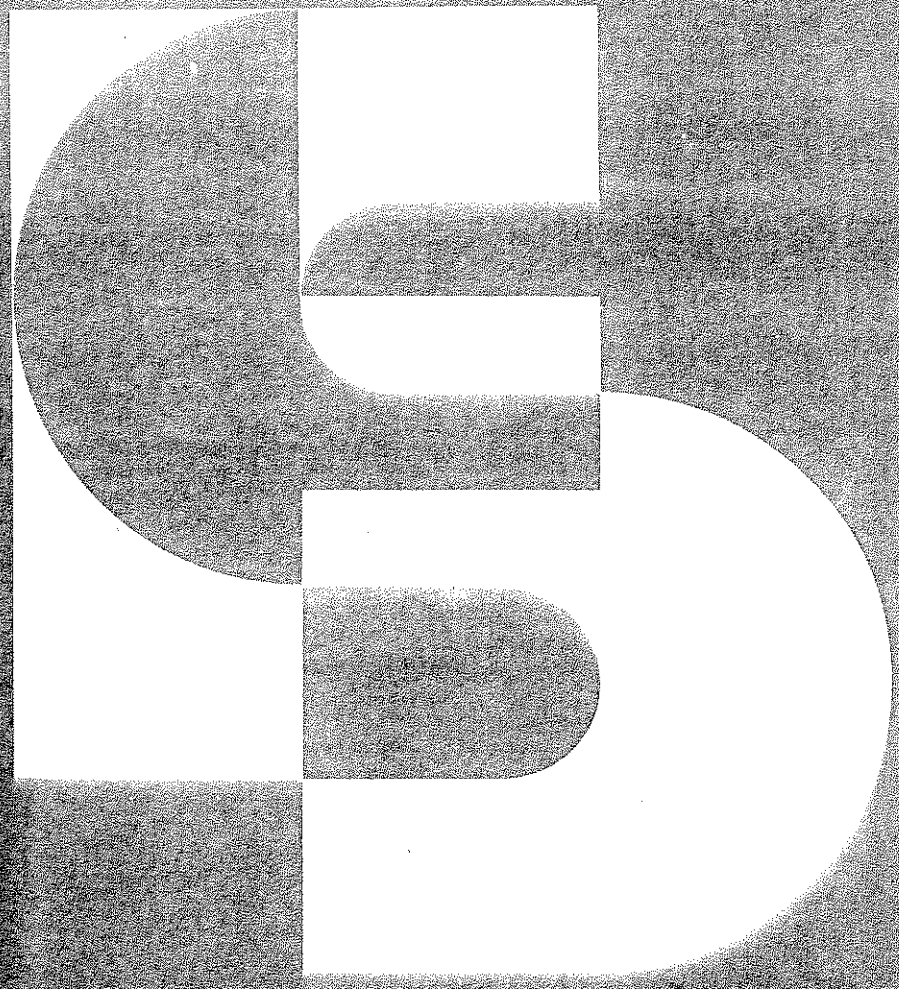


REVISTA DE

FOMENTO SOCIAL



«Cristianos por el socialismo»

SUMARIO

	Págs.
EDITORIAL:	
Cristianos por el Socialismo	113
ESTUDIOS:	
«Cristianos por el Socialismo» en España, por Juan N. García-Nieto	115
El movimiento «Cristianos por el Socialismo» en Italia, por Rocco Baione	127
«Cristianos por el Socialismo» en Francia, por Henri Madelin	137
Diálogo con CpS acerca del diálogo cristiano-maxista, por Matias García	143
Apéndice documental sobre «Cristianos por el Socialismo»	169
Análisis sociológico de una crisis: La vida en los institutos religiosos, por Valeriano Baillo Ruiz	199
TRIBUNA LIBRE:	
Marxismo y cristianismo. ¿Son compatibles como sistemas globales?, por Enrique Menéndez Ureña	211
BIBLIOGRAFIA	216

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Empresa periodística:

CESI. Pablo Aranda, 3. Madrid-6. Teléfono 262 49 30

Director: Victorino Ortega.
Secretario: Javier Gorosquieta.
Redacción y Administración:

Pablo Aranda, 3. Madrid-6. Teléfono 262 49 30

SUSCRIPCION.—Precios para 1976:

España	350 pesetas
Otros países	9 dólares
Número suelto	65 pesetas

DEPOSITO LEGAL: M. 1.437-1958

Imprenta de José Luis Cosano. Palma, 11. Madrid-10

EDITORIAL

Cristianos por el socialismo

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL no quiere ser un órgano de Cristianos por el Socialismo, ni se identifica con este movimiento. Pero ha querido atender a la difícil y arriesgada travesía de los grupos de cristianos embarcados en la aventura. Y lo ha querido hacer así, sobre todo porque considera que tal aventura —para bien o para mal— pudiera tener en el futuro una trascendencia verdaderamente histórica. CpS hace en concreto la opción por el socialismo marxista, por un marxismo más o menos diluido, más o menos pluralista, más o menos dogmático, más o menos histórico. No seamos ingenuos, pero tampoco condenemos precipitadamente. Ingenuos, no, porque el marxismo-comunismo en el poder siempre se ha convertido, históricamente hasta ahora, en un partido totalitario salvajemente triturador de toda democracia y pluralismo. Precipitados, tampoco, si queremos aprender de nuestra propia historia: la Iglesia que, p. ej., condenó sin muchos distinguos el liberalismo en sus orígenes, ha incorporado ahora prácticamente muchos de sus postulados a la concepción que de la sociedad civil nos proporciona la *Pacem in Terris* y el Vaticano II.

El marxismo no es sólo un eventual futuro, sino ya un presente político, económico, cultural, filosófico, para una buena parte de la población de la Tierra. Aunque no hubiera otras razones que la constatación de ese hecho, ¿cuál sería la postura más sabia, encastillarse en un cerrado antimarxismo o el intento de que se haga desde dentro bastante más pluralista y bastante menos dogmático? Porque, además, el marxismo se encuentra ya diluido en la atmósfera que respiramos todos; no pensemos sólo en los chinos, o en los polacos, o en los rusos, para aludir sólo a tres de los países actualmente comunistas. Está en suspensión en nuestra atmósfera, y se tiene la impresión de que no se lo puede eliminar a estas alturas sin producir el vacío.

Por otra parte, hay mucho de positivo en la crítica que se hace desde el marxismo a las formas concretas de expresión de la fe cristiana, mucho de cierto en su denuncia de nuestra alienación burguesa, capitalista o de otro signo, y mucho de justo en sus aspiraciones utópicas de liberación popular de toda opresión, de toda injusticia, de toda pobreza. Particularmente en este último punto, su convergencia con los ideales cristianos de liberación, redención y salvación puede ser fundamental para el futuro.

