate, otro teórico de CPS en España, en una entrevista en la revista “Yelda”: “Lo de la lucha de clases es, efectivamente, una desgracia que exista. Pero, desde luego, no se la inventan ni Cristianos por el Socialismo ni los marxistas. La lucha de clases es una realidad que divide a la humanidad y que está dividiendo a nuestra sociedad. Y es una realidad que divide todo tipo de mensaje universalista, como es el mensaje cristiano. Lo divide en el sentido de que cada grupo, cada clase, lo interpreta de una manera. Cristianos por el Socialismo, lo que pretende es tomar nota de esa realidad, de esa división de la sociedad en intereses antagónicos, y estar muy atentos a que el discurso cristiano —que es un discurso de apoyo, de solidaridad a los pobres— no sea instrumentalizado ni manipulado ni puesto al servicio de la clase que explota, sino que sea el horizonte religioso que libere y que se solidarice con los explotados”

Y esta interpretación de la lucha de clases era coincidente en todos los autores. Lo que sucedía era que la integración del esquema de la lucha de clases se podía dar en perspectivas distintas, según cada autor afrontaba la relación del marxismo con la fe. Guichard, como althusseriano, entendía el marxismo como teoría científica de la historia y la revolución, despegándose del joven Marx. Tomar partido en la lucha de clases era una evidencia que nacía del propio discurso teórico. Girardi, por su parte, intenta una síntesis dialéctica entre marxismo y cristianismo global (sin dualismos), dinámica (en busca de perfección), articulada (con implicaciones recíprocas), crítica (se purifican ambos términos), creadora (a nivel de expresión práctica y teológica). En esta perspectiva, las opciones en la lucha de clases eran un resultado de esa síntesis dialéctica en sus orígenes y consolidación.

El ir encontrando caminos de expresión de nuestras vivencias interiores y comunitarias, a través del servicio de estos hombres, fue una necesidad tempranamente sentida y satisfecha paulatinamente.



4. *La expresión práctica de la caridad política, instancia testimonial.*

Además de las instancias de maduración cristiana que hemos tocado y otras que hubiera sido importante tratar (la oración militante, la celebración eucarística, la espiritualidad, etc. del cristiano que vive la lucha de clases), además de aquéllas, decíamos, la misma praxis confesante del cristiano es elemento de crecimiento en la fe, garantía de su legitimación y testimonio del amor de Jesús.

La práctica de cristianos en partidos políticos y sindicatos es lo suficientemente plural como para impedirnos apuntar conclusión alguna. La heterogeneidad de opciones, la misma autonomía de lo político, no aconsejan consideraciones globales. Desde nuestra práctica personal y comunitaria, muy relativa por otra parte, consignaré algún punto de debate.

Es indiscutible que, en el encuentro con cristianos en el propio partido o en el sindicato (más frecuentemente), se puede hacer una labor testimonial. Nuestra experiencia nos mostró que, a través de la presencia y la lucha en el sindicato, muchos compañeros se han acercado a la fe, recuperándola o desbloqueándola. El testimonio de la vivencia de las bienaventuranzas en la lucha política tal vez valga más que muchos libros. Por otro lado, la desideologización —en el sentido marxista, negativo, de ideología— de la fe es tarea que se puede muy bien abordar desde la práctica sindical (aunque el cristiano ideologizado no suele estar muy presente en organizaciones de clase, pero sí los nuevos ideologizados de izquierda).

En el partido, las cosas no son tan fáciles. Aunque todo partido, en cuanto ente político, debe ser aconfesional, a veces se descubren en algunos de ellos rasgos anticonfesionales. El hombre, el cristiano, decide organizarse políticamente en base a una serie de consideraciones racionales. Con frecuencia los factores ateoréticos pueden a la razón, y así



razones de orden secundario (como las vinculaciones de amistad, un cierto estilo de trabajo u otras) “captan” demasiadas veces más militantes que la teoría y práctica de un grupo. El cristiano, con frecuencia, ha tenido oportunidad de afinar su sentido crítico, lo que le capacita para ser especialmente cauto en esta cuestión. Las posiciones dogmáticas y el materialismo mecanicista (en absoluto dialéctico y marxista, sino burgués) han llevado a más de una organización comunista a impedir la presencia de cristianos en sus filas, teórica o prácticamente. Tanto mejor, porque lo último que debía hacer un cristiano era organizarse allí. Yo, los que he conocido –muchos– han acabado abandonando el cristianismo. La opción de fe es una opción libre y autónoma con respecto a la política (aunque ambas tengan sus implicaciones), y ningún grupo que sea marxista, es decir, que asuma el materialismo dialéctico, puede caer en posturas idealistas, dar la espalda a la praxis como criterio de verificación y negar el nivel que no ve, aunque sienta no necesitarlo. Grupos dogmáticos existen (frecuentemente coinciden con las versiones más estalinistas), y al cristiano debe plantearse una seria objeción de conciencia antes de acercarse a ellos. Esa es nuestra experiencia. Por otro lado, aparte de los criterios teóricos, la praxis de cada grupo debe ser el criterio principal a la hora de determinar una opción.

