

# El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia

Por Joan TRAVE (\*)

**Ningún elemento que pueda enriquecer el proyecto liberador del hombre, ningún elemento que pueda enriquecer la profundización democrática de la sociedad puede perderse.**

Uno de los temas centrales en el pensamiento y en la praxis de Alfonso Comín, es sin lugar a dudas la problemática que presentaba la presencia y la militancia en un partido comunista, partido de inspiración marxista, y al mismo tiempo la presencia y la militancia en la Iglesia católica.

Sus aportaciones son decisivas para lo que él llamó «el gran encuentro de la época contemporánea» (1). Sus aportaciones hay que considerarlas siempre dentro de esta síntesis vital que él intentó realizar. Como afirmaba Joaquín Ruiz Giménez a «Alfonso Comín hay que tomarlo como un todo, como síntesis humana que fue, como cristiano y como comunista» (2).

## A) LAS COORDENADAS QUE POSIBILITAN EL ACERCAMIENTO

1. La colaboración de fuerzas políticas socialistas, comunistas y cristianas en las luchas antifascistas de Europa, concretadas en nuestro país en la lucha antifranquista.

(\*) Coordinador del Dpto. de Ciencias Sociales de ESADE (Barcelona).

El primer avance del libro que A. C. COMÍN editó con el mismo título, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Ed. Laia, Barcelona, 1977, fue publicado en el número monográfico que nuestra revista dedicó al tema «Eurocomunismo y Cristianismo». En él se adelanta casi toda la segunda parte del libro (pp. 51-109), bajo el título *Sobre la militancia de cristianos en el Partido: hacia un estado de la cuestión*. Revista de Fomento Social 32 (1977), 9-31. (Nota de la R.)

(1) ALFONSO COMÍN, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Laia, Barcelona, 1977, p. 9.

(2) Palabras pronunciadas en el Colegio de Abogados de Barcelona, 15 de diciembre de 1980.

2. El deshielo que supuso en la Iglesia católica el Concilio Vaticano II. Desde la condena total al comunismo de Pío XI hasta las matizaciones de Juan XXIII entre «falsas doctrinas» y «movimientos históricos», el pensamiento oficial de la Iglesia ha evolucionado muy lentamente, pero la práctica de muchos sectores católicos se ha situado por delante. Podríamos citar como un claro antecedente de este acercamiento el *Movimento dei Cattolici comunisti* fundado en Roma en 1938-39. Este grupo estipuló un acuerdo de acción unitaria con el partido comunista italiano, en el cual se aceptaba la ideología y la práctica del comunismo, sin aceptar los aspectos metafísicos (3). Se puede encontrar aquí una formulación semejante a la de los católicos que se presentaban como independientes en las listas parlamentarias del PCI de 1976 (4).

La evolución podríamos centrarla en estos puntos:

a) En la jerarquía eclesiástica se ha pasado de una condena sin paliativos a una tolerancia limitada.

b) Desde algunos sectores católicos progresistas se ha pasado desde la presentación como independientes a la presentación simplemente como candidatos comunistas, que profesan públicamente su catolicismo

c) Desde los dos proyectos—socialista y cristiano—se ha pasado de la confrontación ideológica a una praxis conjunta que se piensa como un posible enriquecimiento y profundización de los dos proyectos.

3. El cambio en la reflexión teológica con la llamada Teología de la liberación.

La Teología de la liberación parte de una praxis muy concreta: la situación de opresión política, económica y cultural de América Latina. La liberación histórica del hombre no será un simple crecimiento del bienestar, sino la superación de toda esclavitud y dependencia injusta, el hombre como sujeto de su destino y de su historia (5). La conexión entre esta praxis liberadora y la esperanza escatológica, entre fe y liberación, especifica esta reflexión teológica.

En las luchas por la liberación hay que enfrentarse con los conflictos clave de la sociedad: los privilegios del poder económico, los conflictos de clase y las ideologías dominantes. En el desenmascaramiento de estas realidades, esta reflexión teológica se encuentra cercana a los análisis marxistas por una razón muy simple: el marxismo es una teoría social pensada desde la opresión y con una metodología para la liberación del hombre.

---

(3) MARIO COCCI, *La sinistra e la Resistenza*, CEI, 1966, p. 52. Cit. en Jaime i Clara Rojas: *Catòlics i comunistes a Itàlia: de la Resistència al 20 de juny de 1976*, TAULA DE CANVI, enero-febrero de 1977, p. 85.