A lo largo de este número de la revista hemos intentado se expongan con objetividad todas las razones y las dificultades de CpS, especialmente en lo que se refiere a su opción por el marxismo. Pretendemos que el lector reflexione por su cuenta, situándole más bien, por nuestra parte, en el fiel de la balanza.

Se decía en una declaración del Comité Ejecutivo del P. C. E. de febrero de 1975: «Nosotros debemos impulsar un diálogo global a todos los niveles, interesados en que la Iglesia sea efectivamente pluralista, anticapitalista, en lucha por la justicia social, de modo que se potencien las fuerzas que en su seno ya están luchando por el socialismo. Alcanzar esto supone salvar un obstáculo importante para el logro de un socialismo dinámico y pluralista». Si el marxismo fuera sincero en esta aspiración a un «socialismo... pluralista», al mismo tiempo que pide un mayor pluralismo dentro de la Iglesia, a nuestro juicio quedaría más despejado el camino para el desarrollo de CpS dentro de ese doble campo de libertades.

«Cristianos por el Socialismo» en España

Por Juan N. GARCIA-NIETO (1)

Para situar la actual realidad de «Cristianos por el Socialismo (CpS) en España trataré de los siguientes puntos: en primer lugar, el origen en España y la naturaleza de CpS y el porqué de su nacimiento. Hablaré, en segundo lugar, de los aspectos más controvertidos, algo así como las luces y sombras que se proyectan sobre CpS, y de los que se hacen eco diferentes grupos y opiniones en el seno de la Iglesia y fuera de ella. Recordemos cómo en el comunicado final de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (febrero, 1976) se acusaba, por ejemplo, deficiencia en la información y se pedía que se ampliase antes de ofrecer por parte del Episcopado una valoración más definitiva de CpS. En último y tercer lugar insinuaré cuáles son los objetivos concretos que hoy se propone CpS en el conjunto del Estado español.

I.—ORIGEN EN ESPAÑA Y NATURALEZA DE CpS

CpS nace en España oficialmente en enero de 1973, con el llamado «Documento de Avila». Nace, en buena medida, aunque no de forma exclusiva, de la crisis de los movimientos apostólicos especializados (JOC, HOAC, Vanguardias), ocurrida en los últimos años de la década de los 60 y principios de los 70, y también con ocasión de la aparición de CpS en América Latina y más concretamente en Chile (abril, 1972).

(1) Ofrecemos al lector la transcripción escrita de una ponencia sobre el tema, tenida por el autor en los locales del Centro Loyola (Madrid), el día 8 de marzo de 1976. (Nota de la Redacción.)

En este sentido, CpS no es un producto directo de los célebres diálogos ideológicos y doctrinales entre marxismo y cristianismo, al estilo de los de Salzburgo. Surge, más bien, de algo mucho más vivencial, que podría expresarse de la siguiente manera: cómo queda interpelada la fe a partir de una práctica de militancia por el socialismo. Hecho este que ocurre también en otros países y regiones, por la misma época, en donde la presencia de cristianos en los diversos frentes de liberación plantea los mismos problemas: Italia, Filipinas, Canadá francés, Portugal, Vietnam del Norte, antiguas colonias portuguesas, etc. En España, pues, nace CpS a partir de realidades obreras y populares, aunque luego se extiende y encuentra eco y aceptación en otras capas sociales. Así, CpS está hoy presente en sectores de enseñantes, universitarios, profesionales de clases medias; incluso, en algunos sitios, con más incidencia en estos últimos sectores que en los obreros y populares, porque es en aquéllos donde, de alguna forma, puede decirse que sociológicamente se ubica el catolicismo en nuestro país. En cualquier caso, el interés y el impacto es evidente. Un botón de muestra: setecientos universitarios se congregaron en la Universidad de Valencia, en febrero último, para oírme una exposición sobre el significado de CpS en la actual coyuntura política de nuestro país.

Los antecedentes de CpS: la década de los 60

Por los años 1968 y 1969 se destaca y agudiza notablemente la dimensión política del movimiento obrero y popular. Esta politización encuentra un amplio eco en las organizaciones cristianas obreras (movimientos apostólicos). Sus militantes dan un paso muy serio hacia la acción política y sindical, tanto en organizaciones y partidos políticos como en agrupaciones de masas y comisiones obreras. Se hace, sin embargo, una constatación por militantes y consiliarios, un gran hueco, un vacío tremendo, que nos llena de perplejidad: me refiero al «retraso» doctrinal o más bien al «desfase» entre la doctrina clásica de la Iglesia en el ámbito social y político, y la experiencia política del militante. Los movimientos apostólicos, amparados en los privilegios concordatarios, habían realizado algo así, y en una buena medida, un trabajo de suplencia, frente a la precariedad de posibilidades con que se encontraban en aquella época las «organizaciones autónomas de clase». Cuando éstas van consiguiendo, poco a poco, abrirse paso, a pesar de la represión de que son objeto, los movimientos católicos se resienten, lógicamente, en su base.

Si a esto añadimos que el contenido doctrinal de dichos movimientos estaba impregnado de un antimarxismo y un anticomunismo casi diría «visceral», un buen número de militantes se encuentra frente a una alternativa que es casi un callejón sin

salida: o bien permanecen fieles a la fe y no llegan al compromiso político organizado, o bien optan por un compromiso político en ruptura, más o menos explícita, con la fe y con su pertenencia a la Iglesia. Aquí se encuentra el corazón de la crisis de los movimientos apostólicos y el vacío a que aludía hace unos instantes.

A pesar de esa realidad, por muchos de nosotros se empieza a buscar nuevas formas de vivencia de fe en coherencia con nuestro nuevo compromiso político, en la mayor parte de los casos de inspiración marxista. Es el momento de las comunidades populares, que se plantean muy seriamente el interrogante de qué significa hoy mantenerse fiel a la fe y a la Iglesia y, al mismo tiempo, optar y militar por el socialismo de inspiración marxista.

Así se inicia el proceso de las comunidades cristianas populares. Pienso en este momento en el Bajo Llobregat, en Cornellá, Sabadell, Tarrasa, Santa Coloma, de la provincia de Barcelona, y en los contactos que en seguida hicimos con comunidades de Andalucía, Valencia, Madrid, Galicia, País Vasco, etc., que se estaban planteando los mismos problemas que nosotros. El proceso era el mismo. Poco a poco vamos llegando a una constatación importante: el hecho de pertenecer a un partido político marxista empieza ya a no suponer necesariamente una ruptura con la fe y con la Iglesia. Cierto que se trata de una constatación muy primaria, que posiblemente no encontraría eco todavía en las altas esferas de reflexión teórica y teológica.

