

Melecio Agúndez*

humanismo marxista y humanitas cristiana

*un nuevo encuentro con el marxismo
las conversaciones en Baviera*

“Hay un marxismo abierto al diálogo: el de los hombres, y un marxismo cerrado al diálogo: el de las instituciones. Nuestra esperanza y la esperanza del mundo es que en esta tensión dramática entre el hombre y la institución, la victoria final será para el hombre.”

J. GIRARDI

La pasada primavera fue Salzburgo el escenario del encuentro. El ensayo, leal y franco, valiente y responsable—para muchos «peligroso»—, revistió los caracteres de gran acontecimiento intelectual. Por lo menos, a juzgar por su resonancia: un grueso volumen de 700 páginas, recientemente publicado, recoge parte del eco que en la Prensa suscitó el Diálogo. Hoy tiene ya su nombre propio: *Las conversaciones de Salzburgo*. Así, sin más.

Este año se ha preferido suelo alemán: la *Isla de los hombres* (Herreninsel), en el «Mar de Baviera», allí donde el excéntrico Luis II hizo construir su Palacio de pretensiones versallescas. En el *Chiemsee*—nos dicen—se ha buscado un clima de «paz y distanciamiento de negocios y politiquesos». Porque este Diálogo, recalca Kellner, «no es cuestión de política, sino de humanismo». Añadamos, por nuestra parte, que un temporal descortés y llorón colmó la «paz» y extremó el «distanciamiento»... incluso de la contemplación estética de un paisaje incomparable. El encuentro se benefició de ello. Han sido tres densos días de abierta confrontación de ideas, que pronto se harán *su* nombre. A título personal y provisorio, yo me permito bautizarles con el de *Conversaciones de Baviera*.

* Profesor de Filosofía Política y de Filosofía del Derecho en la Universidad de Deusto.

I. PRESENCIAS Y AUSENCIAS.

Organiza el Diálogo la *Paulus-Gesellschaft*. Dura del 28 de abril al 1 de mayo. Asisten más de 200 intelectuales de 18 países, todos por rigurosa y controlada invitación. En relación con las conversaciones de Salzburgo, éstas de Baviera han tenido una base representativa más ancha. Así lo reconoció Kellner en relación con el marxismo: en el mundo occidental—dijo—tienta dolorosa sospecha de que el marxismo apremia al diálogo allí donde está excluido del poder, mientras que parece rehuir toda confrontación en los países en los que ha impuesto su mando. (Y cita un suelto de *L'Osservatore* en este sentido.) Esta impresión—continuó—pudo verse confirmada en el pasado encuentro, pero no parece tener vigencia en el presente. Garaudy, por su parte, se congratulaba de ver más diferenciado el bloque cristiano con la entrada más nutrida de representantes protestantes y anglicanos.

He aquí unos cuantos rasgos del cuadro sociológico del Congreso:

Destacan, en primer lugar, los dos bloques de miembros natos de la Asociación, es decir, *filósofos y teólogos cristianos*, por un lado, y *científicos* de las distintas ramas del saber positivo, por otro. En conjunto, la flor y nata de la intelectualidad germana.

Como invitados especiales, los *pensadores marxistas*. Asisten representaciones de cinco países socialistas: Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y Yugoslavia. Todos ellos profesores de Universidad o miembros de las respectivas Academias de las Ciencias. A su lado, representantes de los partidos comunistas de cuatro naciones occidentales: Francia, con Garaudy; Italia, con Luporini y Di Marco, que intervinieron en el Diálogo, más Natta (director de *Crítica Marxista*) y Pierantozzi (redactor de *Rinascita*), que quedaron inéditos. Austria, representada por Hollitscher. España, con M. Azcárate (director de *Realidad*) y S. Alvarez.

En las filas socialistas se notan tres huecos fundamentales. Kellner explica sus ausencias. Primero, los rusos: agradecen la invitación, juzgan «interesante» el ensayo, pero no pueden asistir «porque se les cursó ya muy tarde la invitación». Kellner confirma: efectivamente, se les cursó la invitación hace sólo unas semanas. Después, los polacos: A. Schaff «está enfermo». Una verdadera pena, porque el presidente de la Academia de Ciencias de Varsovia pisa fuerte en materia de humanismo. Y, por fin, los alemanes orientales: de Berlín, dice Kellner, hace dos meses habían prometido su asistencia; últimamente escriben: nos resulta «extremadamente desagradable y penoso» tener que comunicar que no se nos ha concedido el oportuno visado. De Leipzig llegan noticias similares. Una explicación imparcial de esta triple ausencia no tendrá derecho a prescindir de las circunstancias de lugar y tiempo del diálogo.

En cambio, destaca un reducido grupo de cristianos del telón de acero: un canónigo de Belgrado, el decano de la Facultad Teológica Protestante de Praga, dos periodistas católicos de Budapest, etc.

Hay dos testigos de excepción, extranjeros: el Prof. F. Skoda, del Secretariado para los no creyentes, que asiste como «observador», y el P. A. Varga, asistente general de la Compañía de Jesús. Asisten más italianos que el pasado curso. Hay, en cambio, menos franceses. Un selecto florilegio de damas intelectuales. Y una digna representación de cuatro países americanos.

II. RESPONSABILIDAD Y ESPERANZA DEL DIÁLOGO.

Primero, los saludos de rigor. Y el minuto de silencio en memoria de los que se fueron. Y luego, los primeros aplausos, precisamente para dos españoles: los PP. Alfonso Alvarez Bolado y Jesús Aguirre, por la puesta en marcha, el presente curso, de una rama española de la *Paulus-Gesellschaft*. No sería la última vez que lo español daba colorido al encuentro.

Finalmente, son Kellner y Garaudy los encargados de hacer entrar al Diálogo en agujas. Garaudy—voz abaritonada, acento mitad pensador-mitad vidente, concepto mediterráneo-cartesiano, dicción impecable—sitúa el presente encuentro en el más amplio horizonte del diálogo en general, como necesidad objetiva de nuestro tiempo:

«Chers amis»—comienza. El diálogo entre marxismo y cristianismo se abre en extensión al mismo tiempo que sube en calidad. Causa alegría ver crecer una idea o ,mejor, un estado y movimiento del espíritu, que no es otra cosa que la toma de conciencia de las condiciones objetivas de la supervivencia humana en nuestra época. Porque «el tiempo de las cosas corre más veloz que el tiempo de los hombres». Un vertiginoso ritmo de evolución en la ciencia y en la técnica ha ensanchado prodigiosamente el poder del hombre sobre las cosas. Pero el ritmo de humanización del hombre es más lento. «Este desfase será mortal si no se le reduce»: el admirable poder del hombre sobre la naturaleza puede volverse de rechazo contra la humanidad misma. Aquí radica la necesidad de una «organización planetaria» (T. de Chardin) de nuestras posibilidades y esperanzas. Y de ahí la conciencia, «en cuantos aman el futuro del hombre», de la necesidad, posibilidad y responsabilidad de tratar de encontrar, «por encima de nuestras insalvables divergencias teóricas», unos fines comunes o finalmente convergentes y los medios para su realización. Esta es la más urgente razón de ser de nuestro diálogo y del diálogo en general. Pero el diálogo exige unas actitudes previas. «Cada uno debe volver a lo fundamental». Es preciso desterrar integrismo y dogmatismos. «Nuestros principios sólo serán fecundos si cada uno está dispuesto a aceptar las objeciones del otro». Ni marxistas ni cristianos pretenden hacer del diálogo una «avanzadilla» del poder. Debemos aprender unos de otros, en la convicción de que la sociedad del futuro no podrá construirse «sin la diversidad y fecundidad» de la aportación de los diversos grupos y familias.

Luego se acerca a los micrófonos Kellner, el benemérito sacerdote bávaro, fundador y alma de la Asociación. Sus palabras giran en torno a un doble polo de interés: la circunstancia ideológico-cultural que enmarca el diálogo, y el sentido de la temática programada.

El presente encuentro—dice—se inscribe en un ámbito ideológico definido por dos tipos de acontecimientos de singular relieve. Por parte católica, la clausura del Concilio Vaticano II, suceso de innegable trascendencia, «bien sea que su importancia haya de explicarse por la acción del Espíritu Santo, o bien por otras razones» (y pone en la expresión su poco de sal y pimienta, que la Asamblea acoge con muestras de hilaridad). Por parte marxista, la celebración de los Congresos del Partido en París, Roma y Moscú: acontecimientos de indudable significación, «bien sea que su alcance haya de explicarse por la presión de las circunstancias o porque

tal vez estuvo allí algún Espíritu: ¡no juzgo!» (También los marxistas encajan con complaciente benevolencia la picardía del orador.) De estos sucesos se nutre una corriente de responsable renovación cuyo exponente y signo es la valiosa literatura que publican ambos bandos.

En este clima de honrado examen de conciencia—prosigue—se abre el actual Diálogo, «que no es cosa de política, sino de Humanidad (Humanität), de autorrespeto». Porque «lo que el hombre necesita más que el pan es un principio moral general de humanitarismo, un principio de acción concreta basado en el incondicional respeto del hombre a sí mismo y a los demás». Afirmación del hombre real concreto. Y afirmación científica. Es preciso dar de mano a toda «ideología», a toda concepción fixista e interesada del hombre. Cualquier sistema que se precie de científico no podrá sentar afirmaciones que estén en contradicción con verdades suficientemente probadas por los métodos de la ciencia positiva. De ahí que todo humanismo, toda afirmación del hombre concreto, tenga el deber de someterse a los dictados objetivos de la ciencia, que es hoy «la única potencia universalmente reconocida».

