

«Encuentro ético»: cuestión al marxismo y al cristianismo

Por José MIRALLES *

Moral vivida, reflexión ética y experiencia cristiana encuentran su lugar, sin confundirse, en el marco de una praxis transformadora de la realidad. Esta praxis puede entonces convertirse en lugar de encuentro del creyente y del no creyente.

INTRODUCCIÓN

Los últimos años del franquismo han presenciado un espectáculo históricamente sorprendente que nos parece globalmente positivo: el acercamiento de ciertos sectores de cristianos al marxismo y la transformación de los partidos que han llegado a acogerlos sin recelos ni discriminaciones. Espectáculo sorprendente, decimos, por las dos partes; pues ambas arrastran el lastre histórico de un dogmatismo que en un caso es ateo y se legitima llamándose científico y en el otro se ha negado a dialogar abiertamente con la modernidad en nombre de una determinada manera de entender la creencia en Dios. Espectáculo, creemos, socialmente positivo por cuanto supone el cuarteamiento de divisiones que enfrentaron fanáticamente en dos bandos a los españoles no hace todavía tantos años.

Este encuentro entre marxistas y cristianos ha tenido en A. C. COMÍN un protagonista y un testigo de excepción. A través de sus escritos podemos seguir el proceso de transformación teórica y práctica que él y tantos otros creyentes debieron recorrer. En primer lugar una toma de distancia crítica respecto a la cultura nacional-católica de la posguerra, a la que siguió la decisión de luchar contra la dictadura franquista. A lo largo de esta lucha se reproduce un progresivo acercamiento a posiciones socialistas y marxistas: primero es la constatación de que sólo los militantes de la izquierda marxista luchan eficazmente desde la base obrera y popular contra el régimen, después hay una progresiva aceptación del proyecto estratégico socialista y una lectura del proceso histórico en clave marxista (1).

* Profesor de Filosofía Social de ESADE (Barcelona).

(1) Cfr. A. C. COMÍN *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 22 a 36.

Los protagonistas de este proceso han subrayado con frecuencia que el suyo había sido un itinerario práctico, muy diferente del seguido por los diálogos cristiano-marxistas de los años sesenta. Para la comprensión de este itinerario tal vez podría hablarse de un momento pragmático y de un momento ético. Entendemos por momento pragmático el encuentro entre cristianos y marxistas en orden a objetivos tácticos relativamente inmediatos. Tal tipo de colaboración había sido prevista por JUAN XXIII en un célebre párrafo de la *Pacem in Terris* en el que distinguía "las teorías filosóficas falsas" y las "corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas". La Encíclica admite que "ciertos contactos de orden práctico" con estas corrientes pueden ser "realmente provechosos" (2). Pero esta situación ha sido largamente sobrepasada: ciertas corrientes marxistas han reconocido la posible aportación cristiana al movimiento socialista y algunos grupos cristianos han hecho suyo el proyecto socialista; podemos decir, utilizando un término que ha sido frecuentemente empleado, que al encuentro pragmático ha sucedido un "encuentro ético": no sólo en los medios sino también en los fines, no sólo en la práctica transformadora de la realidad sino en los valores que se articulan en dicha praxis.

Este encuentro ha producido sus primeros resultados al nivel de la reflexión sobre la religión misma. La teología ha intentado formular y proponer un cristianismo al que no pudieran atribuírsele efectos alienantes (3); la reflexión marxista ha abierto la puerta a la reconsideración de la crítica marxista de la religión a través de documentos emanados de las instancias oficiales de ciertos partidos (4). Paradójicamente, sin embargo, parece que la reflexión al nivel ético se haya detenido como si lo ya logrado fuera suficiente... cuando parece que en realidad todo queda por hacer.

1. El problema

En efecto, la lucidez cristiana de A. C. Comin consistió entre otras cosas, en negarse a admitir la privatización de la fe vigente en la sociedad capitalista y en los planteamientos tradicionales del marxismo acerca de la fe (5); para él y para los documentos marxistas antes mencionados, los cristianos tienen una aportación específica al proyecto socialista.

¿A qué nivel se sitúa tal aportación si no es precisamente al de una sensibilidad a determinados valores, es decir, en definitiva a nivel ético? Pero tal afirmación plantea inmediatamente interrogantes nada fáciles de responder en el estado actual de la reflexión cristiana: ¿Pue-

(2) Cfr. *Pacem in Terris* núm. 159-160. En *Ocho grandes mensajes*, Madrid, BAC, p. 254.