Es una experiencia intuitiva, de un hombre, de una mujer, de un sacerdote, de un militante, que se han visto envueltos, por su misma condición objetiva de clase, en las luchas de barrio o de fábrica, a las que no pueden renunciar porque es algo consustancial a su vida. Más aún, estas luchas están protagonizadas, en definitiva, por los partidos que históricamente se han proclamado marxistas. Son los partidos del pueblo y no hay por qué inventar otros. Esto que estoy diciendo son palabras oídas en nuestras reflexiones. No invento nada.

Aquí, pues, se encuentra la raíz, el origen de CpS: una preocupación por la vivencia de la fe y su coherencia con la militancia política. Se trata, fundamentalmente, de un hecho histórico que dará pie, desde luego, a replanteamientos teóricos. Pero fundamentalmente, en su origen, es una intuición y un convencimiento de que por ahí marchaba la historia y que era, en este nuevo espacio, donde el cristiano podía ser fiel a la historia y a su fe. En muchos de nosotros, las palabras de «Che» Guevara y experiencias similares de América Latina encontraban un eco estimulante y clarificador: «Cuando los cristianos se tomen en serio la revolución, la revolución será imparables».

Un doble itinerario: encuentro marxismo-fe

Desde luego, no era un proceso simple. Cada militante tiene su propia historia, a veces dolorosa y dramática, ante esa constante pregunta: «¿Qué significa ser cristiano y ser marxista?». Respuestas como «la fe no me sirve», «la fe me es un obstáculo», «la fe está vinculada a la institución de una Iglesia, considerada como aliada a los opresores del pueblo», etc., llevan consigo momentos difíciles y de desgarros interiores. La fe se abandona, se produce la ruptura. En otros casos, no: se vive el misterio de la fe como don gratuito, pero profundamente interpelante. Comienza así un primer itinerario que, más o menos, como he dicho en otro lugar (2), podría describirse de la siguiente forma: «Como tantos otros compañeros de trabajo, descubre poco a poco o a veces de forma imprevisible la realidad de la explotación a que él y su clase se hallan sometidos, y se produce en su interior el largo o rápido proceso de «concienciación» y de participación en la lucha, igual que cualquier otro compañero de trabajo. Entra así a formar parte del proceso revolucionario, descubierto a partir de una experiencia..., y se encuentra sumergido conscientemente en la lucha de clases y en la praxis revolucionaria. De hecho, la fe ni le ha impulsado directamente ni le ha molestado en su opción política marxista. Pero no se abandona la fe. Esta se transforma, por el contrario, en objeto de purificación, y comienza otro proceso, a veces también penoso y largo, pero siempre intuitivo y creador, de redescubrir el contenido último de las exigencias evangélicas. Proceso que consiste fundamentalmente en desmontar todo lo que de ideológico-burgués había en la expresión externa y formal de la fe y de su misma pertenencia a la Iglesia.»

Es aquí donde entronca la praxis revolucionaria con la tradición profética de la palabra de Cristo y de su Iglesia. Aspectos que antes estaban en la penumbra o se encontraban secuestrados por la manipulación y control ideológico de los valores burgueses adquieren un relieve inédito y nuevo: ha sido la práctica revolucionaria, la inserción en la historia, la que ha constituido la ocasión, no precisamente de la fe—ésta ya se tenía—, sino del redescubrimiento en mayor profundidad de un Cristo y de una palabra que vino a la tierra y se hizo carne pobre, con todas las consecuencias para la historia de los hombres.

Hay también otro itinerario, que no es tanto el que viene de un descubrimiento de la lucha política que interpela a la fe, sino que, partiendo de la misma fe, revisada en comunidades populares, se descubre en ella un impulso revolucionario. En esta perspectiva, el militante cristiano va intuyendo que se da una

(2) Cfr. FIERRO-MATE: *Cristianos por el socialismo*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1975, págs. 83 y sigs.

convergencia entre la promesa de redención y la liberación en la tierra, y que si bien ambas mantienen su propia especificidad, no pueden separarse mientras estamos en la Tierra y constituyen una única historia de salvación y de liberación. Llegado a este momento, el cristiano que busca coherencia entre su fe y la tarea liberadora no puede encontrar otro camino que participar en la escena donde se concretiza este proceso de liberación: en las organizaciones políticas que luchan por el socialismo. No puede inventar nada en cuanto cristiano.

Estos dos itinerarios, en realidad, convergen. Es decir, unos partiendo de la misma experiencia política y de lucha; otros, de la exigencia y profundidad de la fe, a ninguno de ellos le es ya posible entender de otra forma su adhesión a Cristo y a la historia de los hombres. Esto que acabo de describir podría decirse que constituye uno de los elementos más específicos de los orígenes de CpS: cómo ayudarnos a compartir estas diversas experiencias.

El «polo cristiano» y el «polo político» de CpS: la experiencia chilena

Estamos todavía a comienzos de los años setenta. Es en aquellos momentos cuando, ante la inminente crisis del franquismo, se van perfilando y saliendo a la luz pública en el horizonte las diversas alternativas políticas. Aparecen, lógicamente, junto a los grupos socialistas y comunistas, las opciones centristas, demócrata-sociales y demócrata-cristianas. Un interés muy específico para nosotros lo constituyó la misma evolución de la Conferencia Episcopal Española en relación con la política: voces nuevas en su seno, mayor libertad de espíritu, distanciamiento del franquismo y de la Iglesia de «cruzada». Pero nos preguntábamos si esta nueva actitud suponía solamente un respaldo unívoco hacia formas centristas o de cierta socialdemocracia, que en ningún caso coincidirían con las coordenadas de las organizaciones políticas en las que nosotros ya nos encontrábamos. Y nos preguntábamos también cuál iba a ser la respuesta de amplios sectores cristianos, poco acostumbrados todavía a optar políticamente en un marco de libertad.

La experiencia chilena de CpS nos fue de mucha ayuda. Por un lado, su insistencia en ofrecer nuevas vivencias de fe a partir de una praxis por el socialismo. Aspecto este que queda suficientemente reflejado en lo que acabo de describir hace unos instantes. Sería éste el «polo cristiano»: el establecimiento de una instancia de reflexión teológica, en la que pudiéramos ir superando las contradicciones, de las que éramos perfectamente conscientes, entre fe y marxismo.