Aunque exigirían estas cuestiones mayores matizaciones, en nuestra comunidad hemos tenido conciencia de haber vivido valores evangélicos en la militancia política y aun haber recibido el testimonio de compañeros no creyentes. Si el cristianismo no es más que la plenitud de lo humano, la organización política a la que muchos hombres entregan, libre, responsable y desinteresadamente, lo que son, fue en ocasiones para nosotros lugar de fraternidad, de esperanza y, de alguna manera, de fe. Sin embargo, no es fácil la confesión explícita de Jesús y la evangelización, en este terreno. Las más de las veces, por las negativas experiencias de fe vividas en la primera edad y, muchas otras, por los contrasignos presentes y pasados de la misma Iglesia. A nuestro entender, más por estas razones que por puros motivos ideológicos, no abundan las conversiones del marxismo al cristianismo.



En cualquier caso, la aportación de los cristianos a sus respectivos grupos suele ser muy positiva en orden a desbloquear a los compañeros respecto al cristianismo, a la denuncia de todo absolutismo y dogmatismo y a la misma desideologización burguesa de quienes se llaman marxistas e incurren en muchas contradicciones personales. Abundan éstas más de lo que debieran en las organizaciones de izquierda. Muchas veces hemos comentado en comunidad el sentido de estas aportaciones y siempre hemos concluido valorándolas positivamente. En particular, la lucha de clases la viven muchos compañeros no creyentes sin tensión utópica de paz, casi con un odio visceral al opresor, olvidando que también son víctimas de su situación, y deseando más su aniquilamiento que su liberación. En este terreno hemos hecho y hacemos nuestra pequeña, pero importante aportación. (En honor a la claridad y a la composición de lugar del lector, debo decir que la mayoría de los hermanos organizados de nuestra comunidad lo estábamos en grupos de la extrema izquierda, para entendernos, a la izquierda del PSOE-PCE).

¿CONCLUSION?

No hay conclusiones. Hombres en camino somos, en permanente búsqueda, con pocas seguridades, aunque con algunas firmes convicciones. Poco habrá servido al lector esta experiencia entre tantas que nos rodean. Como al comienzo subrayábamos, sólo contrastada con la Buena Nueva de Jesús de Nazaret, con su mensaje de amor y con todas las experiencias que se dan en el seno de la Iglesia, puede cobrar su auténtico valor.

BIBLIOGRAFIA

Responsable de la Sección:
Raimundo Rincón

Puesto que es imposible enumerar todas las obras y artículos sobre “*La lucha de clases*”, simplemente nos contentamos con reseñar las obras clásicas y las últimas publicaciones que afrontan el tema desde la perspectiva dialéctica de la razón marxista y la fe cristiana. Por supuesto, nos ceñimos a la literatura en castellano (original o traducida), a fin de acomodarnos al lector medio.

1. LUCHA DE CLASES

1.1. Obras clásicas.

- MARX, C.-ENGELS, F., *Manifiesto comunista*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1975.
- MARX, C., (Introd. de F. Engels), *Las luchas de clases en Francia*, Ed. Ayuso, Madrid 1975.
- MARX, C., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel Quincenal, Barcelona.

1.2. Comentarios generales.

- BALIBAR, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico* (esp. cap. 3^o: “Plus valía y clases sociales”), Laia, Barcelona 1976.
- DOHRENDORF, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Ed. Rialp, Madrid.



HARNECKER, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (esp. II parte: "Las clases sociales"), Siglo XXI de España, Madrid 1973.

OSSOWSKI, St., *Estructura de clases y conciencia social*, Ed. Península, Barcelona 1969.

PARIS, C., *La lucha de clases*, Mañana editorial, Madrid 1977.

Obra muy asequible, dividida en tres capítulos: "La división de los hombres en clases. Sus antagonismos"; "Modos de producción. Estructura y lucha de clases según el modo de producción capitalista"; y "La evolución del capitalismo. Los nuevos aspectos de la lucha de clases en nuestro tiempo". Incluye también una "Bibliografía elemental" y un "Vocabulario socialista básico".

POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI de España, Madrid 1973.

-, *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI de España, Madrid 1977.

1.3. Obras en perspectiva cristiana.

ALBERDI, R.-BELDA, R., *Introducción crítica al estudio del marxismo*, Publicaciones de CEASO, Madrid 1977 (esp. cap. VIII de la Segunda Parte: "La teoría marxista de las clases sociales y de la lucha de clases", pp. 411-425; cap. IX: "Reflexión crítica sobre el materialismo histórico", pp. 437-452).

La obra está dividida en dos partes: la primera estudia: "El socialismo científico" y la segunda: "El materialismo histórico y dialéctico". Cada una de ellas puede subdividirse, a su vez, en dos subsecciones, puesto que abarca su descripción y la consiguiente reflexión crítica. La exposición tiene en cuenta muy singularmente la dimensión conflictiva y clasista de la vida humana (además de la interpretación materialista y cientista) como rasgos fundamentales del marxismo. El pensamiento de los autores resulta fuertemente esclarecedor, sobre todo en el análisis y crítica de la concepción marxista de la lucha de clases. En concreto señalan que "además