III. TEMA Y PROBLEMA DEL ENCUENTRO.

Desde este triple punto de mira (urgencia y responsabilidad del diálogo, psicología de renovación, apasionada afirmación «científica», no «ideológica» del hombre concreto) cobra su verdadero relieve el tema de las conversaciones. Su lema general es: «*Christliche Humanität und Marxistischer Humanismus*». Aquí vamos a traducirle así: «*Humanitas Cristiana y Humanismo Marxista*». El internacionalista de la Universidad de Würzburg, Prof. von der Heydte, explicaba el significado de los conceptos centrales de la siguiente manera: *Humanismo* es una forma de pensar, un modo de comprensión axiológica del hombre. *Humanitas* (Humanität-Humanidad) es una forma de comportamiento, una manera de actuación basada en la previa comprensión del hombre como valor.

El solo enunciado del tema deja entrever toda la grave problemática —¡y problematicidad!—de las conversaciones: ¿existe, de parte marxista y del lado cristiano, una coherente concepción del hombre como valor? Si existe, ¿puede deducirse de ella una norma concreta humanitaria de comportamiento, válida para las diversas esferas de actividad de la existencia humana? En caso positivo, ¿los dos tipos de normas habrán de ser esencialmente antagónicas o permitirán finalmente una convergencia hacia una convivencia digna y una colaboración leal? ¿En qué medida, bajo qué condiciones, con qué esperanzas, a costa de qué riesgos? Que estos interrogantes y otros en ellos implicados pesaban sobre el ambiente es indudable.

Pero sería estúpido creer que alguno de los congresistas esperase de las conversaciones una inequívoca y satisfactoria respuesta teórica. Mucho menos, una solución de acción práctica inmediata, es decir, política. Por encima de todo simplismo practicista, pensamos que la sola formulación abierta y concreta de estas preguntas, la toma de conciencia—personal y comunitaria—de la gravedad de las mismas, la forzosa localización con pulcritud el núcleo de las dificultades y la

necesidad de una descarnada revisión y puesta a punto del propio sistema para dar coherente acogida a las inquietudes y esperanzas de antagonistas políticos e ideológicos, es no sólo tarea digna de cualquier docta asamblea, sino ya un fruto esperanzador de ella.

IV. ¿UN HUMANISMO DESDE EL PASADO?

Nos referiremos al pasado biológico, no al histórico, de la especie humana. ¿Tiene viabilidad el intento de definir el «Humanismo» y de establecer la «Humanitas» partiendo del animal, aceptado antecesor biológico del hombre? Fue Jores, profesor de Medicina interna en la Universidad de Hamburgo y presidente de la *Paulus-Gesellschaft*, el primero que aludió a este camino y sus aporías. *Humanitas* es «lo que caracteriza al hombre frente a los animales». Es innegable—afirmó—que esta concepción naturalista es la que predomina en el ámbito de la Ciencia. Sería necio cerrarse a este hecho. Pero—continuó—el concepto plenario de lo humano no puede obtenerse desde «atrás» o desde «abajo», sino desde «arriba» y desde el «después» del hombre. Cuán acertada era esta observación los probaron superabundantemente las eruditas disquisiciones de los «científicos» en la primera mañana del encuentro.

El encargado de desarrollar la ponencia fue el profesor de Fisiología de la Universidad de Heidelberg, H. Schaefer. El título general rezaba: *Lo «humano» en la ciencia y en la técnica*. El profesor de Física en Aquisgrán, W. Fucks, desplegó en dos certeras cuestiones el apretado contenido del tema: «¿Qué pueden decir la ciencia y la técnica sobre el hombre? ¿Qué pueden hacer la ciencia y la técnica por el hombre?» Decir y hacer. Porque ésa era la pretensión de las Conversaciones: alumbrar, desde la teorías humanistas, cauces de acción humanitaria. Pero el estudio del problema así enunciado hubiera exigido imposibles dimensiones de tiempo. Schaefer condensó los resultados de su investigación en 16 concisas tesis a las que tituló modestamente: *Tesis sobre el concepto del humanismo*. Su punto de mira, dicho queda, fue el «científico». Y cuando aquí se habla de «ciencia», ya se entiende que nos referimos a la ciencia natural. He aquí los rasgos más salientes de su disertación:

El concepto científico-natural del hombre se elabora mirando primariamente a su diferenciación del animal. En este sentido es «negativo».

El animal posee facultades similares a las del hombre: habla un lenguaje primitivo, cuenta rudimentariamente, posee elementales conceptos abstractos, etc. Las diferencias son sólo cuantitativas. «Diferencias esenciales» habrán de añadirse en fuerza de argumentos secundarios, no científicos, sino filosóficos. La diferenciación primaria no puede basarse en el factor emocional, puesto que tanto la anatomía como la fisiología conocen mecanismos emocionales iguales e igualmente fuertes en el hombre y en la bestia. El hombre aventaja al animal en el enorme (y ¡cuantificable!) desarrollo de su inteligencia, que anatómica y fisiológicamente tiene su correspondencia en la mayor complejidad de su cerebro: el cerebro humano está hecho para la elaboración de información.

Por su más grande inteligencia puede dominar su emocionalidad; de la acción recíproca entre inteligencia y emocionalidad brotan modos de comportamiento constitutivos de lo humano. Es el único ser vivo que posee el concepto del futuro, partiendo probablemente de la noción de tiempo; la elaboración de estos conceptos se realiza inconscientemente. Como todos los seres vivos está enfocado a la acción; pero, frente al animal, puede controlarla con su más crecida inteligencia, bien sea reflexivamente, bien sea cuasi-automáticamente mediante ritos, tabús, normas, usos. En virtud de este control, el hombre puede ser asocial: el animal, no.

Como en todo proceso biológico, los modos típicos de comportamiento humano están sujetos a un continuo reajuste, sin el cual es impensable ninguna evolución biológica perfecta; lo peculiar en el hombre consiste en que estos ajustamientos, muchas veces inconscientes, son provocables por la inteligente reflexión. Los procesos que más decisivamente determinan lo humano son los reajustes sociales, los acoplamientos del comportamiento al entorno humano. El entorno humano es el resultado de un largo proceso de acciones recíprocas entre individuos y grupos. La Cultura nace de este sistema de interrelación activa, y en su género juega un esencial papel el desarrollo de ideas de «deber» que determinan actitudes sociales. Estas ideas influyen en los conceptos sobre el hombre y sus posibilidades: lo que llamamos Antropología.

En toda reacción de grupo que exalta al individuo aparece en primer plano su concepto de la Antropología, en torno al cual cristaliza lo que denominamos «Humanismo» (aquí—dice horadadamente el disertante—las analogías biológicas con el animal ofrecen bien poca luz).

El Cristianismo está abierto ciertamente a una antropología científica; pero no la ha desarrollado nunca de modo satisfactorio. Los conceptos de tal antropología no pueden fundamentarse científicamente si no es en un plano histórico-genético. Son, en cambio, analizables en función de sus implicaciones.

El mundo de la técnica es, en su concepto, *a-humano*. Por eso, toda técnica necesita un control de reajuste mediante el concepto antropológico. A partir de aquí puede desarrollarse una teoría de la Política.

A una cabeza formada en los métodos y conceptos de las Ciencias Humanas le resulta por lo menos extraño todo este tinglado ideológico. Pero éste es el modo de pensar del mundo de las Ciencias Naturales, y sería necio (*töricht*), para utilizar la expresión de Jores, cerrar los ojos a este hecho. Dentro de la *Paulus-Gesellschaft* los «científicos» forman un bloque compacto y relevante; la singularidad de su ideología dio pie a que, pasada la primavera, a las *Conversaciones de Salzburgo* se las denominase, con más que dudosa ortodoxia semántica, pero con indudable acierto de fondo, no Diálogo, sino *Triálogo*: científicos, teólogos, marxistas.

¿Qué alcance tienen los métodos científico-naturales en orden a la definición de lo «humano»? ¿Qué valor teórico tienen sus resultados? ¿Qué vigencia para definir una «humanitas» como modo concreto de comportamiento? Y puesto que el Marxismo fue y es interlocutor en el Diálogo ¿qué dice al Marxismo este estilo de pensar? Sin una formulación tan explícita como la que aquí ofrecemos, estos interrogantes fueron los que orientaron la discusión de más de tres horas que siguió

a la ponencia. Merece la pena recoger, aunque sólo sea a grandes rasgos, las orientaciones fundamentales del diálogo.

La postura «científica» parte de una convicción de fondo y de una opción metodológica. La *convicción de fondo* la formuló así F. P. Möhres, profesor de Zoofisiología en Tübingen: «Hoy sabemos que el mundo humano está profundamente enraizado en el mundo animal». La *opción metodológica* se traduce en la aceptación del «principio del paralelismo» como vía de comprensión del ser humano en función de sus semejanzas con el reino animal. Con un postulado básico: «lo más complejo es lo más perfecto». Y una acotación fundamental: este principio no es una teoría inducida o deducida, sino un postulado de economía metodológica (Fucks).