El otro polo, el «polo político», tendría como dos aspectos. Uno, referido directamente a la purificación de la fe en su expresión social y pública, es decir, en su dimensión política. Consistiría en ayudar a desbloquear a los cristianos de una fe expresada en ideologías burguesas y antimarxistas. Creíamos que la fe no puede reducirse, evidentemente, a una ideología y, mucho menos, ser monopolizada por una ideología conservadora. Nuestra intuición pasaba por el convencimiento de que la fe debía o podía expresarse legítimamente por una ideología liberadora, mucho más coherente, a nuestro entender, con las mismas exigencias evangélicas. Aquí hemos situado, desde entonces, lo que llamamos «lucha ideológica» en el seno de la Iglesia.

El segundo aspecto de este «polo político» se refería a la necesidad de «neutralizar» la posible actuación de la Iglesia jerárquica, a través de su magisterio, en la medida en que pudiese impulsar o «invitar» a los cristianos hacia opciones políticas que, para nosotros, no se situaban en el terreno de la lucha del pueblo, ni del movimiento obrero, ni en la construcción del socialismo. Ciertas prácticas históricas de la Iglesia española nos hacían temer esto, mucho más cuando las Iglesias italiana, francesa y chilena, para poner algún ejemplo, iban por este camino.

El «encuentro de Avila» (enero 1973): nace CpS

En enero de 1973 tiene lugar el encuentro de Avila, en el que participamos unas 200 personas, provenientes de Cataluña, Madrid, Andalucía, Galicia, País Vasco, Islas, Valencia, Castilla y Asturias. Se trataba, sobre todo, de ver qué es lo que podíamos hacer en la línea de CpS. De aquel encuentro sale un primer documento, de tono un tanto polémico, tal vez en ciertos aspectos bastante radical, pero reflejo de la situación en que nos encontrábamos. El esquema del documento se asemejaba al documento de CpS de Santiago de Chile, pero con connotaciones propias a la situación de nuestro país: clandestinidad, fuerte represión, etc. Fue, además, el resultado de una convergencia de opciones políticas un tanto dispares, situadas todas ellas en la óptica marxista, y de posiciones políticas no definidas todavía, pero con una clara intuición por el socialismo. Aquel documento intentaba ser una primera respuesta a la situación de perplejidad en que amplios sectores de cristianos se encontraban de cara a posibles alternativas políticas. Creíamos que podíamos contribuir en algo y así lo esperábamos. Por lo menos, experimentamos, comunitariamente, una nueva coherencia entre fe y acción histórica por el socialismo. Para nosotros esto era ya muy importante.

Al encuentro de Avila no sólo acuden representantes de la

clase obrera y de las capas populares, sino también del mundo universitario y profesional.

II.—EL MOMENTO DE LAS CUESTIONES IDEOLÓGICAS

Si bien en Avila se manifiesta una clara preocupación a nivel teórico y teológico, no fue éste el centro de nuestra principal aportación. Tratábamos sobre todo de afirmar nuestra identidad, de reclamar la «carta de ciudadanía» en el seno de la Iglesia. Ciertamente se constata nuestra conciencia de las contradicciones históricas e ideológicas entre fe y marxismo. Toda esta temática se irá desarrollando y agudizando posteriormente. Sobre todo, con la ayuda de teólogos que desde un principio se sienten vinculados a nuestra corriente. Se suceden después encuentros a niveles regionales y reflexiones más en profundidad. Quedaba un largo camino por recorrer. Pero un hecho se revela de forma cada vez más incuestionable: el número de cristianos que militan en partidos socialistas y marxistas deja de ser una excepción. Se ha contribuido a que hubiese una nueva voz de Iglesia, a pesar de las precarias condiciones en que nos hemos ido moviendo y desarrollando, clandestinidad y represión.

En septiembre de 1975 nos reunimos por segunda vez, a nivel de Estado español, delegados de las distintas coordinadoras regionales de Cps. En este encuentro se plantean unos interrogantes propios de la situación política y eclesial de aquellos tiempos, que se refieren fundamentalmente a dos cuestiones: en primer lugar, el sentido de nuestra pertenencia a la Iglesia; y en segundo lugar, los equívocos a que había dado lugar la supuesta afirmación exclusivista de que solamente se podía vivir la fe a través de una opción por el socialismo. En Avila no están claras ni maduras estas dos cuestiones. En estos últimos tres años estos dos puntos han sido objeto de reflexión y de maduración.

Un espacio en la Iglesia: ¿qué pluralismo?

¿Qué significa, pues, nuestra pertenencia a la Iglesia? y ¿qué significa el hecho de que hay cristianos que honesta y auténticamente se llaman cristianos, pero cuya fe no pasa por una opción por el socialismo?

En nuestros últimos documentos, estas dos cuestiones han quedado más o menos formuladas en este sentido: nosotros no queremos una Iglesia «paralela»—esto se dice ya en Avila—; queremos una carta de ciudadanía en la Iglesia. Queremos que se nos acepte dentro del pluralismo del que con tanta frecuen-

cia está hablando la jerarquía española durante los últimos meses. Es decir, queremos que este pluralismo sea tan amplio que no quede reducido a unas opciones que, en definitiva, no entroncan con los movimientos y partidos políticos en los que muchos cristianos estamos hoy militando. Más aún, queremos que se nos acepte como marxistas, con todos los interrogantes y riesgos que esto pueda suponer, y reconociendo, al mismo tiempo, que nuestra fe puede ser enriquecida por nuestra misma práctica política. Y esto no de una forma oculta o «vergonzante». En este sentido hemos intentado tener diálogos con los obispos, hemos solicitado una entrevista con representantes de la Conferencia Episcopal, para ofrecerles toda la información que deseen. Queremos sinceramente que nuestra relación con la jerarquía sea lo más clara y lo más diáfana posible, y creemos sinceramente lo que M. Vázquez Montalbán decía no hace mucho en la revista **Triunfo**: «Prudentemente, la jerarquía española no se da por enterada. Imprudentemente, la jerarquía italiana prepara lo que puede ser una "caza de brujas de los cristianos socialistas"». Esta sería nuestra respuesta ante la queja de la última Conferencia Episcopal, cuando decían: «no sabemos quiénes son, a quiénes tenemos que dirigirnos para pedir información».

El segundo problema se refiere a la acusación de que nuestra fe es exclusivista. Más de una vez hemos ya manifestado que nunca hemos querido decir que la fe pase hoy de forma exclusiva por la opción socialista. Así, por ejemplo, en el reciente encuentro catalano-balear de CpS (enero 1976) se afirmó lo siguiente: «No somos nosotros quiénes para juzgar y determinar quién es cristiano y quién no». Esto nos indujo a formular nuestra concepción del pluralismo en el seno de la Iglesia: «Deseamos que cuando objetivamente los cristianos no encontremos en los dos lados de la barricada, tengamos la suficiente serenidad para no condenarnos en nombre de la fe. Esta deberá permanecer como un vínculo misterioso entre todos los que sinceramente se proclaman cristianos. Pero esto nunca será obstáculo para minimizar o diluir nuestro combate político».