(4) JAIME I CLARA ROJAS, *art. cit.*, p. 86.

(5) SEGUNDO GALILEA, *Teología de la liberación: intento de síntesis*, en SELECCIONES DE TEOLOGIA, octubre-diciembre de 1980, p. 300.

No es de extrañar que Alfonso Comín se encontrara de lleno incrustado en esta línea teológica que intentaba unir los dos polos, el polo socio-político y el religioso. Una línea teológica empeñada en la liberación global del hombre, histórica y meta-histórica.

No es de extrañar tampoco que en su constante búsqueda religiosa encontrara su lugar en un movimiento como Cristianos por el Socialismo que se mueve siempre en la tensión de los dos polos citados (6).

Aquí radica la unidad interna, la coherencia profunda de su experiencia vital. El reducto último es su fe interpretada a través de las categorías bíblicas que buscan salvar al hombre de todas las opresiones. Hacen falta, sin embargo, mediaciones históricas. Entramos en el campo más difícil. En un momento histórico determinado, ¿cuál es la mediación—partido, sindicato—que situándose netamente a favor del oprimido comporte un razonable grado de eficacia? La base social del PSU de Catalunya, con un porcentaje muy fuerte de obreros industriales no especializados, inmigrantes, etc. (7), fue un elemento determinante para su adscripción a este partido. Desde su fe y su proyecto liberadores veía difícil la coherencia con un partido cuya base social no reflejara predominantemente estos intereses, estos progresos y estas aspiraciones.

En resumen, el cambio social había que hacerlo desde las instancias históricas existentes, pero para él había que hacerlo también desde la fe que ilumina toda esta Historia. Esto le hacía ser duramente crítico con la Iglesia cuando se aleja de este proyecto liberador y con los partidos comunistas cuando se endurecen y se alejan de las exigencias populares. Su solidaridad con los disidentes de los países del Este es una confirmación de la nitidez de sus opciones (8).

4. La evolución política de una buena parte de los partidos comunistas de Occidente, su ruptura con el modelo ruso, modelo monolítico de partido e ideología únicas, han tenido como consecuencia un acercamiento al pluralismo y en concreto a la militancia de cristianos en estos partidos muy diferente de la tradicional.

#### LAS DECLARACIONES DE LOS PARTIDOS COMUNISTAS DEL ESTADO ESPAÑOL

Los puntos de referencia para conocer las tomas de posición de estos partidos son fundamentalmente las cuatro declaraciones (9) en las que se

(6) El libro clave para entender los orígenes, la trayectoria y las últimas motivaciones de A. COMÍN es: *Fe en la tierra*, Desclée, 1977.

(7) Puede encontrarse un análisis de este tipo en: *Partits i Parlamentaris a Catalunya* (obra colectiva), Ed. 62, Barcelona, 1980, donde se analiza la base social de los tres partidos más representativos de Catalunya.

(8) A. COMÍN, «Líquidar la herencia de una Patrística marxista», en *Poder y oposición en las sociedades post revolucionarias*, Laia, Barcelona, 1980, pp. 153-163.

(9) De estas cuatro declaraciones, sólo las tres primeras quedan aludidas en el citado libro de A. COMÍN, publicado en 1977, que además reproduce su texto. Ya

J. TRAVE

analizan la cuestión de los cristianos en el partido y las relaciones de éste con la Iglesia. Declaración del Comité Ejecutivo del PCE (1975), declaración del PC de Euskadi (1976), declaración del Comité Central del PSUC (1977), declaración del Comité Central del PCE (1978).

Las declaraciones mantienen sobre el tema posturas semejantes. Los documentos de Euskadi y Catalunya resaltan las diferencias que las Iglesias de estas nacionalidades han tenido respecto a las Iglesias del resto del Estado Español en la lucha antifranquista y en la recuperación nacional. El PC de Euskadi reconoce que «en tiempos de la guerra fue una Iglesia que en una parte grande y representativa estuvo en contra de la sublevación militar, y todos conocemos la historia de estos últimos cuarenta años, en que una parte muy amplia de los cristianos y del clero de Euskadi ha mantenido una postura de resistencia a la dictadura en solidaridad profunda con el pueblo y su conciencia nacional» (10).