La crítica de la postura «científica» arranca de este doble punto de partida. «¿Hasta dónde llegan las posibilidades de explicación desde abajo? ¿Desde dónde comienzan las dificultades?», preguntaba Möhres. Respuesta de Schaefer: «Es un problema falsamente planteado: sabemos que hay dependencia, sabemos que determinadas estructuras de conciencia (lenguaje, etc.) no son esencialmente distintas, sino cuantitativamente diferentes... La ciencia constata los hechos.» Y apostilla de Illies, biólogo del Instituto Max-Planck en Plön: «No hay patente resolutive de diferenciación entre el hombre y el animal; desde Darwin estamos en un *continuum*. Puede preguntarse por dónde pasa la frontera, pero ello es poco importante: es cuestión de definición.» Kautzky, profesor de Neurología en Hamburgo, radicaliza aún más: «No hay nada diferente en el hombre y el animal; lo único distinto es nuestra manera de concebirlo.» «Entonces—objetaba Müller-Markus, del Instituto Oriental de Friburgo—, ¿por la sola complejidad del mecanismo cerebral puede explicarse «la espontaneidad creadora del espíritu», el «sentimiento de felicidad» que el hombre experimenta en sus creaciones, el «mundo de los valores y de las valoraciones»? Fucks sonríe ante lo de «espontaneidad creadora»: todo se reduce a complejidad del mecanismo, a fuerza acumulativa, al azar y al control del azar. Y hace referencia a los cerebros electrónicos. Schaefer no se atreve a ir tan lejos: «El naturalista puede decir que existe una mayor complejidad cerebral, que existe una relación entre inteligencia y complejidad. Pero esto no es una explicación *total*. Existen otras ciencias con otros métodos.» Ahora entra a la carga Heintel, profesor de Filosofía en Viena: «Para explicar unos fenómenos valen los métodos naturales; para dar razón de otras estructuras, no: caemos en un dualismo metodológico. ¿Por qué no dar de mano los métodos científico-naturales?»

Es una postura similar a la del marxista austríaco Hollitscher, aunque éste parte de otros presupuestos: «Como marxista no puedo aceptar el principio de paralelismo.» La especie humana está enraizada biológicamente en la animal. Con el descubrimiento y la utilización de la herramienta por él construida, el animal se convierte en un hombre. La cooperación necesaria para la producción de bienes convirtió la Horda en Sociedad. Desde entonces, el hombre es el ser que se crea a sí mismo en su trabajo, dirigido por la ciencia y potenciado con la técnica. El desarrollo de las fuerzas productivas—entre ellas, en primer lugar, el trabajo humano—marca el desarrollo de la humanidad y del humanismo. Las discusiones biológicas y fisiológicas «son anticuadas; con ellas no se saca nada».

Se le podría preguntar a Hollitscher cómo se explica la invención de la primera herramienta. Esto aparte, tiene plena razón al afirmar que lo verdaderamente «humano» es algo específico y singular sólo aprehensible con categorías y métodos es-

pecíficos. Que estas categorías hayan de ser las de «autocreación, ciencia, técnica, trabajo, fuerzas productivas», etc., será el punto de discusión con el marxismo. Pero una cosa parece clara: las Ciencias Naturales pueden presentar una idea (parcial) de lo que *es* el hombre, es decir, una teoría (parcial) *antropológica*; no pueden ofrecer una idea de lo que el hombre *vale*, es decir, una teoría *humanística*. Y toda teoría que deja a un lado la dimensión axiológica del hombre es una teoría, por lo menos, manca.

Insuficiente el método, pobres los resultados teóricos, inepto el punto de partida para un diálogo con el marxismo ¿puede la Ciencia Natural establecer principios de «Humanidad», normas concretas de comportamiento? No era éste el primordial cometido de los «científicos». Pero marginalmente se intentó. Por ejemplo, Jores: el animal posee las potencias del hombre, pero le falta la conciencia. El proceso de «hominización» va marcado por el ascenso y apertura de la conciencia. Todo anquilosamiento en ideas e ideologías fijas es un parón en el proceso de «humanización», que aún no está cerrado. De ahí la necesidad de la apertura mental y humana. De ahí la necesidad de la confrontación de ideas, es decir, del diálogo. También Schaefer: lo peculiar del hombre es su capacidad de elaboración de información; para ello está hecho su cerebro. Una inepta información es la fuente de la mayoría de las enfermedades sociales. (Y lo dice, naturalmente, con intención política...) O esta otra del mismo Schaefer: «El hombre es un ser social que puede hacerse asocial; es preciso, pues, crear las estructuras que permitan la evolución de la dimensión social del hombre. «Hoy (!)—prosigue textualmente—parece que estas estructuras han de tener el máximo de libertad y el mínimo de coacción. Fichte tiene razón (!)»

En resumen. Tiene razón Kellner al afirmar que es preciso superar toda *Ideología*, es decir, toda concepción fixista e interesada del hombre. Que el camino sea presentarse honestamente ante el tribunal de la «Ciencia» («la única potencia hoy universalmente reconocida»), es por lo menos dudoso. Posiblemente tiene razón Schaefer al afirmar que el Cristianismo no ha desarrollado aún una verdadera Antropología. Su consecuencia: que «el único verdadero interlocutor del Marxismo» sobre temas de Humanismo sea la «Ciencia» parece, por lo menos, excesivamente optimista.

V. HUMANISMOS DESDE EL FUTURO.

Consumido el turno de los Científicos, era llegada la hora de pasar revista al «Humanismo» y a la «Humanitas» del Cristianismo en su perspectiva teológico-filosófica. Las dos ponencias principales están concebidas bajo el signo de «*Vuelta a lo fundamental*», condición que postulaba Garaudy para liberar de innecesario lastre a un Diálogo ya de suyo laborioso.

La ponencia del teólogo católico de Münster, J. B. Metz llevaba por título «*Responsabilidad de la Esperanza*». Sobre la marcha la colgó este otro: *Humanismo de la esperanza creadora*. No se trata primariamente de definir un concepto de hombre o de humanismo, sino de investigar teológicamente el genuino carácter de una no adulterada *actitud* cristiana frente a la vida.

Rasgo característico de la conciencia del hombre moderno es la afirmación del *primado del futuro*: lo *antiguo* es considerado como lo *anticuado*; el presente se disuelve en un surtidor de quehaceres en orden al futuro; la «edad de oro» no está detrás de nosotros, sino delante. Pero el futuro es *lo nuevo*, lo «aún nunca sido»; por eso, la actitud del hombre moderno no es la contemplativa de algo «ya sido», sino la *operativa* de algo por hacer; exponente de esta voluntad de acción es la moderna «pasión por lo posible», y su signo, las modernas revoluciones técnicas, sociales y políticas.

Todos los humanismos e ideologías de Oriente y de Occidente están animados de esta conciencia operativo-futurista. Así, el Marxismo con su teoría de una sociedad sin clases en un mundo futuro producido y manipulado por el hombre. Incluso la crítica moderna toda de la Religión, y en primer lugar la marxista, se condensa en la afirmación de que la Religión es incapaz de justificar idealmente el puesto de honor de que el futuro goza en la conciencia moderna y de alentar la mística de creatividad que distingue al hombre de nuestro tiempo.

¿Qué dice la Fe ante esta situación? El Cristianismo puede satisfacer las exigencias de acción y la pasión de futuro si previamente toma conciencia del olvido en que la *Teología* ha dejado caer al futuro; olvido que corre paralelo al descuido del mismo en la filosofía, ya se trate de la metafísica ontológica de cuño escolástico, ya de la metafísica transcendental o personal o existencial. Es preciso que en la Teología vuelvan a fundirse los dos factores que tanto tiempo y tan perniciosamente han caminado separados: la transcendencia—el «más allá», el cielo «sobre nosotros»—y el futuro—el «después», las «últimas cosas»—, convergiendo en la escatológica «Fe esperanzada en el Señor que llega pronto». Entonces podrá preguntarse: ¿de dónde procede y en qué se basa el predominio del futuro, característico de nuestra edad?

Porque «la moderna orientación hacia el futuro y la consiguiente comprensión operativa del mundo como historia arrancan—ellas mismas—de la fe bíblica en las promesas». En efecto, la Palabra del Antiguo Testamento no es primariamente afirmación, sino promesa. La promesa funda la Alianza, la solidaridad de los que tienen esperanza. Desde entonces el mundo debe concebirse como *historia* hacia un futuro que surge de la promesa de Dios y de cuya realización-asecución son responsables los que poseen la misma esperanza, en contraposición a la concepción griega del mundo como naturaleza cósmica hecha y cerrada. El Antiguo y el Nuevo Testamento saben del «pathos de lo nuevo», en contraste otra vez con el mundo griego para el cual «nada hay nuevo bajo el sol», y cuya concepción de la historia se cifra en el eterno retorno de lo mismo dentro de un marco fixista del Cosmos. El moderno proceso de secularización del mundo fue posible en fuerza de la experiencia y comprensión del mundo mismo en el horizonte escatológico de la promesa. «En este horizonte aparece el mundo no como una realidad fija e intocable en su armonía preestablecida, sino como una realidad en devenir que por la libre acción histórica del hombre puede ser cambiada con miras a un futuro mayor».

La responsabilidad cristiana de la esperanza frente al mundo en torno puede definirse teológicamente con el concepto de «*escatología militante creadora*». El cristiano no es mero intérprete del futuro. La verdad «prometida» es una verdad que debe ser «hecha». La *ortodoxia* del creer debe probarse en la *ortodoxia* del hacer escatológicamente orientado. Y dado que no existen dos fines, sino un *único fin* sobrenatural del hombre, la esperanza del cristiano no puede realizarse al margen del mundo y del futuro del mundo. La misma Iglesia «no es simplemente No-

Mundo; es aquel mundo de los hombres que intenta vivir de la promesa del Futuro de Dios, y que por lo mismo pone en tela de juicio a todo mundo que quiera entenderse a sí mismo a partir únicamente de su presente propio y de sus propias posibilidades».