En este contexto, podría hablar ahora de las luces y sombras de CpS: es decir, de las acusaciones que se le hacen desde fuera. Se ha dicho que CpS es un nuevo integrismo, aunque de izquierdas; la fe queda de nuevo reducida a lo político. Queramos o no queramos, se ha dicho, CpS necesariamente desembocará en un nuevo bloque histórico-político de cristianos de izquierdas, paralelo a la democracia cristiana de derechas; es decir, un nuevo partido político cristiano de izquierdas. Esta es una sombra real que se proyecta sobre CpS, pero para nosotros se transforma en una luz muy importante, que nos clarifica sobre nuestro empeño: desde el principio hemos negado que quisiéramos constituirnos en un partido político; siempre

hemos combatido cualquier tipo de nuevo integrismo cristiano, sea de derechas o de izquierdas. CpS nunca podrá ser un partido político: ni tiene programa político, ni aspira a forma alguna de poder. En su seno se encuentran militantes de diversos partidos y formaciones políticas, y es en ellos o en ellas donde hacen la vida de partido.

CpS, ¿monopolio de la fe comprometida?

Se trata de otro aspecto, a veces mal comprendido. Nunca hemos querido afirmar que CpS sea el solo y único portavoz de los cristianos comprometidos en la izquierda ni en la lucha por el socialismo. Estamos convencidos de que hay muchos cristianos comprometidos—incluso en organizaciones marxistas—que no ven la necesidad de vincularse a la corriente de CpS. En muchos de ellos, la fe permanece en la esfera de lo privado, y no sienten la necesidad de un tipo de expresión social como la de CpS de cara a la movilización de los cristianos y a la ayuda a su desbloqueo, ni ven el porqué pueda ser importante neutralizar una posible maniobra de algún sector de la jerarquía en el sentido que antes he expuesto. En otros cristianos se dan otras vías de expresión social que no pasan necesariamente por las coordinadas de CpS y son auténticos cristianos y están auténticamente comprometidos.

Dicho con otras palabras: No reclamamos el monopolio de la representatividad de los cristianos comprometidos por el socialismo. Esto me lleva a decir algo importante en nuestra concepción de CpS: CpS no es una etiqueta que oculta detrás de ella a una organización.

CpS como corriente de pensamiento y de acción

Por lo que acabo de decir puede deducirse la forma de estructuración de CpS. Al afirmar que no es una organización, no negamos que nos hemos dotado de ciertas formas de coordinación, aspecto este imprescindible para mantener una comunicación, para confeccionar materiales de reflexión, para poder ofrecer una formulación colectiva y coherente de nuestro pensamiento. Ni siquiera creo que pueda calificarse a CpS como movimiento, sino más bien como corriente. Precisamente en el encuentro internacional de CpS celebrado en Quebec en abril de 1975, al que acude una representación del Estado español, se llegó a esta conclusión: CpS es una corriente que atraviesa hoy a los pueblos cristianos. Se dijo que lo de menos era el nombre. Así, por ejemplo, en México esta corriente se denomina «Cristianos por la Liberación»; en Canadá, «Cristianos Po-

litizados»; en Perú, «Fe y Acción Solidaria», etc.; aunque en la mayor parte de los países se ha adoptado la forma de «Cristianos por el Socialismo», por su valor histórico y expresivo, a partir del encuentro de Santiago de Chile en abril de 1972.

Hoy, CpS se coordina a nivel internacional por regiones. Nosotros estamos coordinados en un comité de enlace europeo que se reúne dos o tres veces al año.

Abordo ahora un último aspecto que merece ser clarificado. Ya he indicado hace un momento que a CpS se encuentran vinculados militantes de diversos partidos políticos; es decir, se da una amplia gama de opciones marxistas. Como CpS, no entramos en la controversia de qué marxismo, de qué táctica en la lucha por el socialismo. Podemos afirmar que el pluralismo socialista en CpS es real, y lo defendemos a toda costa. Hoy nos encontramos militantes de «Reconstrucción Socialista», «Convergencia Socialista», «Partidos Socialistas», «Partido Comunista», «Partido Socialista Unificado de Cataluña», «Liga Revolucionaria», «Organización de Izquierda Comunista», «Organización Revolucionaria de Trabajadores», «Movimiento Comunista», organizaciones sindicales, etc., etc.

A nadie se le pide el carnet de partido. Es más, a las mesas de reflexión de CpS, a nuestros encuentros acuden muchos que no militan en ningún partido; que pertenecen a organizaciones de masas, a asociaciones de vecinos, etc., pero que viven la opción socialista, y la quieren vivir en coherencia con la fe. Es éste otro de los aspectos importantes del pluralismo en el seno de CpS.

III.—OBJETIVOS CONCRETOS AHORA

Es tiempo ya de poner punto final a esta exposición sobre la realidad actual de CpS. Quedaría, sin embargo, un poco coja si no indicase, aunque sea sumariamente, qué es lo que en estos momentos pretende CpS concretamente, en el contexto de la actual coyuntura política y eclesial del país.