(3) En este sentido, en Cataluña, nos parece especialmente significativa la producción cristológica de J. I. GONZÁLEZ FAUS, especialmente *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* Madrid, Hechos y Dichos, 1974 y *Acceso a Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1978.

(4) Cfr. A. C. COMIN *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, Laia, 1977, pp. 193-211.

(5) Cfr. *Sobre la religión*, Edición preparada por H. ASSMANN y REYES MATE, Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 270-279.

de afirmarse que unos determinados valores sean específicamente cristianos? ¿En qué sentido y a qué nivel? ¿Es pensable cierto pluralismo ético en el interior del cristianismo? En definitiva, ¿cómo debe pensarse críticamente la articulación entre ética y experiencia de la fe?

Si, por un lado, la definición de una ética cuestiona la reflexión teológica, por otro el marxismo es también interrogado: el lugar y la articulación de la ética en el pensamiento marxista nos parece que debe ser profundizado, no sólo para comprender qué puede significar para el marxismo el encuentro con una corriente cristiana, sino también para articular críticamente la capacidad del marxismo para negar las realizaciones sociopolíticas edificadas bajo su etiqueta: ¿puede hablarse en perspectiva marxista solamente de "errores" o de "inevitables deficiencias históricas" al enjuiciar hechos como el fenómeno staliniano? Es decir, ¿sólo es posible un juicio histórico político de la praxis, o es posible y necesaria también una crítica ética de dicha praxis que pueda calificarla de "buena", "legítima" o de sus contrarios, en un sentido que sobrepase la mera preferencia personal? La cuestión de la crítica marxista al "socialismo real" se perfila al fondo de aquellas cuestiones que pretenden recoger el problema teórico planteado prácticamente por la disidencia marxista que aparece en los países del Este.

Marginar el problema del lugar de la ética en el cristianismo y en el marxismo nos parece que puede tener y tiene graves consecuencias en ambos sentidos, político y religioso. Si el marxismo olvida sus dimensiones éticas se priva del control teórico necesario para evitar en su raíz el oportunismo, adaptación acritica a las circunstancias en detrimento de los fines últimos de la praxis (6). El olvido de estos fines últimos lleva a olvidar el primado de la libertad en favor de unas garantías de la seguridad económica que poco tienen que ver con el paso de la prehistoria de la Historia de la Humanidad postulado por Marx. La falta de crítica a nivel de los fines puede llevar el pragmatismo a nivel de los medios: el éxito se convierte entonces en criterio de la praxis: la acción se considera correcta y justa porque tiene éxito en lugar de explicarse el éxito por la corrección y la justeza teórica de la acción (7). Oportunismo y pragmatismo en el contexto de una teoría que por su referencia a la praxis se quiere científica, la convierten de hecho en justificación ideológica de praxis acriticas que pueden ser mantenidas hasta el fanatismo.

Del mismo modo el cristianismo necesita de una mediación reflexiva ética. Sin ella el paso de la inspiración evangélica a la acción es acritico y el Evangelio puede convertirse en legitimador inconsciente de prácticas tanto conservadoras como radicalmente revolucionarias. No nos parece extraño desde esta perspectiva el paso de cristianos, desde posiciones socialmente conservadoras a otras decididamente izquierdistas dentro del movimiento socialista: un mismo esquema religioso, falto de mediación

(6) Nos parece muy atinada a observación de D. KAMENKA: "El auténtico problema al que tenían que hacer frente los marxistas no era la ética, sino las consecuencias que se derivaban, precisamente, del descuido de la ética" en *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 14.

(7) Cfr. A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, México D. F., Grigalbo, 1967, p. 129.

J. MIRALLES

permitía legitimar ambas posturas sin precaver contra el fanatismo en ninguno de los dos casos.

Por último nos parece que esta reflexión es necesaria para avanzar, desde una perspectiva muy determinada y seguramente parcial, hacia una moral laica que ponga las bases "de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea sino que ha de ser sencillamente humana... Esta postura supone que la moral cristiana se sienta "limitada intramundaneamente por la moral atea y pierda su carácter totalizador (diríamos ideológico); pero supone también que la moral atea se sienta "limitada por la moral teista y pierda su carácter totalizador (diríamos ideológico)" (8).