Por esta razón, la *escatología militante creadora* incluye, como momento esencial interno, una especie de «*teología política*»: teología de los compromisos terrestres en el horizonte de la comunidad, de «los muchos». Pero no es una Ideología del futuro. No se jacta de saber más sino menos que los sistemas ideológicos de Oriente o de Occidente, sobre el futuro: por eso es siempre una actitud *abierta*. Es esencialmente diferente de todo optimismo militante: por eso no canoniza el progreso provocado por el hombre ni se encastilla en estructuras u organizaciones «salvadoras». Es y sigue siendo «la expresión de una esperanza contra toda esperanza que nos viésemos tentados a cifrar en los ídolos de nuestra secularizada sociedad fabricados por nosotros». El Futuro del cristiano tiene su fundamento en sí mismo, «no nace de las posibilidades de nuestra humana libertad y de nuestro humano hacer», sino que es radicalmente promesa que llama hacia sí a nuestra libertad provocando el despliegue de históricas posibilidades.

Sin solución de continuidad pasamos a escuchar a K. Rahner. De la definición de la *actitud* genuinamente bíblica entramos en el análisis del *concepto* y de las *características* del humanismo cristiano. Del redescubrimiento y reafirmación de una verdad medular de la Revelación, a una concienzudamente planeada operación quirúrgica para liberar de circunstanciales adherencias a un intocable núcleo de doctrina. La ponencia se titula sobriamente «*Humanismo Cristiano*». Y tal vez con un signo de interrogación detrás, aclara.

¿Qué clase de relación existe entre Cristianismo y Humanismo? «Precisamente eso es lo que yo no sé con mucha precisión», contesta. Si con esta respuesta el marxista tiene la impresión de que el cristianismo no puede decir con exactitud en qué consiste su humanismo...—aun así, es preferible ser sincero. Tal vez el marxista tendrá que interrogarse honradamente si él sabe mucho más que su hermano cristiano.

De dos maneras puede definirse el concepto de Humanismo». Si por «Humanismo» se entiende «la afirmación de la dignidad y del valor del hombre, de su responsabilidad, libertad, espiritualidad, sociabilidad», todo resulta fácil para el teólogo: «él sabe del hombre, sabe de Dios, sabe del Hombre-Dios. De este modo, él confiesa un *humanismo absoluto*. El puede decir que nadie puede tomar más en serio al hombre que el cristiano. El puede decir que el Cristianismo reconoce a cada hombre concreto una vigencia y una importancia absoluta (cosa que no se atreverán a afirmar ni las Religiones pre- o acristianas ni las modernas Ideologías)». Sobre esta base puede entablar diálogo con otros Humanismos. Puede preguntar por qué el mensaje cristiano sobre el hombre ha de ser una superflua «Ideología» y no mas bien la última radicalización de la dignidad humana. Cómo, sin este momento «ideológico» de la convicción de la absoluta dignidad del hombre, puede asegurarse a la Humanidad el curso de su Historia. Puede preguntar al marxista si el Cristianismo así concebido no es un Humanismo. Si él conoce un humanismo más radical. Por qué este humanismo es un «Opio del pueblo». Y si no es mejor prescindir de toda dialéctica retórica y dejar que el futuro y la *praxis*

decidan qué humanismo es más eficaz en la defensa del hombre y qué teoría es confirmada por la *praxis*.

Pero este tipo de «Humanismo» se agota en la abstracta afirmación de características esenciales y generales del hombre, que han de entenderse y realizarse de un modo concreto. Por eso, si por «Humanismo» ha de entenderse «la concreta comprensión de la existencia humana y la concreta realización de su ser», comienzan las dificultades para el teólogo. Porque «¿qué sabe él propiamente en su propia Antropología sobre el hombre? Que es el *ser que se pierde en Dios*. Y propiamente, fuera de esto, nada más». Ahora bien: si Dios es el Misterio inefable, incomprendible e inmanipulable, el hombre es el ser proyectado sobre lo «siempre mayor», sobre un futuro «cada vez más grande», sobre el «*Deus semper maior*». Por esto, el Cristianismo «prohíbe al hombre la pretensión de querer entenderse adecuadamente». Por eso es imposible un único total modo de realización de su existencia. En este sentido, no tiene *ningún único concreto* Humanismo; es la «relativización de todo concreto humanismo» «hace contingente a todo humanismo concreto, es decir, derogable en pro de algún otro ulterior, porque a todos los emplaza en el abierto horizonte del Futuro de Dios».

Una cadena de consecuencias: es justo decir que el Cristianismo no está ligado a ninguna cultura concreta, con lo que se reconoce como legítimo un pluralismo de humanismos. Esta apertura no se refiere sólo a los humanismos ya existentes, sino que ha de extenderse a los por venir. La cristiana actitud humanista es una actitud de constante revisionismo superador. El Cristianismo es «la condenación de todo Humanismo que se afirme como absoluto, cerrando así explícita o implícitamente al hombre la apertura a otro futuro concreto ulterior y con ello al Absoluto Futuro Divino».

Y una cadena de interrogantes: ¿Tienen que ser enemigos los humanismos cristiano y marxista? Me parece que no, si por ambos lados se comprende que estamos más ligados al futuro que al pasado. ¿Tendrán que ser enemigos porque el futuro concreto que plasma el marxista contradice al que el cristiano quiere construir? Pero el Cristianismo, como tal Cristianismo, no exige un futuro concreto determinado, y supongo que el marxista no pensará que le tiene ya en el bolsillo, listo en forma de plan quinquenal. ¿Por qué, entonces, no planear juntos un futuro que a los dos nos es desconocido? ¿Es que el cristiano va a tomar menos en serio el futuro terreno porque le considera como una plataforma para el Futuro Absoluto? Ciertamente que el futuro concreto cristiano exige determinadas estructuras; por eso mismo ¿por qué no conceder a unos y otros un ámbito de libertad?...

La disertación de Metz—ágil, de altos vuelos histórico-culturales, de profundo aliento bíblico—y la lección de Rahner—maciza, consistente y al mismo tiempo incisiva—habían acumulado suficiente carga explosiva para la discusión.

«Dos cosas quedan en claro tras las ponencias de los profesores Metz y Rahner—afirmaba el psiquiatra münichés profesor P. Matussek—: «que la Teología está presente a los afanes e inquietudes de nuestro tiempo y que toma en serio el futuro». Efectivamente, «este lenguaje nos resulta perfectamente inteligible»—confirmaba Garaudy, refiriéndose fundamentalmente a la disertación de Metz. Pero ¿no habría habido una excesiva inflación de futuro? Así lo hizo ver la certera pregunta que el P. Alvarez Bolado, profesor de Historia de la Filosofía

Moderna en la Universidad de Barcelona, dirigió a Metz: ¿no se han cargado demasiado las tintas sobre el futuro con detrimento de la solidaridad con el pasado? Creo que tiene razón Alvarez Bolado: ninguna actitud humanista puede desconocer su vinculación con las generaciones pretéritas, con sus esfuerzos, sus logros y sus fracasos; un ser sin raíces o con las raíces al aire sería un fantasma o una bestia, porque le faltaría la Historia, dimensión esencial del ser humano. Por otra parte, ninguna antropología que pretenda entrar en diálogo con el marxismo podrá desconocer o minusvalorar lo histórico en su sentido de pasado.

La ponencia de Rahner no sólo había planteado una serie de urgentes (casi hirientes) cuestiones al marxismo, sino que contenía lecciones muy certeras para los cristianos. Para no citar más que una, yo creo que, a la luz de las disquisiciones rahnerianas, la mayoría de los asistentes tomamos conciencia de cuán peligrosa resulta toda «cristianización» o «catolización» (estados «católicos», partidos «cristianos») de culturas o instituciones. Peligrosa, no por lo que pueda tener de positiva realización de valores, sino por la tentación, nunca imposible, de absolutizar las realizaciones contingentes o de monopolizar la compleja e inabarcable escala de valores cristianos. Pero el coloquio no se orientó por estos derroteros. El teólogo madrileño P. Jesús Aguirre formuló una pregunta de fondo, «políticamente» neutra (el profesor marxista Florentino C. Luporini la hizo suya): Rahner ha manejado conceptos-límite; pero ¿cómo configurar concretamente el mundo desde el futuro? Porque la Iglesia es algo concretísimo, su moral también, el Derecho Canónico lo es igualmente... La objeción, desde otra perspectiva, apuntaba en la misma dirección que la que Alvarez Bolado había dirigido a Metz. Rahner se reafirmó en su postura: del futuro del hombre se pueden derivar algunas normas materiales: respeto a la libertad, ilicitud del asesinato, etc. Un plenario sistema de instituciones y normas no puede deducirse. Podrá parecer decepcionante, pero ello indica que Dios ha dejado a las discusiones de los hombres la organización concreta de su convivencia: «no existe un modelo concreto de Cristianismo, sino muchos posibles esquemas discutibles y superables» (Garaudy toma postura: «nosotros admitimos la relatividad de nuestro humanismo, si bien no en nombre de ideas en las que no creemos»). La respuesta de Rahner es, según creo, válida. Pero no disipa la inquietud de fondo que motivó la pregunta: una teoría humanística (cristiana) tiene que tomar en cuenta otros factores además del futuro; y entre ellos, en primer término, *la perspectiva del pasado histórico (cristiano) del hombre*.