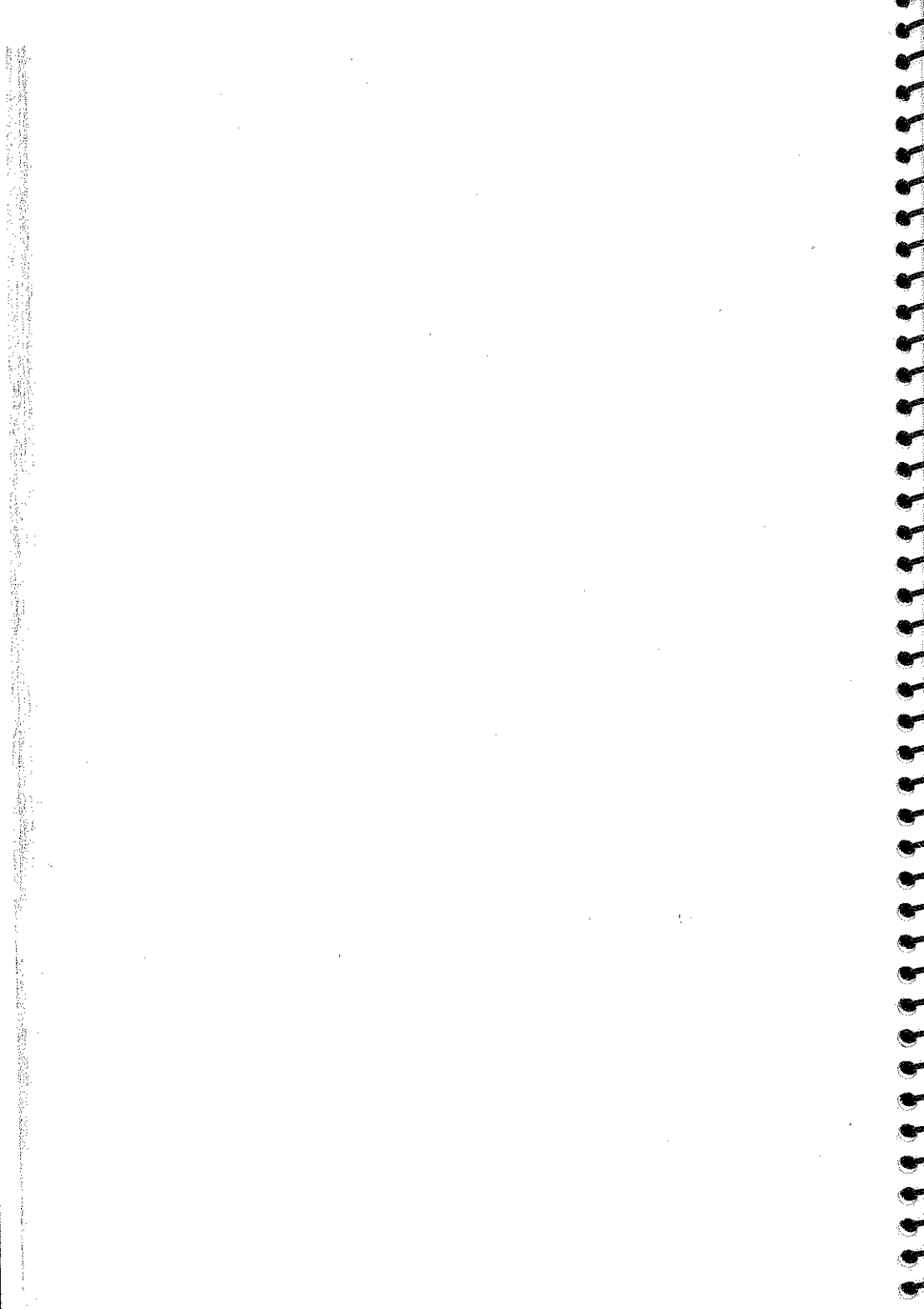
Uno de los objetivos a corto plazo es llevar a cabo una lucha honesta, pero firme, hasta las últimas consecuencias, por conseguir un pluralismo real dentro de la Iglesia. Queremos que se acepte que el hecho del pluralismo, hoy real en el campo de las opciones políticas, deje de ser considerado como un peligro para la unidad de la Iglesia, sino todo lo contrario: algo que enriquece y purifica a la Iglesia y a la comunidad cristiana.

Otro objetivo, y no tenemos por qué ocultarlo, es prepararnos para ayudar a sectores cristianos en el momento de las «urnas».

Estamos dispuestos a contribuir como, por ejemplo, de forma eficaz lo ha hecho CpS en Italia, a que la correlación de fuerzas resulte efectivamente a favor de los partidos que luchan por el socialismo. Por todo lo que he dicho anteriormente, me parece que queda claro que no se trata de «manipular el voto católico». Nosotros tratamos de decir que la fe no puede ser monopolizada por nadie, y deseamos sinceramente que la fe se purifique de todas las connotaciones histórico-burguesas y que sea realmente libre.

Un último objetivo, ni menos ni más importante que los anteriores, es el avanzar en la reflexión teórico-teológica. Decía antes que tenemos amigos teólogos que están muy atentos a las experiencias de la «base», y, que, incluso, forman parte de alguna comisión que se ha formado para la reflexión teológica. Por poner un ejemplo significativo, en estos momentos funciona en Barcelona una comisión teológica formada por personas de diversas procedencias políticas, que están preparando un documento sobre «esperanza cristiana y esperanza marxista», y otro sobre el sentido de la Eucaristía en una praxis marxista...

Acabo diciendo que CpS es una apuesta histórica más, que se une a la tradición de todas las corrientes proféticas que, a lo largo de los siglos, han ido atravesando a las Iglesias cristianas. Hoy nos expresamos a través de CpS; mañana tal vez nos tendremos que expresar en otro ámbito nuevo de la lucha por la liberación humana.



El movimiento "Cristianos por el socialismo" en Italia

Por ROCCO BAIONE

LOS PRECEDENTES HISTORICOS DEL FENOMENO

Un «socialismo cristiano», totalmente minoritario y de líneas teóricas imprecisas, ha existido en Italia desde la última década del siglo XIX hasta la primera guerra mundial. Este fenómeno renace hacia el fin del período fascista, pero esta vez sobre bases culturales más elaboradas y sólidas y con más vasta influencia; esta obra, cultural y política a la vez, fue emprendida por jóvenes católicos romanos (cuya mayor parte militaba en la Acción Católica o en la Congregación Mariana «La Scaletta», dirigida por los Jesuitas), que dieron vida, desde 1937-38, al movimiento de la «Sinistra Cristiana» (Izquierda Cristiana), que se convertirá, durante la Resistencia (1943-44), en el movimiento de los «Cattolici Comunisti» (Católicos Comunistas), y en 1945 en el **Partito della Sinistra Cristiana**, cuya existencia fue muy breve (desde julio hasta diciembre, fecha de su auto-disolución).

Lo que da importancia cultural e histórica al grupo romano es el esfuerzo, muy serio y profundizado, llevado por jóvenes intelectuales muy sinceramente cristianos, de conciliar las exigencias de la fe y los aportes del análisis marxista, del cual hacen un «discernimiento crítico» notable, anticipando casi todos los temas que serán aptos, en estos últimos años, para el diálogo marxismo-cristianismo y que constituyen, en gran parte, el objeto del debate actual en el interior del movimiento de los Cristianos por el Socialismo (CpS).

En ese sentido, el movimiento de los CpS no constituye una novedad en el panorama del mundo católico italiano. La novedad consiste en la mayor variedad de estímulos y motivaciones que están en su origen, y en su vasta extensión social y geográfica, que hace de este movimiento—al diferenciarlo de todo movimiento análogo, generalmente de élite y restringido a capas intelectuales—un fenómeno de alguna manera de masa.