Pero esta moral sólo es posible a *ciertos* marxismos y a *ciertos* modelos de cristianismo. Y el punto que permite definirlos es el *talante de su ética*.

2. *La problemática relación entre ética, política y moral en el marxismo*

Quisiéramos retomar ahora, para su ulterior profundización, la cuestión que antes nos habíamos planteado: Además del juicio histórico-político sobre la praxis, ¿es posible y necesaria una crítica ética de dicha praxis, que pueda calificarla de "buena" y "legítima" en un sentido que sobrepasa la mera preferencia personal?

La respuesta a esta pregunta no es obvia: ¿Cuál es, en perspectiva marxista el punto de referencia que permitiría tal juicio? En primera aproximación deberemos distinguir entre moral y ética.

Una de las principales aportaciones del marxismo al pensamiento crítico ha consistido precisamente en su análisis de la génesis de las morales socialmente vigentes y la consiguiente crítica de su presunta universalidad. La moral es, en perspectiva marxista, un elemento de la superestructura ideológica de las sociedades. Arranca de las necesidades que hay que imponer a una sociedad para que pueda sobrevivir. Tales necesidades, en una sociedad atravesada por conflictos estructurales radicales, no son igualmente "razonables" para todos. Por ello la forma universal de los valores y preceptos morales es falsa y sólo puede aparecer como tal por el ocultamiento de su génesis social y de los intereses parciales para los que resulta funcional. Así, la moral se convierte en la más consumada forma de encubrimiento de las relaciones sociales; cuando éstas comportan relaciones de dependencia material entre individuos humanos, la moral se convierte en la expresión y en el mejor apoyo de la inmoralidad de la sociedad (9).

Desde una perspectiva menos sociológica y más antropológica, se critica así la inevitable exterioridad de todo moralismo: las normas morales aparecen impuestas desde fuera y no pueden ser asumidas por

(8) Cfr. M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid, Ed. Paulinas, 1976, p. 51.

(9) Tenemos presente la síntesis de R. HAVEMANN, en *Dialéctica sin dogma*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 180-197 y 218-249.

toda la sociedad como expresión de su libre autodeterminación. En el límite, la moral aparece como contradictoria con la libertad (10).

Esta crítica profundiza el interrogante que nos habíamos planteado: ¿en nombre de qué puede ser juzgada una praxis histórico-política? Si los valores morales aparecen como la forma universal que corresponde, al nivel de la ideología, a necesidades e intereses parciales, somos remitidos a la pregunta por las necesidades humanas que pueden llegar a ser universales, cuestión que sólo puede esclarecerse en la tensión teoría-práctica dentro del proceso histórico. Puede parecer entonces que el interrogante sobre el juicio ético de dicho proceso no sólo suponga un mal intento de sujetar la praxis a criterios ideológicos inevitablemente deformados y deformantes, sino que implique además recaer en el dualismo entre lo "positivo" y lo "ideal" que la concepción totalizante de la praxis marxista intenta soslayar al identificar liberación con la plena racionalidad.

Y sin embargo la cuestión reaparece tozudamente ante la disociación histórica entre la libertad y la (presunta) racionalidad en el llamado "socialismo real".

El sucinto análisis expuesto nos permite dividir el interrogante inicial en dos cuestiones: En primer lugar cuáles son las condiciones de emergencia de una moral socialista en el sentido positivo de la palabra, una moral socialista que sea la "moral del cambio, de la transformación, de la revolución de todas las relaciones sociales y precisamente en base a una solidaridad humana cada vez más extensa (11). En segundo lugar la cuestión del criterio ético que permite juzgar la praxis.

Esta última cuestión fue planteada ya por H. MARCUSE en un denso artículo del año 1964 (12). Para dicho autor, "bueno" y "legítimo" sería todo aquello que sirve para establecer, promover, y aumentar... no sólo la libertad más amplia posible, sino también la dicha mayor del hombre; es decir, una vida sin miedo ni miseria, una vida en paz" (13). Libertad y dicha no son para MARCUSE valores abstractos sino posibilidades históricamente definidas. El problema se plantea, pues, en términos de medios y fines: será buena aquella praxis que se muestre razonablemente encaminada a conseguir los grados de libertad y de dicha históricamente posibles para una sociedad dada.