de la clase existen otros factores distintos de ella que influyen tanto o más radicalmente que la clase en los contenidos de la conciencia y en la naturaleza de las instituciones”: el factor sexo, el factor patria, el factor ciencia-técnica, el afán de poder y “el hecho indiscutible de la superación de los condicionamientos de clase por personas que se encuentran situadas dentro de una misma clase social”. Igualmente subrayan que hay otros factores que influyen tanto como la lucha en el dinamismo histórico: el factor ciencia-técnica, el amor y la solidaridad. Pero también lanzan el reto decisivo: “¿Puede un cristiano y debe un cristiano participar en la lucha de clases?”; la respuesta de los autores queda matizada: “Si la lucha de clases significa el desmantelamiento de un desorden objetivo que es anterior a la lucha emprendida por los oprimidos para liberarse, la liquidación de todo un tinglado institucional que impide la aparición de relaciones humanas fraternas y armónicas, el cristiano no solamente puede, sino que debe participar en la lucha de clases”; pero “si por lucha de clases se entiende no el esfuerzo para suprimir la sociedad clasista, sino la utilización de determinados medios para ello... entonces creemos que un cristiano no puede hacer suyos determinados medios utilizados en la lucha de clases”.

ANCEL, A., *Interpretación cristiana de la lucha de clases* (título original: “Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes”, Ed. Universitaires, Paris 1975), BAC Popular, Madrid 1977.

El título de la obra es ya muy sugerente. Por si acaso, en el prólogo el autor expone por qué ha centrado, en primer lugar, su atención en “la lucha de clases”. Comienza reseñando las razones que parecen descalificar este interés: los sociólogos no se ponen de acuerdo sobre la noción de clase social y los propios marxistas tampoco se entienden a la hora de indicar su exacta significación; existen conflictos colectivos que parecen totalmente ajenos a la lucha de clases; la expresión “lucha de clases” parece sugerir una concepción maniqueísta de la sociedad; por último, es una expresión marxista y, por tanto, ligada esencialmente al ateísmo



marxista. No obstante, monseñor Ancel aduce sus razones: atraer la atención sobre la importancia de los factores económicos en todas las formas de conflicto; a pesar de su ambigüedad, esta expresión subraya un elemento común en todas las formas de opresión: “los más fuertes son los que se imponen a los más débiles”; indudablemente “hay situaciones que son objetivamente injustas”; evidencia el aspecto colectivo de la opresión de los trabajadores y de la acción obrera. Ahora bien, no se trata de *una* lectura cualquiera de la lucha de clases, sino de *una* lectura *crisiana* (en el título original esto queda patente, cosa que no sucede en la versión castellana). Porque existen otras posibles lecturas. Pero la interpretación crisiana comporta estos datos: la fe insta a los crisianos a tomar conciencia de la realidad de los conflictos colectivos, a comprometerse en tales conflictos con espíritu no de odio sino de amor, y actúa no como freno sino como fuego que impulsa y al mismo tiempo purifica la acción. De aquí que, para poder calificar de crisiana una lectura de la lucha de clases, haya de comportar estos dos aspectos complementarios: “fidelidad total a Cristo y respeto de la autonomía de los hombres en sus análisis y sus proyectos políticos”.

Toda la andadura de la obra se presenta como una búsqueda en tres etapas. En la primera, el autor se detiene sobre todo en la *observación de los hechos*, simplemente porque son los hechos los que juzgan las teorías. En la segunda etapa, se recalca el papel del sentido moral auténtico y su incidencia en los procesos de opresión y liberación, de manera que se potencia “la supremacía absoluta del hombre respecto a la economía y a la política”. En la tercera etapa, el autor insiste en que, tanto los oprimidos como los opresores, han de volver necesariamente a un “evangelio capaz de cambiar radicalmente la mentalidad y el comportamiento de los hombres”; este cambio o conversión radica en sustituir el egoísmo (raíz profunda de toda opresión) por el amor (punto de partida de cualquier liberación auténtica). En conclusión, la lectura crisiana de la lucha de clases nos permite analizar mejor la realidad y comprometernos mejor al servicio de todos.

El libro resulta adecuado para todos, incluso los no creyentes, sea cual fuere el sistema económico en que se hallen enmarcados, porque constituye una llamada a “que los cristianos y el conjunto de los hombres se comprometan en él con espíritu de pobreza, de servicio y de amor, sintiendo una predilección efectiva hacia los más desfavorecidos”.

DOMINGUEZ, J., *Iglesia y clases sociales*, en “Boletín HOAC” 703 (1977) y siguientes.

El autor comienza por poner de relieve la actualidad del tema y lanza una serie de interrogantes, a los que trata de responder en seis artículos: 1) La existencia de las clases sociales antagónicas; 2) Doctrina de la Iglesia y clases sociales; 3) Doctrina de la Iglesia y lucha de clases; 4) Prácticas cristianas y estrategias políticas; 5) Iglesia y pluralismo; 6) Iglesia y marxismo.

Aunque el autor reconoce la dificultad de establecer un concepto de “clase social”, se decide por la interpretación marxista, sobre todo en su versión estructuralista (Althusser, Poulantzas, etcétera), ya que la considera la más completa y la más científica a la vez que la más práctica. De aquí su declaración de principios: “Afirmamos rotundamente la existencia de clases sociales antagónicas y, además, afirmamos que el antagonismo es intrínsecamente constituyente de las clases sociales”. También rotundamente sostiene que la “doctrina social católica” (la contenida en los documentos pontificios) hace una aplicación ética del mensaje cristiano que puede caracterizarse como *interclasismo* y aboga por una estrategia *centrista-reformista*. Se trata de un ensayo interesante, muy útil para una primera aproximación al tema y la discusión, especialmente por la claridad y metodología empleada. También conviene advertir ciertas simplificaciones y un cierto tono agresivo.