Como era de suponer, el coloquio entró pronto en el escabroso sendero de lo concreto. Bastaba con enganchar con los múltiples e intencionados interrogatorios que Rahner había dejado colgando en su disertación: absorción (teórica) del individuo en la masa, asfixia (real) del individuo en estructuras totalitarias, fixismo anquilosado, monolitismo dogmático, incómoda situación de grupos no marxistas en países socialistas... Todo ello, naturalmente, en forma de corteses preguntas a los «amigos marxistas». Sólo recojo aquí la intervención del joven e inteligente profesor de Antropología en el Instituto Sociológico de la

Academia de las Ciencias de Praga, M. Prucha: «Me da pena tener que polemizar no sólo en Checoslovaquia, sino también aquí, con el estalinismo. No hay un único marxismo: *existen marxismos*. Estas posturas radicales occidentales, respecto al marxismo, no nos facilitan nada nuestra lucha antiestalinista. El diálogo sólo será fructuoso si no se ridiculiza al contrario». Esta última frase provoca una salva de aplausos. Pero alguien le pregunta: ¿cómo podemos en concreto ayudarles a cumplir su empeño «liberalizador»? Prucha se azara un poco: «yo soy filósofo, no político. ¿Cómo pueden ayudarnos?: luchando contra el anticomunismo, que es lo que allana el camino al estalinismo». (Puede comprenderse la reacción de la Asamblea. Pero debemos notar aquí la postura de un teólogo anglicano, haciendo referencia a esta expresión de Prucha, si bien dándola la vuelta y refiriéndola al grupo occidental alemán: «es una herejía presentar al comunismo como la encarnación de la demoníaco ("die Verteufelung des Kommunismus"). Es una herejía que nos imposibilita para la lucha contra lo malo que hay en el comunismo. Luchar contra *este* anticomunismo es luchar por la libertad, porque lo que alimenta el comunismo es *este* tipo de anticomunismo». Era evidente la alusión política a la prohibición germana del comunismo como partido. Y para las circunstancias concretas políticas alemanas tal vez tuviera razón.

VI. ¿UNA ANTROPOLOGÍA DESDE LA INFRAESTRUCTURA?

La ponencia de H. Thieleche, teólogo protestante de la Universidad de Hamburgo, puede ser considerada como el eslabón de transición de las disquisiciones humanistas cristianas a la concepción marxista del humanismo. Lleva por título: «*Antropología Cristiana y Marxista*».

Sin duda que el interés primordial de Marx se centra en el hombre. Pero sus premisas no son válidas para fundamentar sus afanes humanistas. Para Marx el hombre es «un objeto de compasión y de terapéutica social»: le interesa liberarle de sus «alienaciones». Ahora bien, las raíces de toda alienación y su cura se nutren de lo socio-económico; por eso cree Marx poder comprender y curar totalmente al hombre si le comprende y cura en su esencia de «homo oeconomicus». No le interesa el «Misterio» del hombre. Por eso no se eleva del hombre a la «humanitas»: no tiene una auténtica antropología.

Reducida la conciencia a reflejo de situaciones socio-económicas, no hay lugar para la persona como ser en sí. Lo social-colectivo absorbe toda posible dimensión individual. En el perfecto estadio comunista, la conciencia del hombre redimido es el puro reflejo de *lo colectivo*: la sociedad se engulle a la persona. Ahora bien, «este hombre colectivizado, reflejo de lo social, ¿no se convierte en un fantasma?» La libertad no es un poder elegir sin determinación; sometido el hombre a necesarias leyes histórico-naturales, su libertad consiste en conocer el curso necesario de la historia («Einsicht in die Notwendigkeit») y colaborar con las fuerzas naturales haciéndolas actuar hacia determinados fines («planmässig wirken lassen»). Pero ¿por qué motivo «colaborar»? Si la conciencia es puro reflejo de la situación, no se puede hablar de móviles de justicia, verdad, ideal..., sino de pura presión social.

De ahí que el marxismo cristalice en sistemas totalitarios. En el estudio perfecto comunista, el hombre logra su libertad real porque, libre de obstáculos entorpecedores, «conoce, quiere y hace lo que las leyes históricas y naturales dictan». El individuo es absorbido por lo natural y por lo histórico. La *persona* se reduce así a «una red de situaciones y relaciones»: no tiene el marxismo un concepto positivo de la personalidad. La *dignidad de la persona* se reduce a su carácter de «señor de la técnica». Reducido a «portador de un eminente servicio» ¿sólo es valioso cuando es valioso productor?, ¿o también cuando es inútil para el trabajo? (De ahí, las «liquidaciones».)

El error de Marx consiste en haber pretendido deducir empíricamente el ser del hombre partiendo de los datos económicos y siguiendo el curso de la historia. Pero el hombre no se deja determinar empíricamente. Es preciso llegar a un «alienum» esencial para la comprensión del hombre y que es el misterio de toda antropología. Ese «alienum» puede ser lo económico (Marx), o lo racial (Hitler), o lo trascendente (cristianismo). Si se opta por un «alienum» infraestructural, el hombre es reflejo de lo humano. Si se acepta el «alienum» trascendente divino, el hombre se convierte en portador de la intangibilidad y dignidad divina, de la «gloria Dei». La «relacionalidad» del hombre es esencial. Pero esta «relacionalidad» no es captable empíricamente. Y aquí radica el problema de toda antropología.

He apretado con exceso noventa minutos de disertación. Es preciso tener en cuenta esta circunstancia para no infravalorar en demasía una ponencia que no careció de pacientes y sutiles análisis. Porque el estudio de Thielicke fue sometido a una crítica implacable, tanto por parte cristiana, como sobre todo por parte marxista. Precisamente por esto, el coloquio que siguió a la intervención del teólogo hamburgués fue, en el plano de la teoría pura, uno de los momentos más interesantes de las Conversaciones: en él convergieron y chocaron sin miramientos la interpretación más tradicional y clásica de la Antropología marxista y las más nuevas corrientes que se afanan por crear, dentro de los mismos supuestos marxistas, un cómodo acomodo al individuo como valor autónomo, a la subjetividad y a la transcendencia de la persona. Es la corriente que impulsan Bloch, Schaff, Garaudy, Luporini, Kolakowski, etcétera. Recogemos a continuación, en forma casi taquigráfica, los más salientes momentos de la discusión.

Primero, unas observaciones de tipo más general y externo:

Inicia el diálogo el profesor J. Hromadka, decano de la Facultad Teológica Protestante de la Universidad de Praga y presidente de la Conferencia cristiana de la Paz: como ciudadano cristiano de un país socialista se ha esforzado por comprender a los comunistas. Es preciso estudiarles en su marco real, histórico, concreto. La tarea de Marx fue la de transformar la sociedad. Esta misión marxista se ha concretado en «la lucha por la herencia de cada una de las culturas» en las que se ha implantado el marxismo. Los marxistas no viven sólo de ideas de Marx y Engels («cosas académicas»). Hoy el comunismo es una síntesis de ideas marxistas y valores históricos. Como teólogo cristiano «creo que algo falta a la Antropología marxista: ¿qué? ¿Superación de la estricta causalidad? ¿Superación de la cerrada immanencia? No sé. Pero el marxismo es también un método dialéctico que se es-

fuerza por completar lo que le falta a su teoría. ¿Sabemos nosotros mucho más sobre el hombre desde nuestro punto de vista cristiano?»

Continúa O. Mandic, profesor de Filosofía en la Universidad de Zagreb: Thielicke dice que el marxismo cristaliza siempre en estructuras dictatoriales. En Yugoslavia tuvimos una dictadura personal, luego una dictadura burocrática; ahora la dictadura está desapareciendo. Seguir afirmando esto, es crearnos muchas dificultades para el diálogo—lo ha dicho con un mal humor poco disimulado—. Thielicke agradece la información y se disculpa: «piense que nos vemos inclinados a interpretarlo así por la experiencia de la *muralla*». (Pone toda la vaselina que puede en su acento. Y Mandic asiente ampulosamente.)

Rahner vuelve a su tesis favorita: cierto que toda Antropología apunta a un «alienum», y la cristiana a un «alienum» trascendente. Pero este término de la relación no es algo intuido y transparente que permita sacar conclusiones en orden a una completa antropología intramundana. Marxistas y cristianos sólo tenemos «inicios», «principios formales». De la inserción de estas intuiciones básicas en lo histórico saldrá una antropología material concreta. Y esto es tema de diálogo con el marxismo.

Y se entra en la discusión de fondo, que voy a resumir sistemáticamente:

1) Reducir la esencia del hombre al «homo oeconomicus» es caricaturizar a Marx. Lo económico es sólo una de las dimensiones—no la principal—de la antropología marxista. (Postura general.)

2) El ser humano no es, para Marx, una «suma de relaciones» (en este caso se esfumaría toda posible personalidad); es «un individuo puesto en un sistema de relaciones». Marx destaca la dependencia del hombre frente a la naturaleza, la historia y la sociedad. Pero no lo disuelve en ninguna de las tres categorías (Luporini).

4) Es falso que Marx no tenga un positivo concepto del ser humano. Para Marx, el hombre es «el ser que se crea a sí mismo con su trabajo». Y esto es positivo. Para liberar su potencia creadora es precisa la recta ordenación de la situación socio-económica. Lograda ésta, queda libre su «espontaneidad creadora»: comienza la Historia (Garaudy, Wetter).

5) Es falso que la libertad quede absorbida por la necesidad. Según Marx hay siempre una tensión dialéctica entre decisión, medios a emplear y condiciones objetivas. Por eso no se excluye la responsabilidad (Garaudy). Es falsa la pretendida inconciliabilidad entre libertad y necesidad (Hollitscher y Wetter).

6) No puede decirse que, para Marx, la conciencia sea un puro reflejo de la situación. Marx habla de una «relativa autonomía» del arte, la moral, la ciencia, etcétera (Luporini).

Y termina la discusión (Thielicke se reafirma en sus análisis) con un resumen y una pregunta del psiquiatra muniqués Matussek: para los marxistas el hombre no es un puro *homo oeconomicus*; no es un puro reflejo de la presión exterior, sino que es *individuo*, ser en sí. Pero este individuo, en una situación socio-económica deformada, no es aún plenamente libre; está encadenado por la presión exterior. Eliminada esta coacción externa, en una sociedad comunista, el individuo puede libremente desplegar la «espontaneidad creadora», que es su esencia. Pero

si esto es así, ¿por qué en Rusia se elude el Psicoanálisis? Si se entrase por este camino, ¿tendría diversas manifestaciones el hombre marxista, instalado en una situación socialista correcta, que el hombre capitalista, ciudadano de una circunstancia socio-económica opresora?