El tema muestra su faceta dramática con la constatación de que para alcanzar estas metas históricas una cierta violencia parece inevitable. No queremos entrar en el análisis de este tema, demasiado amplio, sino mostrar la lógica del razonamiento de MARCUSE en este caso límite. Para el autor, la violencia sólo puede ser admitida en razón de un cálculo que compara el grado de frustración y dolor que el mantenimiento del orden social presente conlleva, con el sufrimiento que un cambio revolucionario puede suponer y con las posibilidades de tal cambio para mejorar las condiciones de libertad y de dicha reinantes. Cálculo ciertamente de apariencia inhumana pero inevitable... En virtud de él se puede legitimar cierto grado de violencia e incluso la

(10) Cfr. E. KAMENKA, *op. cit.*, p. 173 y sg.

(11) Cfr. R. HAVEMANN, *op. cit.*, p. 194.

(12) H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969, p. 141-156.

(13) *Ibid.*, p. 141.

instauración de una "dictadura temporal educadora". Pero el autor añade, y esto es lo que nos parece más interesante que "con ello no se invaliden aquellas normas generales en las que se manifiesta la necesidad del progreso de la Humanidad hacia el humanitarismo... Hay formas de violencia que no pueden ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, ya que niegan precisamente el fin para el cual la revolución es medio. A esta clase pertenecen la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciado" (14).

Este análisis remite al problema del sujeto de la praxis y de su responsabilidad: "¿Quién determina... la envergadura y los límites de la libertad y la dicha individual y los sacrificios impuestos a esta libertad y dicha individuales en nombre del interés de la comunidad?" (15). La cuestión del sujeto así planteada nos reenvía a la primera de nuestras dos cuestiones y apunta a su interacción dialéctica. Nos parece imposible que el "cálculo histórico" propuesto por MARCUSE pueda ser propuesto, comprendido y aceptado fuera del caldo de cultivo de una moral socialista en el sentido antes explicado. Sólo en este medio puede darse un juicio ético de la praxis cuya urgencia y posible dramatismo ya hemos mostrado.

Una moral progresiva puede surgir allí donde el debate y la crítica son normales y donde la "opinión pública" dispone de los medios necesarios para luchar contra la manipulación oculta de las ideas y contra la coerción que puede silenciarlas desde el poder. Esto supone una situación de democracia en el seno del movimiento socialista y va en contra de toda situación en la que el intelectual colectivo que pretende ser el partido político se convierta de hecho en el propagandista de valores adaptados oportunamente a decisiones no sujetas a crítica. Nos parece que la democracia en el movimiento socialista y en los partidos marxistas no debe ser una adaptación a las circunstancias históricas del Occidente desarrollado. La relación que hemos establecido entre el nivel ético, es decir el del juicio de la praxis por un lado y el nivel moral, el de los valores admitidos en el grupo, por otro, nos lleva a valorar éticamente, es decir, críticamente, aquellas condiciones materiales e institucionales que permiten la emergencia de una moral vivida progresiva y crítica; y nos parece que la democracia en el sentido antes descrito es la condición ineludible de dicha moral.

La pregunta con la que hemos iniciado este apartado, y el citado texto de MARCUSE nos llevan todavía a ulteriores reflexiones. En primer lugar sobre lo que podríamos llamar el "punto de referencia" del juicio ético. Con MARCUSE hemos visto el carácter estrictamente histórico de tal referencia: las posibilidades que el presente encierra para un avance en la libertad y la dicha de una sociedad dada. La evaluación de tales posibilidades no se hace desde fuera del proceso histórico, sino desde su interior y, por tanto, está inexorablemente expuesta al error. De ahí el carácter relativo y siempre provisional de tal juicio, así como su cariz necesariamente "arriesgado". Tales consideraciones deberían estar siempre presentes en aquellos para los que la pretensión científica del marxismo actúa como legitimadora de certezas dogmáticas que aplicadas a una causa radicalmente noble llevan fácilmente al fanatismo.

(14) *Ibid.*, p. 148 y también p. 158. El subrayado es nuestro.

(15) *Ibid.*, p. 142.