GIRARDI, G., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971.

—, *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca 1973.

—, *Fe cristiana y materialismo histórico*, Sígueme, Salamanca 1977.



Estamos ante tres obras de gran interés que pretenden clarificar tres temas fundamentales para el cristiano: la caridad, la libertad y la fe. En palabras del autor: “en unos momentos en que la carga subversiva, liberada en la conciencia cristiana por las experiencias de los últimos quince años, corre el peligro de verse reprimida por la angustia de las perspectivas políticas, considero importante toda acción y toda reflexión que intente recoger esas esperanzas, desarrolle sus implicaciones y hace que pesen en el ámbito de la izquierda, en sentido revolucionario”. Por supuesto, la búsqueda de la experiencia de la fe-caridad en el camino de la liberación del hombre pasa —para Girardi— por la lucha de clases. Consiguientemente este tema aparece y reaparece en todos sus ensayos. Porque es indudable la nueva actitud teórica y práctica de la conciencia cristiana ante la lucha de clases.

Girardi denuncia las concepciones sectoriales de la lucha de clases que la reducen al plano económico y político, al margen de la esfera cultural y religiosa; denuncia también las concepciones que se quedan en el carácter científico de la teoría, sin aventurarse en sus implicaciones para la interpretación del sentido de la vida y de la historia. Con realismo reconoce que “estas afirmaciones no tienen nada de evidente y están muy lejos de haber obtenido un consentimiento unánime” en el terreno científico, en el filosófico, en el político y en el religioso.

En su última publicación, Girardi estudia la lucha de clases desde sus implicaciones en orden al sentido de la historia, tanto desde el punto de vista antropológico como teológico. El ensayo se despliega (pp. 105ss) en tres apartados: el hecho de la lucha de clases, el encubrimiento de la lucha de clases y el descubrimiento de la lucha de clases. Termina preguntándose: “En esta lucha de liberación, ¿cuál es el lugar que le corresponde al cristianismo? Y en primer lugar, ¿tiene aquí el cristianismo algún lugar?”. El autor admite que “la respuesta que generalmente se le da en el campo revolucionario a esta pregunta es negativa”. Igualmente negativa es también la respuesta de “muchos cristianos que, colocados brutalmente frente al gran conflicto de la historia, no per-



donan a su pasado cristiano el habérselo ocultado durante tanto tiempo”. A pesar de todo, Girardi afirma que “el mensaje de Cristo, tantas veces invocado para ocultar y quitar valor a la lucha de clases, es realmente en su inspiración original un momento decisivo de esta lucha al lado de los oprimidos”. Porque desde la fe-caridad, “en el interior de su lucha el creyente vive la esperanza de una comunidad futura más fuerte que la muerte, cuyo germen ve en la resurrección de Cristo y cuyo fundamento percibe en el amor del Padre”.

GUICHARD, J., *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Sígueme, Salamanca 1973.

Guichard, cristiano y marxista, profesor en el Instituto católico de París, ha escrito una de esas obras breves, clarificadoras y profundas. Ciertamente no se trata de un libro de teología, pero pone definitivamente en entredicho cualquier intento de presentar a la teología y a la propia Iglesia desde una perspectiva de neutralidad o ingenuidad política, porque ningún lugar es neutro, aunque no todos son legítimos. La obra tiene que leerse, pues, desde esta clave legítima para el autor: la hipótesis de que el concepto de lucha de clases ilumina con mayor amplitud, con mayor claridad, con mayor profundidad, la realidad, incluso la realidad eclesial.

En un primer apartado *—Una lectura política de la fe—*, el autor llega a concluir que “la Iglesia es política”, si bien evita reducir la fe a lo político; en el segundo *—Iglesia y lucha de clases—* reconoce el contenido preciso de la “política” de la Iglesia en la lucha de clases; posteriormente *—Prácticas religiosas y estrategias políticas—*, el autor pone de manifiesto cómo la Iglesia, a través de su actitud frente al humanismo y la violencia, ha adoptado una estrategia “política” determinada: la de la clase dominante; por último *—Hay que hacer una opción—*, Guichard estudia la estrategia reformista y la estrategia revolucionaria, señalando el modo en que debe articularse la práctica revolucionaria y la práctica religiosa.

PIKAZA, X., *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Marova, Madrid 1977 (con bibliografía muy abundante y variada).

Pikaza se confiesa cristiano, postmarxista y socialista “por análisis social, por utopía histórica y hasta por connaturalidad evangélica”. Este trabajo suyo se articula en tres momentos: en la *Introducción*, preséntase el valor original del cristianismo y del marxismo, subrayando el acercamiento que se ha originado entre las dos posturas y el fenómeno cristianos por el socialismo. Al hablar de *Historia de Jesús y socialismo* se despliegan cuatro subtemas: 1) mensaje del reino y utopía marxista; 2) la praxis de Jesús; 3) la muerte de Jesús; 4) la resurrección de Jesús. En la *Conclusión final* se abordan los aspectos –dimensiones– de la vida humana: la conquista de la libertad, la abertura a la trascendencia y el quehacer de la comunión interhumana.