LA GENESIS INMEDIATA: DEL POST-CONCILIO AL CONGRESO DE BOLONIA (1973)

El período que va desde el Concilio Vaticano II a la primera manifestación oficial de los CpS (Bologna, septiembre, 1973), puede ser esquematizado de la manera siguiente. En el seno de la corriente «progresista» católica, alimentada y relanzada por ciertos temas fundamentales del Concilio (tales como el compromiso de los laicos en el dominio temporal, el diálogo de la Iglesia con el mundo, y especialmente con el marxismo, la responsabilidad de los laicos en la Iglesia, la renovación de la Iglesia, particularmente como «Iglesia de los pobres», etc.), se desenvuelve una **doble orientación crítica**: en relación con la Iglesia (de la que se contesta el retraso en el esfuerzo por renovar y las colusiones con el poder político y económico) y en relación con la Democracia Cristiana, expresión política del mundo católico italiano (de la que se critica—en nombre de los valores cristianos—su carácter burgués y neocapitalista, su reformismo ineficaz, su moderación, su interclasismo, y el abuso que hace del apoyo de la Iglesia). En el plano más específicamente cultural y político, numerosos elementos «progresistas», a la búsqueda de una teoría social y política moderna, concreta y eficaz (dado que la «doctrina social de la Iglesia», situándose al nivel de los valores, puede, sí, suministrar una «inspiración cristiana», pero no un modelo de sociedad), se acercan primeramente a un cierto «socialismo utópico» o genérico, y después, cada vez más, al marxismo propiamente dicho, pasando rápidamente de la fase del «diálogo» con el marxismo y los marxistas, a la **adopción del marxismo** (por lo menos en cuanto método o instrumento de análisis y de crítica de la sociedad capitalista; en otros términos, en tanto que «socialismo científico», no en cuanto «filosofía materialista» o «Weltanschauung materialista») y a la colaboración con los movimientos marxistas, y yéndose muy pronto hasta la militancia en los partidos de inspiración marxista, sea de la izquierda «histórica», sea—y tal vez más—de la «Nueva Izquierda».

Lo que favorece y acelera este fenómeno son—al lado de los factores culturales, transmitidos especialmente por revis-

tas progresistas católicas—las luchas sociales y sindicales de tipo nuevo, de los años 1968-69, llevadas en estrecha unidad de acción entre fuerzas sociales de inspiración marxista y de inspiración cristiana (SISL, ACLI, grupos de base): el anticapitalismo, la «opción de clase» (y de ahí el rechazo del interclasismo), el anti-imperialismo se generalizan en las capas católicas progresistas, sobre la base concreta de los hechos (es decir, las estructuras de la sociedad neocapitalista) contra las que se tropieza y se lucha con miras a una sociedad alternativa; el análisis y la crítica de la sociedad neocapitalista, y el proyecto de una sociedad nueva, son propugnadas en una perspectiva socialista y más específicamente marxista—ya que otras perspectivas faltan o aparecen insuficientes—: de ahí, pues, el paso posible, y fácil, al socialismo y al marxismo para los católicos progresistas (marxismo reducido—por lo menos en general, ya que algunos llegan a la pérdida de la fe o al alejamiento de la Iglesia—a los elementos considerados compatibles con la fe y la pertenencia a la Iglesia).

CARACTERIZACION SOCIOLOGICA DE LOS Cps ITALIANOS

Antes de indicar las orientaciones teóricas de los CpS, tal como se desprenden de los documentos publicados desde las dos asambleas nacionales de Bolonia (septiembre 1973) y de Nápoles (noviembre 1974) y de las reuniones europeas (Lyon, marzo 1975), conviene precisar el origen social y eclesiástico de los grupos de católicos que favorecen la opción socialista, y dar algunas informaciones sobre su consistencia numérica y su distribución geográfica.

Ante todo hay que subrayar que los católicos no son los únicos participantes en movimientos de los CpS: los protestantes italianos (Valdenses y Metodistas, sobre todo, pero también Baptistas, etc., en total alrededor de 100.000) están presentes también y muy activos; el semanario «COM Nuovi Tempi», que es el órgano de prensa más importante de los CpS (al lado de «Idoc International»), resulta de la fusión del periódico católico «COM» y el protestante «Nuovi Tempi».

Por lo que se refiere a los católicos, **dos corrientes principales** confluyen en el movimiento: una «socio-política» y otra «eclesial» (distinción, ésta, que simplifica un poco la realidad; en efecto, la tendencia de muchos grupos de tipo eclesial va en el sentido de una politización creciente, mientras que, por su lado, una parte de los grupos de dominación socio-política tiende a subrayar la relación estrecha entre la acción en orden a transformar la sociedad y la acción en orden a la renovación

de la Iglesia; esta distinción ayuda a explicar la persistencia, en el seno de los CpS, de una doble sensibilidad y preocupación—la una más específicamente política, la otra más propiamente eclesial y teológica—que se manifiesta en diferente grado y con distintas entonaciones a la hora de la toma de posiciones del movimiento).

La corriente «socio-política» que—a mi juicio—es la más importante y que asegura al movimiento un cierto reclutamiento de masas, aunque se exprese menos rigurosamente en el plano teórico, está formada por una parte de la izquierda de las ACLI (Asociaciones cristianas de los trabajadores italianos) y de la izquierda de la CISL (Confederación italiana de los sindicatos de trabajadores), especialmente por federaciones de la Industria y, en primer lugar, por la más importante de entre ellas, la FIM (Federación de los metalúrgicos), y por grupos de jóvenes, sobre todo estudiantes, e intelectuales.

La corriente «eclesial» está constituida por numerosas «comunidades de base», de las cuales algunas siguen una línea bastante moderada y están insertas en la comunidad eclesial local, mientras que otras, muy radicalizadas (alguna vez hasta encontrarse en situación de cisma), desarrollan una crítica contestación de la institución eclesiástica, sea en la línea de una cierta interpretación radical del Concilio, sea desde una óptica rigurosamente marxista, pretendiendo analizar la Iglesia (y también la fe) exclusivamente según las categorías del materialismo histórico.

Algunos **datos numéricos**, relativos a los participantes en la última asamblea nacional (Nápoles, noviembre 1974) podrán dar una idea más concreta del fenómeno de los CpS italianos.

- Distribución geográfica: Italia del Norte, 34,3 por 100; Italia central, 25,8 por 100; Italia de Sur, 39,9 por 100.
- Militantes que han participado en los encuentros regionales preparativos de la reunión nacional: 15.000.
- Militantes de partidos políticos: 14,3 por 100; militantes sindicales: 29 por 100; obreros, 11,3 por 100.
- Miembros de grupos que se autodenominan «CpS»: 26,5 por 100; miembros de las ACLI: 6,6 por 100; miembros de «grupos» y «comunidades» eclesiales diversas: 31,7 por 100.