VII. ENTRE ESCILA Y CARIBDIS. LOS TRES PLANOS DEL DIÁLOGO.

Escila: la olímpica contemplación abstracta, esteticista e inoperante de los problemas. Caribdis: el ensañamiento quirúrgico, tan irritante como esterilizador, en las torpezas de los fracasos históricos. O a la inversa: porque tanto monta... Dada la calidad intelectual de los dialogantes, su procedencia político-nacional, la ambivalencia del tema y las circunstancias de lugar y tiempo, las conversaciones podían quedar engullidas en cualquiera de estos dos monstruos dialécticos. O en los dos a la vez. Contra esta posibilidad clamaba una y otra vez Kellner. Por eso se aceptó, como higiénica medida metodológica, una propuesta de Garaudy, que con retoques de Rahner y Girardi, establecía la necesidad de distinguir, con pulcritud y lealtad moral, un triple nivel de discusión: 1.º, el nivel de las altas ideas y principios. 2.º, el nivel de las encarnaciones de ideas y principios en actitudes, doctrinas e instituciones. 3.º, el nivel de las deformaciones.

Digamos, de paso, que incidentales correrías por este tercer nivel fueron inevitables. Pero su resultado final fue también positivo: tónico nervioso y pasional de efectos fulminantes en un clima de densa y fatigosa programación, sirvió para muchas cosas: para escuchar un humilde y bien motivado *mea culpa*, por ambos lados. Para remachar la injusticia que implica el método, tan barata e irresponsablemente usado, de comparar bellas teorías de unos con sucias acciones de otros. Para tomar viva conciencia de que no es prudente tirar piedras al tejado ajeno, cuando el propio es de vidrio. Y, sobre todo, para localizar y definir el más común y efectivo origen de las realizaciones desviadas. Le describió así Garaudy: «Si han existido deformaciones en la práctica es porque antes las hubo en la teoría». Garaudy se refería al marxismo de cuño estalinista. Con las inevitables variantes, esta observación hubo de ser admitida como válida también para el mundo cristiano. No se trata de errores en las instituciones básicas y en los principios fundamentales, sino en los conglomerados sistemáticos inmediatamente deducidos de arriba e inmediatamente aplicables abajo, que llamamos *doctrinas*. De ahí la constante y urgente necesidad de «*volver a lo fundamental*».

VIII. «HUMANISMO DE UN TIEMPO POST-ATEO».

Con la intervención de Garaudy, las tareas primordialmente especulativas de las Conversaciones entraban en su fase final. Se le había asignado el tema del «*Humanismo Marxista*». Pero el teórico francés habló

también de otras cosas—del Diálogo, por ejemplo. Y cuando abordó el tema del Humanismo lo hizo más en un tono apologetico que directamente expositivo.

Los movimientos de liberación nacional, la implantación del socialismo en muchos países, el vertiginoso desarrollo de la ciencia y de la técnica han planteado una serie de problemas específicos al marxismo y al cristianismo, al mismo tiempo que han creado un clima de comunes preocupaciones. Esta circunstancia obliga a la revisión de muchos puntos de vista y a la decisión de dar de mano todo dogmatismo, como condición de posibilidad de todo diálogo.

El actual tiene por objeto el hombre como valor. ¿Cabe en el marxismo una teoría coherente del hombre como valor? Se afirma que no porque: a) aprisiona al hombre en un concreto sistema cerrado inconciliable con su innata pasión de infinitud; b) lo absoluto en el marxismo no es el hombre, sino la humanidad: el individuo como valor queda absorbido por la colectividad como única vigencia absoluta; c) Praxis y Revolución son elevadas a criterio supremo moral de la acción. (Cita a Goldwitzer y a Girardi, con cuyos escritos polemiza). Estas objeciones confunden—dice—el marxismo con el hegelianismo o con el pragmatismo. Tres concretas confusiones: a) confusión de la especie de Marx con el espíritu de Hegel. El espíritu de Hegel llega a su estadio de *absoluto* y con él se cierra la Historia. La especie de Marx llega al estadio comunista y en él se cierra la Prehistoria, abriendo las puertas de la Historia. Del hegelianismo procede el fascismo, que implica implantación de un sistema concreto total y estructuralmente cerrado e inmóvil. El comunismo es un sistema abierto en busca de más perfectas estructuras. b) Se confunde la praxis marxista con el pragmatismo de James. Es cierto que el valor de la acción se define por su eficacia. Pero la eficacia no se determina por su sentido inmediato, como en el pragmatismo, sino en función de la historia toda del hombre: el criterio supremo de valor en la acción consiste en hacer de cada hombre un hombre creador. c) Se confunde el fin con los medios: la Revolución no es ni fin último ni siquiera fin inmediato en sí. La producción económica no es fin sino medio para llegar a liberar la espontaneidad creadora de ser humano. Todo sistema que hable de fines sin tratar de medios económicos es, o un escamoteo o una hipocresía.

¿Y qué postura adopta la teoría axiológica marxista respecto de la Religión? ¿En qué relación está con la axiología humanista del hombre creyente? Tres etapas de ateísmo conocen los últimos tiempos: el *ateísmo político* del siglo XVIII, en forma de lucha contra la Religión, que canonizaba la tiranía con el derecho divino de los reyes. El *ateísmo científico* en el siglo XIX, como repulsa de la tiranía dogmática que asfixiaba el despliegue libre de la ciencia. Y el ateísmo marxista, que es un *ateísmo humanista*. El padre Metz le ha calificado de «*humanismo post-ateo*». «La expresión me gusta», dice Garaudy. En él, la increencia en Dios no es afirmación, sino presupuesto, punto de partida. La negación de Dios sólo entra *in obliquo* en el sistema marxista. Pero el marxismo conoce el lado positivo de lo religioso. Afirmar que la Religión es sólo reflejo de una miseria, «Ideología», «Opio», es desconocer la doctrina de Marx. Para Marx la Religión es también «protesta», modo de acción: «así lo hemos hecho ver a los soviéticos».

Por otra parte, marxismo y cristianismo convergen en la afirmación de los mismos valores, si bien por distintas vías y hacia distintas metas. El roce con el marxismo le ha obligado al cristianismo a repensar su valoración de lo social y

de la acción. En contacto con lo cristiano, el marxismo ha tenido que replantear el tema de la subjetividad. Desconocer la relativa autonomía de la persona, su libertad y su trascendencia sería empobrecer al marxismo. Y el marxismo afirma estos valores. Se dice que para Marx el hombre es «una suma de relaciones»; pero sería un error considerar esta suma como mera suma mecánica de situaciones. Para Marx el ser humano es el «ser activo y creador», inserto en un sistema de relaciones: no es ni el ser abstracto hegeliano ni el ser totalitario individualista y egoísta del liberalismo; es un error pensar que se empobrece al hombre si se le considera relacionado con otros. Se dice que la libertad queda encadenada en la necesidad; pero Marx dice que es el hombre el que hace la historia. Se dice que el marxismo canoniza la praxis, la revolución y la violencia, desconociendo el supremo valor del individuo; pero «nosotros no hemos podido escoger. Condenar la violencia del esclavo es hacerse cómplice de la violencia del amo. No se trata de sacrificar una generación ante el Moloch de la especie o del futuro. *Se trata de pasar del horizonte de uno al horizonte de todos.* Y esto no es posible en régimen de clases.»

La ponencia de Garaudy, como se ve, está en línea con el más nuevo y valioso movimiento del pensamiento marxista, con la corriente que se esfuerza por abrir cauce desde presupuestos y con categorías marxistas a la afirmación coherente de la persona como ser relativamente autónomo y supremo valor. Pero nunca las disertaciones de Garaudy se cierran en la pura teoría. Una de sus constantes es la llamada urgente, casi apocalíptica, al Diálogo como condición de supervivencia de la especie humana en nuestro siglo. Por eso termina su intervención con una concreta propuesta: la fundación de una «Federación de la Esperanza», compuesta por «cuantos aman el futuro del hombre». Y la publicación de unos *Cuadernos internacionales para el diálogo*, especie de laboratorio universal en el que se investiguen y elaboren aquellos medios de desarrollo espiritual, económico y social que permitan a cada hombre ser realmente hombre.

El diálogo subsiguiente fue muy heterogéneo y de desigual valor. Por premuras de espacio sólo puedo recoger aquí la intervención del dominico francés P. Dubarle.

La afirmación y confrontación de los respectivos valores humanísticos contribuye a aclarar una atmósfera muchas veces enturbiada por recelos e incomprendiones. Cumple, por tanto, una misión necesaria y positiva. Pero el diálogo halla su radical justificación en la imperiosa urgencia de conjurar posibles coyunturas-límite, catastróficas para la humanidad entera, y en la necesidad de rectificar concretas situaciones inhumanas. Se impone, pues, un descenso a lo concreto. Por eso aplaude la iniciativa de Garaudy de discutir fines y medios determinados.

Sobre este plano de concreción, es preciso que los dialogantes tomen clara conciencia del papel que juegan en el diálogo y del alcance de sus compromisos. Por parte cristiana, Dubarle lo define así: yo entro en el Diálogo *como hombre*, con el derecho y el deber de no comprometer mi pequeña libertad inalienable; entro *como creyente*, con la obligación y la exigencia de que no se me pida nada que dé pie a una opresión o que implique traición a mi fe. Pero, sobre todo, entro *miembro* de toda mi comunidad eclesial. Soy responsable también de su fe y de

su libertad. El dialogante cristiano tiene el derecho y el deber de exigir que el Diálogo alcance, en la posibilidad de su realización y en la repercusión de sus consecuencias, a toda—no sólo a una parte—de su comunidad eclesial. Por supuesto—aclara—acepto como justa una similar pretensión por parte marxista. En suma: «*discutamos la realización práctica de este humanismo en todas partes*»: qué es lo que hay que acomodar en las instituciones políticas reales al propio modelo de humanismo.