Precisamente al final Pikaza se hace la pregunta siguiente: “¿Dónde está el auténtico motor de nuestra historia, en la lucha de clases del marxismo o en el mandamiento de amor de los cristianos?”. Analiza el hecho de la lucha de clases, así como la interrelación entre lucha de clases, violencia y anarquismo, para cerrar la obra con unas conclusiones de carácter sistemático: a) como punto de partida, el mandamiento de Jesús no consiste en la lucha social entre las clases, ni tampoco en la violencia o la defensa del orden establecido; b) como dato de experiencia, detectamos que en el mundo existen clases sociales que se enfrentan; c) la realización del amor se fundamenta en un principio cristológico y trinitario (Jesús ha vivido en un mundo de lucha y división, optando voluntariamente por los pobres, traduciendo así sobre el mundo el misterio del amor divino); d) el modelo del amor se expresa en el *signo eucarístico*, en el que el vino reproduce el gesto fundamental del sacrificio propio y el signo del pan nos lleva a la comunión o fraternidad interhumana. En este contexto, la Iglesia debería convertirse, desde la esperanza, en un lugar de comunismo y de anarquismo.

REY, J., *Los cristianos en la lucha de clases*, Mañana editorial, Madrid 1977.

—, *El mandamiento nuevo y la lucha de clases*, en “Misión abierta” 70 (1977), pp. 194-205.

La obra primera se propone clarificar y potenciar la inserción de los cristianos en la lucha de clases. En un estilo claro y sugerente se ofrecen los distintos capítulos: 1) Todavía hay clases; 2) También en la Iglesia hay clases; 3) Sobre la contradicción en la Biblia; 4) Hay que mojarse; 5) ¿Qué se puede hacer con esta Iglesia? Cada uno de los capítulos incorpora un guión para la discusión en grupo y una breve bibliografía. El autor hace profesión pública de su intento en el sentido de “constituir dentro de la Iglesia institucional unos espacios de reflexión y acción, cuya validez cristiana sea indiscutible, y que sirvan para atraer a los creyentes que vayan sensibilizándose ante la opción por el pueblo”. Para que no haya dudas, declara su concepto de *masas*: “todas aquellas personas, todos aquellos creyentes, aun los más sencillos, que, aunque sólo sea de una manera muy elemental, han caído en la cuenta de que la *fe en Jesús es inseparable de la ayuda al prójimo, entendido de manera individual y colectiva*”.

En el artículo, Rey puntualiza que ni el universalismo burgués abstracto ni el pluralismo “inconfortante” constituyen una ayuda eficaz para la reconstrucción de la unidad de la Iglesia. Esta tendrá entonces que “hacer un esfuerzo sincero por tomar eficazmente partido por el conjunto de las clases populares”. Ciertamente dentro de esta opción por el pueblo cabe una amplísima gama de compromisos, que la jerarquía deberá discernir como auténticos *carismas*. En esta “Iglesia de Jesús” reconstruida en el seno del pueblo será posible vivir el mandamiento nuevo del Señor.

SORGE, B., *La opción política del cristiano*, BAC Popular, Madrid 1976 (título original: “Capitalismo, Scelta di classe, Socialismo”).

Justamente es la segunda parte de la obra (que en el original se destaca de modo claro) la que nos interesa reseñar aquí. El autor dedica dos capítulos al tema: Evangelio y opción de clase (cap. 3^o);



Interclasismo y opción de clase (cap. 4^o). El autor toma en cuenta la opción de clase en sentido marxista-leninista (más bien habría que hablar, a su juicio, de “opción clasista”), para concluir que el evangelio no es compatible con la aceptación de una ideología de clase “que hace de la lucha de clases por el poder ‘la fuerza motriz de la sociedad’, que subordina la norma moral a la eficacia revolucionaria, que desprecia el ideal cristiano de fraternidad universal, prefiriendo a él la lógica de la violencia y del odio”. Pero como los conflictos de intereses son un hecho congénito de la sociedad industrial y no bastan las buenas intenciones para resolverlos, el cristiano puede hablar de la necesidad de una lucha de clases en el sentido de una “lícita y obligatoria presión de fuerza que hay que ejercer de hecho para que el más fuerte sea inducido a superar el egoísmo de sus propios intereses”. Esta estrategia se presenta como el paso del interclasismo estático a un nuevo tipo de interclasismo dinámico, que conduzca “no a una absurda ‘sociedad sin clases’, sino a una sociedad ‘libre de clases’ ”. En consecuencia, piensa Sorge que “la opción cristiana de los pobres (que pasa a través únicamente de hechos), trascendente y preferencial, es mucho más comprometedora que una opción clasista inmanente y exclusiva”.

SAL TERRAE 64 (1976-2) 83-123, *La caridad cristiana desde la antropología, el evangelio y la política*.

Alberga artículos de A. Tornios –“Antropología del amor, desde su radicalización social y psicológica”–; de J. R. Scheifler –“El amor evangélico hoy y aquí. Traducciones comprometedoras”–; de E. Balducci –“Las dimensiones políticas de la caridad. Una ‘inocencia’ perdida”–; y una comunicación de los Servicios Centrales de Cáritas Española –“Cáritas Española, alternativa para un ejercicio de la caridad”–. Especialmente atractivo e importante nos parece el artículo del P. Scheifler.

1.4. Obras con especial referencia a España.

Para un conocimiento más exacto de la actual estructura de clases en España, juzgamos de gran utilidad:

TEZANOS, J.F., *Estructura de clases en la España actual*, Edicusa n. 79, Madrid 1975.