El texto de MARCUSE señala por otro lado la referencia al "progreso en la libertad y en la dicha". Nos parece que esta apelación "utópica" a lo que el autor llama en otros lugares la "existencia pacificada", es también irrenunciable. Pero debe ser continuamente tematizada para evitar que otra "utopía" tome subrepticamente su lugar, sustituyendo la libre creación por los hombres de su propia historia por el esquema de una sociedad económicamente segura para todos en la que la libertad sería un fruto tan "obvio" que no merece ser protegida institucionalmente... Aquí situaríamos también la lúcida demanda de A. C. COMIN cuando pedía que el análisis marxista de la sociedad fuera consciente de la filosofía que lo animaba para poder así "dominarla" en lugar de engullirla acriticamente en su pretensión científica (16).

Hasta ahora hemos utilizado el análisis marcusiano como clarificador de la problemática planteada. Quisiéramos terminar este apartado con algunas cuestiones críticas. En primer lugar nos preguntamos si el esquema finalista de su ética es suficiente. Ciertamente el autor rechazaría la afirmación de corte maquiavélico de que el fin justifica todos los medios: como hemos visto, él insiste en la relación dialéctica y no linealmente causal entre medios y fines. Estos deben estar siempre presentes en aquellos, evitando así el crudo pragmatismo de una "Realpolitik" sin control. ¿Es suficiente esta invocación a la dialéctica? ¿No será este término demasiado vago y poco sujeto a control riguroso en una situación histórica determinada? Por otra parte, el esquema finalista, incluso en su forma dialéctica, nos parece que privilegia el futuro en detrimento del valor ético del presente. ¿Es el futuro el que clarifica éticamente la praxis transformadora o es también la contradicción del presente (a la vez plenitud y frustración) la que permite tal calificación y apertura al futuro?

3. La problemática "aportación de valores cristianos"

Retomemos ahora nuestra anterior afirmación de que el cristianismo tiene necesidad de mediaciones críticas de carácter ético entre la interpelación evangélica y la acción. No negamos que la experiencia cristiana sea inseparable de la realización de determinados valores de "honda resonancia histórica, como los de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y veracidad" (17). Pero siempre debe tenerse presente que tales valores, al animar la vida de una comunidad históricamente situada pasan a formar parte de su ideología. En este contexto adquieren una nueva concreción y a la vez son inevitablemente limitados y deformados. Es decir: la moral de cada comunidad histórica media, reduce y con frecuencia deforma profundamente la inspiración evangélica, incluso en el caso de que pretenda realizarla.

Por ello afirmamos la necesidad de mediación ética, entendiendo por tal la reflexión crítica sobre la moral socialmente vigente en la comunidad cristiana.

El hecho de que grupos de cristianos se incorporen al proyecto socialista y acepten críticamente el marxismo hace más urgente dicha reflexión puesto que supone la introducción de una nueva moral (esta

(16) En *Por qué soy marxista y otras confesiones*, p. 50.

(17) *Ibid.*, p. 61.

J. MIRALLES

vez de corte socialista) en la comunidad cristiana e introduce en ella un pluralismo que puede derivar hacia la contradicción disgregadora.

Sin mediación ética se corre el peligro de sustituir acriticamente una moral conservadora por otra revolucionaria, dando por supuesto en ambos casos que *o una o la otra* son las únicas concreciones válidas del Evangelio. Ambas vías llevan al fanatismo al sacralizar una mediación cultural histórica y, por tanto, relativa.

El pluralismo contradictorio de la comunidad cristiana nos invita a ir más allá de una simple sustitución de una moral por otra. No se trata sólo de establecer los grandes valores morales irrenunciablemente unidos al Evangelio y de discutir racionalmente en qué sistema social en qué moral se encarnan mejor. Lo importante y lo que la nueva situación exige es analizar la relación entre experiencia cristiana y *modo de vivir* estos valores evangélicos inevitablemente limitados por las morales históricas y que por otra parte, aunque sean propios, no son exclusivamente cristianos. Solo afrontando esta pregunta podremos contestar críticamente a la cuestión sobre la aportación específica del cristianismo (individualmente y como comunidad) que vive en un mundo secularizado en el que los valores llamados cristianos ya no le pertenecen en exclusiva.