Garaudy comprende: «*todos nos sentimos solidarios de nuestra comunidad; yo me siento solidario del comunismo mundial*». Si en los principios hay un mínimo esencial de acuerdo, discutamos las realizaciones. Las realizaciones *en todas partes*, porque «¿dónde hay un país en el que su organización esté en consonancia con el humanismo cristiano?»

Dubarle se reafirma: «Yo soy solidario del pueblo cristiano y de su historia. Yo estoy dispuesto al compromiso (engagement). Si el diálogo nos permite y obliga a examinar nuestra conciencia individual y colectiva, bien venido sea: yo estoy dispuesto a la autocrítica y a buscar los medios de realizaciones más humanas.

IX. CONSECUENCIAS PARA LA IDEOLOGÍA Y PARA LA POLÍTICA.

Estas reflexiones de Dubarle y Garaudy fueron el prelude del último acto de las Conversaciones. De las inmaculadas esferas de las ideas y los principios descendían ahora a los inciertos planos de las doctrinas, actitudes e instituciones. Corresponde desarrollar el tema principal al profesor J. Girardy, del Instituto Pontificio Salesiano de Roma, y al profesor C. Luporini, de la Universidad de Florencia. Los dos parten de la conciencia de la necesidad y transcendencia del Diálogo. Los dos suponen que el Diálogo no ha de estancarse en la mera confrontación de ideas, sino que ha de prolongarse en una fructífera conjunción de esfuerzos. Para ninguno de los dos es un misterio la dificultad que tal decisión entraña. Y se estudian las condiciones de posibilidad y sus hipotéticas directrices fundamentales, sus esperanzas y sus riesgos.

Girardi titula su ponencia: *Marxismo e Integrismo*.

La misma idea de un diálogo suscita, tanto en el mundo marxista como en el cristiano, reacciones muy vivas y contradictorias. Ello es señal, no sólo de la actualidad del tema, sino también de que la aceptación o negación del diálogo es una decisión histórica: si esta aceptación se realizase, de un lado y de otro, con todas sus consecuencias, estaríamos en un momento crucial de la historia; porque no sería un simple acto volitivo, sino que sería una abertura estructural que comprometería a todo un sistema de pensamiento y un método de acción.

Los que consideran imposible el diálogo aducen un argumento que no carece ciertamente de importancia: marxismo y cristianismo son dos sistemas de pensamiento muy compactos, en cuyo interior todas las afirmaciones están estrechamente implicadas. Para valorar justamente la objeción es preciso definir con toda precisión el concepto de integrismo. Integrismo es «una concepción de la organicidad de los valores, en virtud de la cual la afirmación de unos arrastra la afirmación

de todos o de los más fundamentales». Monolitismo axiológico, primacía de una comunidad o grupo en el que se consideran encarnados los valores, organización totalizante y sin fisuras del grupo en cuestión, son sus caracteres fundamentales. La inconciliabilidad de esta postura con una actitud de diálogo es evidente.

Ahora bien, la tentación de integrismo es muy fuerte, tanto en el cristianismo como en el marxismo. En la Iglesia ha existido y existe todavía una fuerte dosis de integrismo. El Vaticano II significa una inequívoca decisión de evolución.

¿Qué sucede con el marxismo? Numerosos escritores marxistas rechazan toda concepción integrista. Esta voluntad de apertura puede leerse en textos oficiales de Congresos y de Comités de varios partidos: en el marxismo algo cambia. Pero por espíritu de objetividad debe evitarse todo excesivo optimismo en relación con el alcance de esta evolución. La versión integrista del marxismo está aún ampliamente extendida y es la oficialmente dominante en todas las partes donde el comunismo está en el poder. Entonces debemos preguntarnos: «¿es esencialmente integrista el marxismo? ¿Se puede sobrepasar el integrismo marxista a partir del marxismo mismo? Y por consiguiente, ¿se puede criticar sobre los planos doctrinal y práctico el marxismo de tipo soviético en nombre de Marx? ¿Se debe exigir a los marxistas que escojan entre Marx y el diálogo, o bien se puede entablar con ellos un diálogo a partir de Marx?» Para dar fundada respuesta a estos interrogantes es preciso abordar los diferentes aspectos del problema de los valores, a saber, las relaciones entre base y superestructura, entre clase y humanidad, entre persona e institución; y como soporte fundamental de todas, la relación individuo-historia.

Los análisis de Girardi sobre las relaciones entre los términos de los cuatro binomios indicados se orientan en la misma dirección del ala abierta al marxismo intelectual. A través de ellos, Girardi llega a la conclusión de que, sin traicionar el núcleo esencial del marxismo, más aún, por fidelidad a las más genuinas esencias de Marx, puede superarse la actitud integrista. Ello implica la superación del economicismo y del determinismo aún mantenidos por la U.R.S.S., y el redescubrimiento de la persona y de la subjetividad como valores primordiales superiores al grupo y a la institución. Puede superarse. Pero ¿se superará? «He ahí el problema. Hay un marxismo abierto al diálogo: el de los hombres. Y un marxismo cerrado al diálogo: el de las instituciones. La victoria final será para el hombre».

A Garaudy le irrita que tan explícitamente se haya hablado del integrismo marxista y tan sin miramientos se haya condenado la ideología y las maneras políticas de la U.R.S.S. en nombre del mismo Marx. «Très fraternelment», se siente en la obligación de expresar abiertamente a Girardi su decepción y le pregunta si ha medido el alcance de su decisión. ¿Qué diríais—pregunta—si, en nombre de una interpretación personal del Cristianismo, yo condenase el integrismo de vuestras comunidades? ¿Por qué no corregís primero vuestros integrismos? Girardi responde: hablar en abstracto y callar nuestras objeciones de fondo a las situaciones concretas del comunismo institucionalizado sería traicionar la sinceridad y verdad, base de todo diálogo. En cuanto a la interpretación del marxismo, «ha recibido—dice—el *Impri-matur* de sus colegas italianos (Garaudy afloja: a la interpretación y o

también la doy mi *Imprimatur*, interrumpe sonriendo). El que haya hablado de los integristas marxistas y no de los cristianos—prosigue Girardi—obedece a un previo acuerdo con Luporini: «yo hablaría de vuestros integristas y él juzgaría los nuestros».

Pero Luporini no se enfrenta con los monolitismos cristianos. Vuelve a la carga con el tema del Diálogo y sus condiciones previas.

Es más fácil—comienza diciendo—probar la necesidad del diálogo que su posibilidad. Este modo de proceder implica, en cierto modo, una inversión de la ética habitual marxista: en contraposición al kantiano «debes, luego puedes», Marx establece el postulado inverso: «puedes, luego haz». Con todo, de alguna manera se puede justificar marxísticamente este proceso discursivo, tomando como apoyo el principio de que «la humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver».

Para la viabilidad del diálogo es de vital importancia que se enfrenten dos procesos históricos en despliegue. Para el marxismo es importante que el futuro no sea indiferente a los cristianos, que ejerza un influjo sobre su comportamiento. La relación del futuro escatológico transcendente al futuro inmanente histórico es, desde el punto de vista teológico, ambivalente y ambigua; por eso, esa relación—tanto en la doctrina como en la acción—puede ser reducida a un mínimo o puede cobrar poderosas dimensiones. Y esto último es lo que está pasando en el período post-conciliar.

Dada esta orientación operativa hacia el futuro, el marxismo cree ser el más importante interlocutor es el Diálogo que ha abierto la Iglesia, aunque en los documentos oficiales se la considere aún en el círculo más exterior del mismo. Durante más de treinta años los marxistas han estado pidiendo este diálogo. Ahora son muchos comunistas los desconfiados, y puede notarse una diferencia en la actitud de los que están y de los que aún no han llegado al poder. Por otra parte, muchos católicos temen que el Diálogo se desvirtúe, que se transforme en otra cosa distinta, en una especie de conferencia en la cumbre y de pacto entre los poderes.

Todo diálogo exige algunas perspectivas en común sobre la realidad. ¿Existen perspectivas compartidas? «Yo diría que sí, por lo menos en lo referente a la descripción de esa realidad y a la toma de conciencia del problema.» Por ejemplo, el peligro de una guerra atómica, la plaga del hambre, el tema guerra-paz.

Honda preocupación del lado cristiano nace de la actitud marxista frente a la Religión. En esta cuestión debe distinguirse el lado especulativo del lado práctico. En contraposición a Feuerbach, Marx no tiene una crítica metafísica de la Religión. La Religión es considerada como elemento de las «formas de conciencia social», y es juzgada (condenada y valorada) por la función social que cumple. Ahora bien, en dos Congresos sucesivos, los comunistas italianos han constatado que la lucha por una sociedad socialista no sólo puede realizarse entre hombres creyentes, sino que este esfuerzo puede encontrar su estímulo precisamente en la conciencia religiosa.