Lo mismo ocurre en la declaración del C. Central del PSUC, donde después de hacer una valoración positiva de fuertes sectores de la Iglesia catalana, tanto durante la República, como después de la guerra civil, afirma cómo «en determinados ambientes la Iglesia ha sido el catalizador de las inquietudes democráticas del pueblo, y en otros ha ejercido claramente una función de suplencia» (11).

Puntos fundamentales de las declaraciones:

a) *Política de todo el partido*

Hay que romper la imagen todavía dominante «de que se trata de una cuestión de especialistas, es decir, de los llamados «comunistas cristianos» (12).

b) *Desprivatización de la fe*

El admitir a los militantes «con su fe», ha significado uno de los elementos clave de ruptura con la vieja tradición leninista, según la cual «el militante tenía que abandonar sus creencias religiosas o en todo caso mantenerlas como una cuestión meramente privada» (13).

---

antes también nuestra revista, en el aludido número monográfico (véase nota inicial de la redacción), había reproducido esas tres declaraciones en MATÍAS GARCÍA, *Apéndice documental sobre militancia de los cristianos en partidos eurocomunistas*: Revista de Fomento Social 32 (1977), 77-90. A él remitimos para la verificación de las notas 10-16. (Nota de la R.)

(10) Declaración del C. Ejecutivo del PC de Euskadi, enero de 1976. Véase l. c. (en nota 9), 81.

(11) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase l. c. (en nota 9), 84.

(12) Declaración del C. Ejecutivo del PCE, julio de 1978.

(13) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase l. c. (en nota 9), 87.

c) *Cristianismo fermento revolucionario*

Se admite que hay cristianos que encuentran en su fe un estímulo para su compromiso socialista y «en ellos la religión no ejerce una función alienante, sino liberadora» (14).

d) *Autonomía de la fe y la política*

La vieja confusión entre fe y política se supera en estas declaraciones. Los cristianos no deducen su militancia concreta de la fe, sino porque «les parece que la democracia que está más de acuerdo con su ideal de liberación y fraternidad es la del socialismo en la libertad contenida en nuestro programa» (15).

e) *Igualdad dentro del Partido*

Han sido una constante histórica en los partidos comunistas las dificultades y las discriminaciones contra los cristianos. De una forma explícita se quiere romper con esta tradición cuando se afirma «que el Partido asume la presencia de comunistas cristianos y su promoción a los diversos órganos de dirección, sin ningún tipo de discriminaciones, con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante» (16). En el fondo esto vendría ya exigido por el carácter laico que se atribuye a estos partidos y que por ser un punto central en el debate le vamos a dedicar una atención especial.

B) EL LAICISMO DEL PARTIDO, PUNTO NEURALGICO DEL DEBATE

1. SIGNIFICADO DEL LAICISMO

La incorporación en los partidos comunistas de cristianos que viven públicamente su fe y gozan de los mismos derechos y prerrogativas, ha replanteado en la práctica el viejo tema del laicismo en estos partidos.

El laicismo del partido supone que no se obliga a los afiliados a ninguna creencia determinada. Supone que el partido no profesa una filosofía atea.

La laicidad no significa, sin embargo, que para el movimiento comunista todas las concepciones filosóficas sean iguales, ni que todas las teorías de la sociedad signifiquen lo mismo. El movimiento comunista tiene

(14) Declaración del PC de Euskadi, enero de 1976. Véase *I. c.* (en nota 9), 80.

(15) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *I. c.* (en nota 9), 85 y también p. 87.

(16) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *I. c.* (en nota 9), 87.

J. TRAVE

su tradición de ideas y «su tradición de ideas no puede ser del mismo tipo que la que un Estado democrático ha de tener con las diferentes corrientes ideológicas y culturales» (17).

El aglutinante último de estos partidos no sería una concepción filosófica determinada sino la confluencia en una lucha liberadora, en una transformación social, en la construcción de una sociedad libre, sin clases. Una sociedad donde la vieja distinción entre libertades formales y libertades reales pierde definitivamente su sentido porque la libertad se daría entre iguales. Una sociedad donde las clásicas normas del derecho, «iguales para todos», adquirirían su verdadero sentido, porque la libertad, la igualdad y la solidaridad serían los criterios configuradores. Se querría afirmar que la señal específica del comunista no sería el materialismo dialéctico, como tampoco la señal última del cristiano sería la creencia en unos dogmas concretos. Alfonso Comín lo ha explicado con estas palabras: «Comunistas y cristianos han ido entendiendo que la línea de demarcación no pasa por la creencia... El Proceso de convergencia que analizamos aquí se centra en una auténtica línea de demarcación: la que se perfila en el proceso de lucha de clases y de una auténtica liberación de la humanidad» (18).