FUNDACION FOESSA, *Estudios sociológicos sobre la situación social de España* (esp. cap. VI: "Estratificación y clases sociales en la España de hoy" y cap. VII: "Estratificación y movilidad social"), Editorial Euramérica, Madrid 1976.

IGLESIA VIVA, n. 32 (1971), *Iglesia y sociedad clasista*.

Recogemos los objetivos fundamentales del número monográfico:

"1) Mostrar las deformaciones que la mentalidad del cristiano y la estructura misma de la Iglesia padecen a consecuencia de su arraigo en una sociedad clasista como la nuestra.

2) Señalar cómo la Iglesia, una vez impactada y deformada por la sociedad clasista, tiende a consolidar y avalar ideológicamente esa sociedad.

3) Apuntar las salidas a esa situación, bien para el cristiano, bien para la Iglesia-institución, teniendo en cuenta tanto la luz del evangelio como la dinámica de la lucha de clases que se manifiesta en la sociedad de nuestro país.

4) Mostrar la inseparabilidad del problema 'opresión clasista eclesial, liberación de la Iglesia' del problema 'opresión clasista de la persona, liberación humana' "

2. MARXISMO Y CRISTIANISMO

La literatura sobre el particular es absolutamente inabarcable, por lo que nos remitimos al volumen *El fenómeno religioso*, Ed. Claret, Barcelona 1977, pp. 116-183, que contiene la bibliografía completa, española e hispanoamericana, sobre el marxismo. Aquí sólo indicamos las obras de mayor incidencia en orden a conocer la situación española.



2.1. *Literatura española.*

AA. VV., *Los marxistas españoles y la religión*, Edicusa, Madrid 1977.

El Instituto FE Y SECULARIDAD ha interrogado a figuras del marxismo español de todos los matices sobre su modo de ver *ahora* la religión, el cristianismo y la Iglesia institucional. Es indudable que esta obra constituye una aportación decisiva para la confrontación y comprensión mutua de cristianos y marxistas en la nueva democracia y en la construcción de un mundo más humano.

AA. VV., *El encuentro. Diálogo sobre el "diálogo"*, Laia/paperback, Barcelona 1977.

Se trata de una conversación compartida en torno a tres preguntas claves, en la que expresan su opinión M. Azcárate, J.M. Díez Alegría, M. Jordá, J.M. Llanos y J.J. Rodríguez Ugarte. En el volumen se recoge también un documento sobre: "Fe cristiana y materialismo marxista", firmado por J.M. Díez Alegría, C. Jiménez de Parga, J. Lois Fernández y Reyes Mate.

COMIN, A., *Fe en la tierra*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977.

—, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Laia/paperback, Barcelona 1977.

—, *La reconstrucción de la Palabra*, Ed. Paulinas, Madrid 1977.

En las tres obras se encuentran pedazos de la vida de este hombre singular a lo largo y a lo ancho de su proceso de búsqueda, de perplejidad y de utopía. Dando un paso hacia adelante en el nuevo estilo de las relaciones marxismo-cristianismo ("el gran encuentro de la época contemporánea"), presenta la cuestión de la militancia de cristianos en partidos comunistas, las objeciones marxistas a los comunistas cristianos y las objeciones cristianas a los cristianos comunistas.



2.2. Obras traducidas al castellano.

- AA. VV., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.
 BELO, F., *Lectura materialista del evangelio*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975.
 LUMIERE ET VIE, *Cristiano marxista*, Ed. Verbo Divino, Estella 1975.
 MIRANDA, J.P., *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972.
 REFOULE, F., *Marx y san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
 SELECCIONES DE TEOLOGIA, n. 54 (1975), *Marxismo y fe cristiana*.

2.3. Artículos sobre el carácter científico del marxismo.

- ALBERDI, R., *Sobre el carácter científico del marxismo*, en "Iglesia Viva" 37 (1972), pp. 39-54.
 ALVAREZ BOLADO, A., "Digestión crítica" del marxismo, en "Sal Terrae" 65 (1977/8-9), pp. 563-570.
 HORTAL, A., *El marxismo como crítica*, en "Razón y Fe" 950 (1977) pp. 262-277.

2.4. Documentos recientes.

- CONSEJO PERMANENTE DEL EPISCOPADO FRANCES, *Marxismo y Fe cristiana* (Declaración del C.P.E.F., y nota de la Comisión episcopal para el mundo obrero), Ed. PPC, Madrid 1977.
 CONFERENCIA EPISCOPAL TARRACONENSE (Documento de trabajo de la), *Misterio pascual y acción liberadora*, Ed. PPC, Madrid 1974.
 INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Marxismo y cristianismo. Apuntes doctrinales y pastorales* (Documento de trabajo para una organización de apostolado), en "Sal Terrae" 65 (1977/8-9), pp. 571-582.

3. CRISTIANOS PARA EL SOCIALISMO

También sobre este particular es muy copiosa la literatura. Elenquemos aquí las obras que nos parecen más apropiadas para una aproximación en profundidad, remitiendo para el resto de la bibliografía a los boletines publicados.



FIERRO, A.-REYES MATE, *Cristianos por el socialismo*, Ed. Verbo Divino, Estella 1975.