Pero el cristiano tiene una pregunta sincera y dolorosa que hacer: ¿nos invitáis a la construcción de una sociedad atea? A esta pregunta el marxista responde que a nadie invita a la construcción de una sociedad atea, sino al logro de una situación en la que la explotación del hombre por el hombre haya quedado liquidada. Pero ¿qué pasará una vez instaurada la sociedad socialista? Desde el punto

de vista marxista, «para este estadio es esencial la liquidación de cualquier alienación real y de sus reflejos en la conciencia». El creyente se negará a admitir que la actitud religiosa sea una alienación real. Tendrá derecho a pensar en su perdurabilidad dentro de cualquier situación socio-económica. Y para pensar de este modo no le faltaría un apoyo en la misma doctrina marxista de la relativa autonomía de los valores y de su transmisibilidad.

El marxismo no pide a la Iglesia que ella se decida por el socialismo, sino que deje a sus miembros libertad de decisión. «Naturalmente que entonces queda exigido, como condición previa, el que no se mine al individuo en la plenitud de derechos de su conciencia y de miembro de su comunidad, y con ello también el respeto a los derechos soberanos de la Iglesia dentro de su propio orden.» Sobre esta política pesa la sospecha de ser una táctica. Y se piden garantías: «nosotros no creemos necesario dar ninguna clase de garantía de nuestras *buenas intenciones*». Las garantías sólo pueden residir en la forma como conjuntamente se planea el futuro y en la manera cómo se realice. En este empeño, el marxismo «considera no sólo posible, sino deseable, una Religión *mejor*». Deseo que se corresponde con la tensión de *purificación* que hoy caracteriza a la conciencia religiosa.

Finalmente, el marxismo cree que la humanidad avanza hacia una unificación y lucha por acelerar el proceso. ¿Cómo puede conciliarse esto con el afirmado pluralismo? «He ahí el problema. Pero es una problema de hoy y de mañana.»

Muchos y muy graves problemas habían puesto sobre el tapete las dos últimas disertaciones. Para no alargar más esta ya excesivamente prolija crónica, voy a insinuarlos someramente:

1) *Dos presupuestos tácitos*. Primero, da la impresión de que el marxismo traspone hacia fuera, sin corrección ni retoque, las soluciones que, en sus querellas internas, ofrece a las objeciones de colegas más intransigentes. Parece suponer que la dificultad—única o principal—del creyente radica en el temor a perder su libertad o su fe en el mundo a cuya construcción se le invita. Por eso da garantías y trata de convencerle—¿de convencerse?—de que la conciencia religiosa es un factor positivo de lucha. Pero el creyente, *como hombre y como creyente*, puede no estar conforme con el supuesto implícito en esta manera de encarar el problema: a saber que el socialismo, tal como le propugna el marxismo comunista, sea bueno o mejor que otro posible tipo de estructuración socio-económica y política. Y esto, aun cuando se le garantice un *status* de privilegio a su condición de creyente. Si al cristiano se le pregunta si el liberalismo capitalista es mejor, éste podrá responder preguntando qué es *hoy* eso que tan expeditivamente se titula «capitalismo». Y además, se negará a dejarse coger en las tenazas de un dilema, por incompleto, falso. A la altura del siglo XX, en los años 60, sería lamentable que el cristiano, *desde sus supuestos ideológicos cristianos*, tuviese que verse forzado a elegir entre eso que se dice «socialismo» y eso que se apellida «capitalismo». Esta problemática la planteó abiertamente, si bien de modo original, el padre Calvez en las Conversaciones de Salzburgo. Este año no ha aflorado en Baviera.

El segundo supuesto implícito, íntimamente conectado con el primero del carácter bueno y óptimo del socialismo, es el de que el marxismo sea la doctrina por derecho propio dirigente del avance social. Por eso es el cristiano el que ha de colaborar con el marxista para los fines marxistas y bajo dirección marxista. Esta convicción la formuló expresamente el comunista español Azcárate: «nosotros somos conscientes de nuestro papel de dirigentes, porque poseemos la concepción científica propia de nuestro tiempo». Es lógico que un marxista piense así, y nadie

se lo reprochará a Azcárate, que por otra parte dio sobradas pruebas de un sentido realista. Pero es posible que un cristiano, *desde sus supuestos de creyente*, no entienda por qué la concepción marxista es *científica*, mucho menos, la concepción científica de nuestra época. Y que, *por sus concepciones religiosas*, se crea en el derecho de poder ser líder de movimientos políticos, sociales y económicos justos. Dos o más liderazgos posibles en conflicto deben preguntarse y responderse sobre los *medios y modos* de su actuación.

Si he aludido a toda esta problemática de fondo, no lo he hecho por prurito de polémica. Tampoco para levantar más vallas en esta ya laboriosa carrera de obstáculos que es el Diálogo. Precisamente porque comparto la opinión de Girardi de que el Diálogo-confrontación de ideas y el Diálogo-conjunción de esfuerzos puede marcar el comienzo de una nueva época histórica, creo que es preciso tratar por todas sus caras las dificultades y posibilidades de un problema complejo.

2) *El problema de las garantías.* Lo habían insinuado Dubarle y Luporini. Lo puso abiertamente sobre el tapete una intervención de Alvarez Bolado refiriéndose al caso de España. En un país todavía mayoritariamente católico sería utópico pensar que el catolicismo oficial pueda cómodamente prestarse a la admisión de un cuerpo extraño que posiblemente habría de devorarlo desde dentro. Por encima de la «buena voluntad» es preciso pensar muy en serio en el tema de las garantías. Alvarez Bolado postula, siguiendo en parte la inspiración de Dubarle, unas garantías *previas y a nivel estructural comunitario*: sólo si las sociedades socialistas se abren efectivamente en sus estructuras, dando una cómoda cabida a los grupos religiosos propios se habrá creado el clima de confianza objetiva que precisa el diálogo en su doble vertiente. Azcárate se levanta para exponer, casi literalmente, las garantías programáticas del partido comunista español. Azcárate participa del punto de vista de Luporini: *garantías previas a nivel de programa oficial*. Otro tipo de garantías no es posible; será la misma praxis quien las creará a través de los resultados producidos por una colaboración eficiente y leal. ¿Estamos en un callejón sin salida?

3) *¿Monolitismo o Pluralismo?* La respuesta, aunque no sea más que por inercia antiestalinista, es unánime: pluralismo político, cultural, religioso. Pero ¿cómo organizarlo? Para Luporini ése es «problema de hoy y de mañana». Los marxistas del telón de acero son más expeditos, al menos, en lo relativo al sector religioso: «para nosotros no es problema la cuestión de la libertad religiosa», dice el húngaro Szigeti, director del Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Budapest. Kellner insiste: ¿tienen en su país las mismas oportunidades el cristianismo y el ateísmo? Szigeti responde que sí. Luporini le apoya: él ha vivido la experiencia de Polonia... Wetter objeta: en la legislación leninista, que tiene carácter de «ejemplar» para los países socialistas, al marxismo se le da derecho a la propaganda; a la Religión, sólo al culto.

4) *¿Estado ideológicamente «neutro» o «comprometido»?* Es el punto culminante de la discusión. Szigeti no concibe cómo un Estado puede ser ideológicamente «neutro»; pero la matización ideológica del poder no implica estructuras cerradas totalitarias y monolíticas. S. Di Marco, el marxista profesor de Pedagogía en Palermo, es el más abiertamente radical: estado neutro y desideologizado; por supuesto, el monopartidismo no es marxista. Luporini matiza: estado «neutro», sin ideología, no existe ni en los países de poder derechista ni en los de significación

izquierdista. Ni es pensable ni es necesario. Estado «neutral», que no acapare el monopolio del poder para imponer coactiva y excluyentemente su ideología «es la tesis oficial de nuestro partido», dice.

* * *

En la imposibilidad de hacer aquí un balance total del encuentro, quiero cerrar estas páginas con las impresiones que fueron el broche de oro de las Conversaciones:

Una impresión presimista: La de M. Siguán, profesor de Psicología en la Universidad de Barcelona: en Salzburgo los comunistas hablaron más claro de la «neutralidad» del Estado; los cristianos afirmaron con menos miramientos la «colaboración»; el diálogo no ha avanzado. Por otra parte, es preciso pensar en lo práctico: en tiempos de Marx existían graves miserias humanas y sólo había Estados capitalistas que no las remediaban; hoy las miserias no son menores, y existen imponentes Estados socialistas frente a países liberales: ¿son mejores los remedios? No creo que ni los unos ni los otros estén dispuestos a sacrificar una parte de su renta para aliviar miserias ajenas. Es preferible menos teoría y más autocrítica respecto de la realidad.

Una impresión matizada: La de Girardi, en relación con el diálogo en general y en particular con las Conversaciones de Baviera: el Diálogo es necesario. Es posible. Es difícil. Los ensayos actuales tal vez sólo sean un comienzo. Pero esto ya es importante si puede abrir una nueva época en la Historia.

Una impresión esperanzada: La de Garaudy. El fin del diálogo es lograr que cada hombre sea más hombre sin renunciar a lo que él piensa o a lo que él es. Pertenece a dos frentes distintos: la sociedad del futuro no será construida si cada uno de nosotros no aporta lo que de más valioso hay en él. Podemos ya constatar una positiva aportación, fruto en gran parte de estos encuentros: «si nuestro combate por el hombre, vuestro sublime precepto del amor fraterno corre el riesgo de perderse en la inutilidad e ineficacia. Sin vuestra apasionada afirmación de la subjetividad y transcendencia, nuestra lucha por el hombre corre el riesgo de quedar aprisionada en un horizonte sin estrellas».

La *Paulus-Gesellschaft* no es ni pretende ser la plataforma de un diálogo institucionalizado con el Marxismo. Pero se reafirma la voluntad de seguir dialogando. ¿El próximo año en un país socialista? (sonaban entre bastidores los nombres de Zagreb, Belgrado o Praga). «Ellos tienen la palabra», concluyó Kellner, en un tono a la vez de reto, de ofrecimiento y de súplica.