## 2. COMUNISMO, ATEÍSMO, CRISTIANISMO

El tema no queda zanjado con la aceptación de los cristianos en un partido comunista. La tradición de estos partidos hinca sus raíces en el marxismo. Muchos cristianos encuadrados en estos partidos se confiesan marxistas. Y reaparece el tema de la incompatibilidad marxismo-cristianismo. Este fue el motivo de una polémica entre A. Comín y un documento aparecido en la revista MATERIALES y atribuido al filósofo Manuel Sacristán (19). La tesis que aparecía subyacente en este documento era la siguiente: la participación de los cristianos en el partido era positiva porque potenciaba el laicismo, pero al mismo tiempo se afirmaba la incompatibilidad del marxismo con el cristianismo. Se ha minimizado—se decía—la esencialidad del materialismo dialéctico dentro de la concepción marxista. La crítica de la Religión—como la formuló Marx—sigue siendo un elemento esencial de la crítica de la sociedad y «el comunista cristiano que está en desacuerdo con esta idea de la religión, debe decir que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo, cosa perfectamente compatible con su militancia en un partido comunista laico» (20). Volvemos a encontrarnos con uno de los constantes problemas de fondo en este debate. Y una vez más hemos de entrar en las distintas vertientes que tiene la crítica marxista de la Religión:

(17) LUCIO LOMBARDO RADICE. *La qüestió cristiana després del XV Congrés del PCI*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1980, página 135.

(18) A. COMÍN, *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*, Laia, Barcelona, 1977, p. 55.

(19) *La militancia de cristianos en el Partido comunista*, MATERIALES, enero-febrero de 1977, pp. 101-112.

(20) *Id.*, p. 105.

- a) Crítica de la Iglesia como aparato ideológico del Estado.
- b) Crítica del cristianismo como ideología burguesa, creadora de unos valores que frenan el cambio revolucionario.
- c) Crítica de la religión «en cuanto religión», como fenómeno a extinguirse.

Si tenemos en cuenta que la intención de Marx es la eliminación de todo obstáculo que impida la transformación de la sociedad, habrá que aceptar los apartados a) y b) y habrá que cuestionar el apartado c), siempre que se compruebe que el fenómeno religioso puede ser siempre y es en muchos casos un fermento revolucionario. Esta fue la línea de fuerza básica en la vida y la obra de A. Comín, el encuentro de las grandes fuerzas liberadoras, presentes primeramente en la praxis y en segundo lugar en sus formulaciones teóricas, siempre más difíciles.

Como explica José María González Ruiz (21) el problema marxismo-cristianismo tiene el peligro de ser presentado como el problema de dos universos totales, donde el hombre encuentra una respuesta a todos los problemas. Se trata de dos universos integristas. El cristianismo integrista pretendería cubrir una gama tan amplia de aspectos que podrían ir desde las exigencias religiosas del hombre hasta problemáticas tan concretas como partidos, sindicatos y escuelas confesionales. El marxismo integrista intentaría hacer algo semejante a partir del socialismo científico. Este marxismo afirmarí que en el proceso liberador desaparecería todo tipo de religión, ignorando que el hombre además de una liberación espacial-histórica «aspira a romper los barrotes de la jaula cósmico-temporal que lo aprisiona para poder volar al más allá del sueño y la esperanza de todas las generaciones humanas desde su origen hasta la hora presente» (22).

Se trata de romper con dos universos dogmáticos. Esta fue siempre la vía constante de profundización de A. Comín, pensando que entre las dos tradiciones es no sólo posible un diálogo, un influjo mutuo, sino una interpretación y un *enriquecimiento mutuo*, viviendo dialécticamente la tensión entre las dos «fidelidades».