El libro se estructura en cuatro apartados: reflexiones desde España, documentos (dos apartados, uno para la documentación española y el otro para la de otros países), y estudios básicos de autores sudamericanos. Destacamos, sobre todo, la colaboración de Díez Alegría y de Reyes Mate.

GIRARDI, G., *Cristianos por el socialismo*, Laia, Barcelona 1977.

El autor puede ser considerado como cronista y teólogo de este movimiento. La obra se divide en tres partes: 1) Cristianos por el socialismo: ¿para qué?; 2) Un problema para la Iglesia: la cuestión socialista; 3) Un problema para el movimiento obrero: la cuestión cristiana. Incluye también una bibliografía prácticamente exhaustiva y documentación.

IGLESIA VIVA, n. 52/53 (1974), *Cristianos por el socialismo*.

Recoge nueve estudios realmente importantes. Llamamos la atención especialmente sobre los de Reyes Mate –“Trasfondo teórico del fenómeno CpS”–, de G. Girardi –“Los cristianos de hoy ante el marxismo”– y de la Redacción de “Iglesia Viva” –“Luces y sombras de ‘Cristianos por el Socialismo’”–. Hay una nota bibliográfica de Reyes Mate.

IGLESIA VIVA, n. 60 (1975), *Debate en torno a “Cristianos por el socialismo”*.

En el primer artículo, J. García Nieto presenta el proceso de diferenciación y flexibilidad que se va operando en el movimiento CpS. Dos estudios y una nota levantan acta de la importancia y profundidad que el debate en torno a las posiciones de los CpS está adquiriendo en Italia. R. Alberdi, por su parte, insiste en una cuestión que está muy en la base del tema debatido: el criterio último de verdad y objetividad.

PIKAZA, X., *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Ed. Marova, Madrid 1977.

Traemos de nuevo aquí esta obra, porque el autor la ha escrito en una referencia dialógica con la línea de pensamiento y acción de Cristianos por el Socialismo. Puede encontrarse también en ella una bibliografía directa sobre los CpS, con reseña de las obras colectivas y revistas que se ocupan de este movimiento.

REYES MATE, *El desafío socialista*, Sígueme, Salamanca 1975.

–, *¿Pueden ser rojos los cristianos?*, Mañana Editorial, Madrid 1977².

–, *El precio de la libertad*, Ed. Paulinas, Madrid 1977.

También de este autor puede decirse que es cronista y teólogo del fenómeno CpS. No es extraño, pues, que tome y retome los temas en sus distintas publicaciones. Puestos a subrayar alguna de sus colaboraciones, destacaría los dos últimos capítulos de “El precio de la libertad”: *Diálogo entre marxismo y cristianismo*; *De los “socialistas cristianos” a “cristianos por el socialismo”*.

RICHARD, P., *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Sígueme, Salamanca 1975.

El estudio se centra, sobre todo, en la historia chilena del movimiento CpS, desde la elección de Allende hasta su desaparición. La segunda parte del libro la forman 17 documentos.

TORRES QUEIRUGA, A., *Notas para un encuadramiento histórico de “cristianos por el socialismo”*, en “Pastoral Misionera” 11 (1975), pp. 602-619.

El autor no pretende distanciarse ni descalificar el fenómeno CpS, sino que reconoce profundamente la magnitud de la tarea que se ha propuesto. De aquí que su crítica haya de leerse como aportación para despejar la ambigüedad inevitable del mismo en cuanto realidad humana. La búsqueda de equilibrio, que evite la doble medida maniquea, será sincera en la medida en que el trabajo de la reflexión y la vivencia aseguren operativamente la fidelidad al socialismo y a la fe cristiana.



SELECCIONES DE TEOLOGIA, n. 54 (1975), *Marxismo y fe cristiana*.

Queremos destacar aquí las contribuciones de G. Girardi –“La nueva opción fundamental de los cristianos”– y la lúcida a la vez que formidable conferencia de R. La Valle: “Cristianismo y marxismo. Fe y política”.

SORGE, B., *La opción política del cristiano*, BAC Popular, Madrid 1976.

En la tercera parte del libro –“Socialismo”– se ocupa ampliamente del movimiento CpS. Una crítica de su posición puede verse en J.I. González Faus, *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 373-400.

COORDINADORA CPS DEL ESTADO ESPAÑOL, *Cristianos por el socialismo*, Mañana Editorial, Madrid 1977.

En tres grandes capítulos, en cuya redacción han intervenido J. Chao Rego, J. García Nieto y Reyes Mate, se abordan las cuestiones fundamentales. En primer lugar, se ofrece una “Panorámica histórica de CpS”; después se presenta la identidad del movimiento: “Lo que somos: Cristianos por el Socialismo”; por último, se establecen las líneas de “Un debate abierto: la relación entre materialismo histórico y fe cristiana”.



ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

BERMUDO DE LA ROSA, Manuel.— Jesuita, licenciado en Filosofía y Teología. Se ha especializado en temas de marxismo en la Escuela Normal Superior de París con Althusser y en l'Action Populaire. Profesor en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla y en la Escuela Superior de Empresarios Agrícolas de Córdoba. Publicista de temas de marxismo y cristianismo. Ha dedicado parte de su vida al mundo obrero al frente de las Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia de Andalucía.