El discernimiento ético de las morales debe ser racionalmente autónomo: cada moral debe mostrar sus presupuestos prácticos y teóricos y el modelo de sociedad que contribuye a construir. En esta tarea, la comunidad cristiana debe ser exigente y lúcida. Es posible que se llegue a la conclusión de que una determinada moral deforma de tal modo la llamada evangélica que resulta incompatible con ella. Sin embargo tal juicio *ético* no debería ser sacralizado con un anatema puesto que el que lo enuncia lo hace desde la relatividad de toda afirmación humana intrahistórica. El pluralismo ético nos parecería no sólo inevitable sino positivo para la comunidad cristiana si consiguiera evitar la fijación de ésta en una única moral sacralizada y con ello se combatiera el fanatismo intolerante, única actitud que, como veremos, nos parece absolutamente incompatible con el Evangelio.

Yendo más allá, la ética (o tal vez la teología moral fundamental) debería situar la interpelación práctica del Evangelio respecto a todo tipo de moral. Quisiéramos avanzar aquí algunas hipótesis de trabajo para profundizar una problemática en la que, como reconocen los moralistas actuales, queda mucho por hacer (18).

Nos parece que lo específico de la práctica evangélica no es una moral codificable o definida por una jerarquía de valores, sino más bien un proceso práctico de *iniciación* en la experiencia de Dios y del mundo vivida por Jesús. Este proceso tal como aparece en los Evangelios, fue vivido por los discípulos de Jesús sobre la base de la moral vigente en la sociedad israelita, pero a la vez implicó una continuada ruptura con las certezas y valores en los que se apoyaba. El Sermón de la Montaña y los grandes textos inspiradores del Evangelio invitan a vivir ciertamente determinados valores, pero *de tal manera* que no resultan obvia ni directamente funcionales en ninguna sociedad. No se trata, pues, de un nuevo código a seguir.

(18) Cfr. M. VIDAL, *op. cit.*, p. 82.

Para el discípulo que sigue el proceso práctico de iniciación al que Jesús le invita, el mundo deja de ser simplemente el lugar en el que los intereses personales y de grupo funcionan y se contraponen. Progresivamente liberado de tales intereses, el mundo se le hace hierofánico: el encuentro con el hombre y sobre todo el servicio al necesitado se convierten en sacramentos del encuentro con el Dios encarnado.

Nos parece importante situar aquí un tema constante de la moral cristiana: la preocupación por el pobre. En la perspectiva que enunciarnos la pobreza y la marginación son lugares en los que las certezas que sostienen la sociedad en su funcionamiento bienpensante muestran su falsedad. Es el lugar del desengaño y de la crítica radical y por ello el lugar de transformación iniciática o de transformación en la simbología bíblica de cercanía del Reino. Pero tal cercanía sólo se hace real si es asumida interiormente, aceptando no sólo la pobreza material sino la pobreza radical que viene de la crisis de las certezas socialmente compartidas (19).

Lo dicho no quiere decir que el cristiano no viva inevitablemente inserto en una moral condicionada socialmente ni que sea insensible a los logros y deformaciones de tal moral (que como hemos dicho debe asumirse críticamente). Pero queremos subrayar que para el que ha vivido esta experiencia iniciática la moral ha perdido su carácter absoluto y sus certezas últimas ya no son obvias. Seguirá una moral mientras sea expresiva de su nueva libertad y será capaz de transgredirla si ella le impide la manifestación de su vivencia de Dios y del hombre. Su actitud será a la vez comprometida y abierta a la crítica; será sobre todo recelosa respecto a todo intento de totalización teórica o práctica que pretende integrar a Dios y oculte sus víctimas en el esplendor de una coherencia absolutizada. Por esto, otra vez, los pobres seguirán siendo su punto de referencia inevitable (20).

Esta experiencia de liberación creadora, muy sumariamente insinuada, nos parece ser la específica contribución religiosa a todo proyecto humanista de sociedad.

En el esquema esbozado, moral vivida, reflexión ética y experiencia cristiana encuentran su lugar, sin confundirse, en el marco de una praxis transformadora de la realidad. Esta praxis puede entonces convertirse en lugar de encuentro del creyente y del no creyente. Lugar de encuentro y frecuentemente de conflicto, pero conflicto liberado de resonancias totalizantes y frecuentemente totalitarias. Así se abre un camino hacia la moral laica que antes postulábamos.

(19) Formulamos así, muy esquemáticamente, una posible relación o articulación entre *Lc 6, 20-26* y *Mt 5, 3-12*.

(20) Esta experiencia de esperanza, lucidez y libertad constituye el trasfondo de fe de un libro como el varias veces citado *Por qué soy marxista y otras confesiones*.