## C) EL ENRIQUECIMIENTO CRISTIANO-MARXISTA

### 1. RUPTURA CON EL CONSERVADURISMO CATÓLICO

Existe una constante evangélica que es el acercamiento al mundo de los oprimidos y una toma de partido por su liberación. En este sentido el mensaje de Jesucristo no es neutro. La transformación de las estructuras de privilegio y opresión son un elemento fundamental en la construcción del Reino de Dios.

(21) JOSÉ M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Reflexió crítica sobre la interpretació marxista del Cristianismo*, TAULA DE CANVI, enero-febrero de 1977, p. 117.

(22) Id., p. 118.

Frente a esta perspectiva y como ha escrito José María Díez Alegría (23), el catolicismo como realidad histórica es prevalentemente conservador. Nos encontramos con la paradoja histórica de que a muchos católicos y a la misma Iglesia no le planteen ningún problema la colaboración y la militancia con los partidos situados en el centro y la derecha del espectro político y se lo planteen la opción por unos partidos donde la utopía liberadora está en el centro de sus proyectos. Es verdad que categorías como «oprimidos», «pobres», que para muchos son palabras vacías de contenido hay que transformarlas al lenguaje de la sociología política y hablar de rentas, profesión, cultura en el análisis de la composición social de un partido político.

La eficacia conservadora—antiliberadora—del cristianismo históricamente existente, como indica Díez Alegría, se articula muy consistentemente en el anti-socialismo y el anti-marxismo. A este conservadurismo católico le hace falta para mantener su identidad que el bloque marxista se mantenga monolítico, como un viejo catecismo. Hay una resistencia visceral a admitir un marxismo crítico, no necesariamente ateo, que recoja todas las experiencias y críticas contemporáneas.

Para el cristiano puede ser «cuestión de vida o muerte el liberarse de esta simbiosis cristianismo-conservadurismo-antimarxismo... Una de las maneras para librarse de toda esta carga ideológica conservadora, incompatible con el acceso real a Jesús, es asumir una praxis política de signo marxista» (24).

## 2. EL CRISTIANISMO COMO INSTANCIA CRÍTICA

La eliminación de la dimensión religiosa y de sus instituciones en una sociedad, puede suponer la eliminación de una instancia crítica necesaria en un proceso liberador.

La experiencia polaca indica la necesidad de dichas instancias, externas al poder unificador del Estado y del Partido. Una instancia crítica que no necesariamente ha de ir polarizada frontalmente contra el régimen social y político, sino que puede ser un toque de alerta cuando el nivel de libertades y justicia que la sociedad puede ya exigir en una etapa determinada de la construcción socialista ha quedado estancado o reprimido.

## 3. LA FE ESTÍMULO REVOLUCIONARIO

En el proyecto político de los partidos socialistas y comunistas occidentales se afirma cada vez más no sólo la legitimidad, sino la necesidad de las aportaciones cristianas. El reconocimiento del potencial revolucio-

(23) JOSÉ M.<sup>a</sup> Díez ALEGRÍA, *Un cristiano, ¿se puede enriquecer como cristiano en una praxis política de signo marxista?*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1979, pp. 149-155.

(24) JOSÉ M.<sup>a</sup> Díez ALEGRÍA, *art. cit.*, p. 154.

nario del cristianismo impone, como señala G. Girardi (25), una profunda revisión de la teoría leninista y stalinista de la Religión. Una tradición que identifica el fenómeno religioso simplemente como una expresión de la ideología dominante. Esta tradición que ha nutrido buena parte de la literatura oficial comunista no es la única. Existe una óptica distinta en autores como Bloch, Labriola, Gramsci, Garaudy, Lombardo Radice y evidentemente Comín. Una corriente más dialéctica que permite denunciar el carácter alienante que ha tenido y tiene la Religión en tantas ocasiones y al mismo tiempo reconocer su carácter revolucionario. Ahora bien, el que el marxismo llegue a asumir el potencial revolucionario del cristianismo implica que «sobrepasando el economicismo, reconozca la autonomía relativa de las superestructuras; que más allá del cientifismo redescubra las dimensiones éticas y utópicas de la práctica revolucionaria; que cuestionando el colectivismo, reconozca el valor no intercambiable de la persona, de sus problemas, de sus opciones, de su destino; que rehusando el autoritarismo asuma las exigencias del poder popular» (26).

Se trataría de una profundización del marxismo en el sentido de su inspiración fundamental como una teoría social emancipatoria. Como hipótesis de trabajo se podría establecer que «los principales obstáculos que el marxismo encuentra en la comprensión del fenómeno religioso, son al mismo tiempo obstáculos a la comprensión de la práctica revolucionaria» (27).