OSÉS GANUZA, José María.— Nació en Arróniz (Navarra) en 1926. Estudió en el Seminario de Pamplona. Ordenado sacerdote en 1951. Doctor en Ciencias Sociales por el Instituto Social León XIII. Ha publicado "*Misión Liberadora de la Iglesia*" (Ed. Cares). En colaboración, ha escrito varios libros sobre Doctrina Social de la Iglesia; de 1960 a 1971 ha sido profesor en el Instituto Social León XIII, explicando: Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Actualmente es Delegado Episcopal en Cáritas Española.

ALBERDI, Ricardo.— Nació en Irún en 1919. Estudió Teología en el Seminario de Vitoria; recibió la ordenación en 1954. Licenciado en Política y en Ciencias Sociales. Ha publicado "*Hacia un cristianismo adulto*" (Estela); en colaboración "*Introducción crítica al estudio del marxismo*" (Ed. CEASO); publicaciones de carácter po-



pular en la editorial Ethos: “*Cursos de iniciación política, económica y sindical*”, “*Liberación y humanismo*”, cuadernos monográficos sobre la URSS, Yugoslavia, China; colaborador de las revistas de pastoral: “*Iglesia Viva*”, “*Sal Terrae*”, “*Razón y Fe*”, “*Pastoral Misionera*”.

Actualmente es profesor en la Facultad de Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el Instituto Superior de Pastoral, en el Instituto Superior de Moral y en el Instituto de Ciencias Religiosas y Catequéticas.

BELDA, Rafael.— Nació en Barcelona el 16 de Enero de 1924. Ordenado en 1953. Licenciado en Derecho civil por la Universidad de Deusto y doctorado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre sus escritos podemos señalar: “*La ciudad terrestre*” (Ed. Ethos); su tesis doctoral “*La Filosofía de la Historia en Nicolás Berdiaeff*”; en colaboración “*Introducción crítica al estudio del marxismo*” (Ed. CEASO); “*Iglesia y Nueva Sociedad en España*” (Ed. Popular). Del consejo de redacción de “*Iglesia Viva*” y colaborador en otras revistas: “*Sal Terrae*”, “*Razón y Fe*”, “*Pastoral Misionera*”, etc.

Actualmente es profesor de Moral Social en la Facultad de Teología de Deusto y Director del Secretariado Social de la diócesis de Bilbao.

PIKAZA, Xabier.— Nacido en Orozko (Euskadi) en 1941. Pertenece a la Orden de la Merced y ha estudiado en Pontevedra (estudios Sacerdotales), en Salamanca (Doctor en Teología) y en Roma (Doctor en Filosofía y Licenciado en Ciencias Bíblicas). Ha escrito diversas obras; las más significativas son: “*Exégesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*” (Madrid 1972); “*Teo-*

logía de los evangelios de Jesús”, en colaboración con F. de la Calle (Salamanca 1976); *“Los orígenes de Jesús”* (Salamanca 1976); y *“Evangelio de Jesús y praxis marxista”* (Madrid 1977). Actualmente es profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca.

GIL RIVAS, Francisco.— Castellano de origen (nacido en 1950 en un pueblo de Palencia), euskaldun de adopción (con ocho meses de edad llega a Bilbao, hijo de la emigración), y sevillano de vivencias recientes.

Pasa su infancia y primera adolescencia en Barakaldo (Vizcaya). A los 16 años ingresa en la congregación salesiana. Cursa la Filosofía eclesial. Desde 1970 ejerce la enseñanza en Santander, comenzando en 1973 los estudios de Teología. Abandona la vida religiosa ese mismo curso. Se traslada a Sevilla, se incorpora a una comunidad Adsis y continúa la Teología como seglar. Sigue asimismo trabajando en la enseñanza. Acaba los estudios de Teología. Debido a un reajuste profesional —llevaba varios años estudiando Periodismo—, vuelve a Bilbao, donde se incorpora a una nueva comunidad y a la redacción de un periódico.

ZAPATERO, Virgilio.— Nació en 1946 en Cisneros (Palencia). Hizo la licenciatura en Derecho en la Universidad Complutense de Madrid, en la que también hizo el doctorado en Derecho dentro del Departamento de Filosofía del Derecho. Después de haber explicado tres cursos en la misma Universidad, ha sido contratado en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha escrito los siguientes trabajos: *“Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático”* (Ed. Cuadernos para el Diálogo); *“Estudios sobre democracia y socialismo”* (Ed. Taurus); *Estudio Preliminar a “La teoría general del Derecho y el Marxismo” de E.B. Pashukanis* (Ed. Labor); diversas traducciones y



artículos de Filosofía del Derecho. Becado por la Fundación March para un estudio sobre “La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas”.

Es Diputado por el PSOE de Cuenca y Vicepresidente Primero de la Comisión de Justicia del Congreso de los Diputados.

QUINTANILLA, Miguel Angel.— Nació en Segovia en 1945. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Profesor de Lógica y Metodología de las Ciencias, en la misma Universidad. Entre sus obras merecen destacarse: “*Idealismo y Filosofía de la Ciencia*” (Tecnos, Madrid 1972); “*Ideología y Ciencia*” (Fernando Torres, Valencia 1976); Director del “*Diccionario de Filosofía Contemporánea*” (Salamanca 1976). Ha escrito artículos principalmente en las revistas “Sistema”, “Teorema”. Es secretario de redacción de la revista “El Basilisco”, Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo.