Podríamos citar como un documento histórico en este sentido, la declaración del Frente Sandinista de Liberación Nacional que con fecha del 7 de octubre de 1980 afirmó: «Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres, que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación, indudablemente, tiene un valor histórico, en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política... Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la Historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria».

#### 4. LOS PARTIDOS DE MASAS

La participación de los cristianos en los partidos socialistas y comunistas es un hecho fundamental si se quieren construir unos partidos que respondan a las bases reales de nuestras sociedades.

Las exigencias de este pluralismo, de este laicismo del que hemos hablado, se acentúan en nuestra sociedad ante dos características dominantes: la fuerza creciente de los movimientos sociales y la gran diversificación del movimiento obrero.

(25) G. GIRARDI, *Cal revisar la teoria marxista de la Religió?*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1980, pp. 29 y 55.

(26) G. GIRARDI, id., p. 33.

(27) G. GIRARDI, id., p. 34.

J. TRAVE

Estamos asistiendo a una pérdida de fuerza de los partidos políticos frente a los movimientos sociales—ecológicos, feministas, ciudadanos— en busca de espacios de autonomía y auto-organización frente al Estado. Son movimientos con tradiciones históricas y filosóficas muy diversas.

El movimiento obrero, por otro lado, ha sufrido una gran diversificación: trabajo manual, servicios, técnicos, trabajador agrícola, sin contar con el creciente sector del paro.

La diversificación social y sindical hace cada vez más difícil pensar con el viejo esquema: sindicato, partido obrero, toma del Estado. La transformación del Estado supondrá una articulación, una interconexión de todos estos movimientos sociales, del poder sindical y de los partidos, sin los cuales parece difícil hoy una transformación global en sentido socialista.

Dentro de todo este complejo entramado social de nuestros tiempos, las corrientes cristianas han de jugar un papel específico, particularmente en nuestros países latinos. Una transformación socialista no asumida por la mayoría no tiene sentido. Una transformación socialista no asumida por un gran sector cristiano es difícilmente viable.

Dentro de este proyecto de sociedad es donde hay que aquilatar el significado histórico de la obra de A. Comín: unir en una misma experiencia el hecho religioso y el hecho laico, la utopía y el análisis más riguroso de la sociedad. Ningún elemento que pueda enriquecer el proyecto liberador del hombre, ningún elemento que pueda enriquecer la profundización democrática de la sociedad puede perderse.

##### 5. EL SENTIDO FINAL DE LA HISTORIA

Ha existido siempre un debate entre la interpretación del fin de la Historia—el reino de la libertad—y el advenimiento del Reino de Dios, la salvación cristiana.

Para Reyes Mate (28), la Historia, también en el concepto marxista, sobreentiende el concepto de Meta (Ziel), momento de realización del ideal de felicidad. Esta idea de meta sería la traducción secular del Reino de Dios.

Desde la Política y desde la Historia no se puede garantizar el hecho de que la Historia realice el ideal de felicidad. Tampoco la promesa de salvación tiene una explicación histórica. «El concepto marxista de Historia participa por tanto de una sustancial ambigüedad. Comporta la categoría de meta, pero esta meta no es comprensible históricamente...»;

---

(28) REYES MATE, *Per una revisió de la crítica marxista de la Religió*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, pp. 45-62.

la revolución no es la salvación última sino la liberación que sepulta formas históricas de negación de libertad y progreso» (29).

El problema está, pues, en la articulación de estas dos tensiones de la Historia: la tensión que conlleva la lucha política liberadora—imprescindible—y la tensión—imparable—que impulsa hacia este advenimiento último de la felicidad. El progreso liberador, explica R. Mate, tendría que arrastrar consigo el derecho de los vencidos, el derecho de las víctimas, la «memoria passionis», que es al mismo tiempo «memoria resurrectionis».

Este es un punto clave de interpenetración y enriquecimiento mutuo entre las dos tradiciones, la tensión inmanencia-transcendencia, presente siempre en el centro de las discusiones fe-revolución.

Para G. Girardi se trataría una vez más de analizar en qué medida la afirmación de la inmanencia en Marx provoca como condición necesaria la negación de la transcendencia. Se trata de un repensamiento de Marx en este punto. La hipótesis de Girardi es que «la elección que hizo Marx, por muy legítima y coherente que sea, no es la única posible; que partiendo de las mismas premisas no es obligatorio llegar a las mismas conclusiones; que el proyecto revolucionario con el rigor científico que impone, con los conflictos que provoca, con la concepción del hombre que comporta, puede ser vivido plenamente en la esperanza de la Resurrección» (30).

#### D) PERSPECTIVAS

1. Las declaraciones de los partidos comunistas sobre la militancia de cristianos en estos partidos, la participación de muchos cristianos en los movimientos sociales, movimientos de liberación, sindicatos, han ido creando procesos de convergencia entre fuerzas históricamente antagónicas. Dentro de la misma Jerarquía Católica, aunque la «teoría oficial» haya cambiado poco, se han hecho muchas matizaciones y una tolerancia práctica ha ido abriéndose camino en bastantes sectores. Creo que podría hablarse de un balance positivo en estos últimos años.

2. La situación de crisis ideológica, social y política en que estamos inmersos en estos momentos es un factor de retroceso en la dinámica que se había iniciado.

3. En el panorama internacional tres polos fundamentales parecen encontrarse en un proceso de involución: los Estados Unidos de América, la Unión Soviética y el Vaticano. Esto tiene una repercusión clara en las iglesias y en los partidos comunistas. Se tiene la impresión de un repliegue, de una vuelta a las históricas señales de identidad. Las posiciones de la Iglesia en el ambiente teológico y político tienden a frenar intentos y avances surgidos en etapas anteriores.

(29) Id., *art. cit.*, p. 58.

(30) G. GIRARDI, *art. cit.*, p. 40.

La elección del nuevo presidente de Estados Unidos ha significado un fuerte golpe a la política de distensión internacional.

La intervención de la Unión Soviética en Afganistán, y la supuesta amenaza a Polonia han amenazado otra vez con la vuelta a los bloques cerrados. El problema se ha acusado en los partidos comunistas occidentales, marcándose un crecimiento de las tendencias que añorarían una política más alineada con el bloque del Este y un alejamiento del interés por los temas del laicismo, pluralismo y partido de masas.

4. Vuelven a aparecer las posturas viscerales. Existe un visceralismo anti-marxista en muchos cristianos, como existe un visceralismo anti-religioso en muchos marxistas.

Los cristianos vuelven a retomar el tema de las libertades y la transcendencia, aunque muchas veces no sea éste el problema de fondo como afirmaba Ruiz-Giménez: «Que no se nos diga que quienes defienden un anti-marxismo rabioso lo hacen por salvar la transcendencia... Pocos son los cristianos que rechazan el marxismo porque creen en la inmortalidad del alma, mientras que son muchos que creen en la inmortalidad de sus intereses» (31).

Dentro de los partidos comunistas y socialistas vuelve a perder credibilidad la eficacia transformadora del cristianismo ante las tomas de posición conservadoras de las jerarquías eclesiásticas. No se comprende que existe esta tensión dialéctica entre la base y la Institución, de forma semejante a la existente en los partidos donde la burocratización y el anquilosamiento pueden hacerles perder el sentido de la Historia, para mantener su vieja identidad y sus posiciones establecidas.

5. La postura y la obra de Alfonso Comín ha significado un avance ingente para desbrozar el camino de esta confluencia de proyectos. Asumió críticamente, pero desde dentro, los dos proyectos, las dos herencias: «La herencia de crímenes que viene de una Iglesia católica que ha enviado a la hoguera a más de un santo y la herencia de los crímenes cometidos por el movimiento comunista revolucionario internacional que ha fusilado a más de un héroe» (32).

En el centro de su obra y de su praxis existe siempre latente la tensión entre estas dos herencias que él quiere hacer confluír en un único proyecto liberador. Lo hizo coherentemente, con rigor, sin esquivar ninguna dificultad. Lo hizo de una manera «ejemplar». Por esto podía escribir Aranguren en «El País» al día siguiente de su muerte: «Yo confieso que no conozco en la España contemporánea ninguna trayectoria política, religiosa y moral más limpia que la suya.»

(31) EL CIERVO, octubre de 1980, p. 29.

(32) ALFONSO COMÍN, *Aportacions de la presència cristiana en el projecte euro-comunista*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, p. 167.