Los **partidos políticos** en el seno de los que militan o para los que votan los CpS, son los dos partidos de la izquierda «histórica» (PSI y PCI) y los varios grupos «nueva izquierda» (el más importante es el «PPF per il Comunismo», que resulta de

la fusión entre el grupo del «Manifiesto», la izquierda del PSIP y la izquierda del MPL): en alguno de estos últimos grupos (especialmente en el PDUP) los CpS son muy numerosos y a veces también mayoritarios. En el PSI y en el PCI han militado siempre católicos; lo que constituye una novedad, ahora, es el hecho de que católicos—individuales o agrupados—entren como tales, lo que lleva a los dirigentes de estos partidos a tomar más en consideración las cuestiones que se refieren a la relación entre cristianos y marxistas, ya en el plano de la estrategia política, ya al nivel de la reflexión teórica.

ORIENTACIONES IDEOLÓGICAS DE LOS CpS

Las orientaciones (término preferible, porque refleja mejor esta realidad en movimiento, a los de «tesis» o «líneas» consolidadas de pensamiento) se desprenden de las actas (informes, debates, documentos aprobados) de las reuniones o congresos nacionales de Bolonia (septiembre 1973) y de Nápoles (noviembre 1974), de la memoria presentada al Congreso europeo de Lyon (marzo 1975), y, en fin, de la prensa, donde los CpS expresan y debaten sus posiciones (especialmente «Com-Nuovi Tempi» e «Idoc Internazionale»). Por mi parte, prefiero referirme sobre todo a los documentos conclusivos aprobados por los dos congresos, como que forman la expresión común de los CpS.

Podemos reducir a tres los temas fundamentales: 1) la opción socialista; 2) relación entre opción socialista y fe cristiana; 3) finalidades perseguidas por el movimiento de los CpS.

Desde el encuentro de Bolonia los CpS han subrayado que su punto de referencia ideal está constituido por el encuentro de Santiago de Chile (1972), cuyo esquema teórico e indicaciones metodológicas adoptan, para aplicarlas a la situación específica de Italia. Por consiguiente, podemos aquí limitarnos a mostrar, en lo que se refiere a los tres temas enunciados, los aspectos específicos, o, si queremos, las acentuaciones particulares, de la reflexión de los CpS italianos.

a) La opción socialista:

Esta opción es ante todo presentada **en términos negativos** y, al mismo tiempo, concretos, como rechazo de las estructuras y de los valores deshumanizantes del sistema de poder neocapitalista tales como han sido experimentados por católicos com-

prometidos en la lucha social, sindical, escolar, especialmente a partir de los años 1967-68. Este rechazo, en el plano político, se traduce en lucha contra la Democracia Cristiana, que está considerada—por su ideología y por su práctica política—como el soporte principal del sistema de poder burgués neocapitalista, y que se la juzga aún más fuerte y más susceptible de acusación, por el hecho de englobar en el bloque dominante, por la mistificante apelación a los valores religiosos (llamada a la «unidad política de los católicos», apoyada por la Iglesia), a una gran parte de las masas populares católicas. Este mismo rechazo del sistema neocapitalista se expresa también en forma de contestación eclesial motivada por la convicción de los CpS de que la Iglesia italiana, en la mayor parte de sus estructuras y de sus responsables, contituye, por sus colusiones con la DC, y más generalmente con las varias formas del poder, un soporte fundamental del sistema neocapitalista: la Iglesia les aparece, pues, como un «sistema de poder clerical» contra el cual hay que luchar para que la Iglesia conozca una verdadera renovación evangélica y vuelva a ser la «Iglesia de los pobres», capaz de desenvolver las virtualidades liberadoras del Evangelio en el propio plano histórico.

En términos positivos, la opción socialista se precisa como sigue: la práctica misma de las luchas sociales recientes, así como un siglo entero de experiencias históricas, han demostrado que el método marxista es aún, en las circunstancias actuales, el único que permite un análisis científico correcto del sistema capitalista, y la formulación de un proyecto de sociedad alternativa; de ahí la necesidad de adoptar el marxismo como «socialismo científico».

Es preciso, sin embargo, notar que los CpS, unánimes en los términos generales de esta posición, se dividen y se oponen muy pronto, en función de las varias interpretaciones del «socialismo» que son propias de los grupos políticos diferentes a los que se adhieren.

Por eso, esta definición del «socialismo» formulada en Bolonia por el P. Girardi, principal teórico del movimiento, definición que se valdría de una síntesis de todos los elementos comunes a las diferentes interpretaciones y susceptible de ser aceptada por todos: «Es tal vez posible describir en primera aproximación, el socialismo hacia el cual, en formas diversas, estamos orientados, como un proceso de transformación global de la sociedad capitalista en sus estructuras y en su cultura, a través de la lucha de las clases populares, proceso que busca romper, a todos los niveles, las relaciones de dominación y de explotación y crear una sociedad en la que el pueblo sea el sujeto de su propia historia. Del socialismo así concebido quedan excluidos aquellos proyectos, incluso los denominados socialistas, que

no son una alternativa al sistema capitalista, sino una tentativa de racionalizarlo. También quedan excluidas aquellas concepciones que estiman poder realizar el socialismo a través de una estrategia interclasista. Por fin, se excluyen aquellas concepciones que piensan que el socialismo es exclusivamente una alternativa económica al capitalismo, consistiendo, por ejemplo, en la nacionalización de los grandes medios de producción y no en una transformación global que concierne especialmente a la gestión del poder y de la cultura. Dentro de esta opción fundamental son evidentemente posibles y necesarias especificaciones ulteriores referentes bien a los objetivos, bien a la estrategia, bien a la táctica».

b) **Relación entre opción socialista y fe cristiana:**

El problema se plantea aquí en un doble plano: uno más general, en cuanto problema de relaciones entre fe y compromiso político; otro más específico, de relaciones entre fe (y pertenencia a la Iglesia) y adhesión al marxismo.

En lo que se refiere al primero, los CpS declaran su **rechazo del dualismo**, por un lado, que establece una incomunicabilidad entre fe y compromiso, y **del integrismo** por otro, que pretende derivar del Evangelio una política, un modelo de sociedad; afirman más bien—en términos no demasiado claros—la necesidad de relaciones y de influencias recíprocas, y, por consiguiente, la necesidad de una cierta politización de la fe—que salvaguarde en todo caso su trascendencia—y de una cierta inspiración cristiana de la acción política: «nuestra fe en Cristo resucitado no puede ser reducida a una relación cultural con Dios y a una relación interpersonal con los otros hombres: pretende volverse una fuerza histórica, trabajando dondequiera esté en juego el destino de los hombres. La fe se expresa necesariamente vinculada a un proyecto de hombre y de sociedad, sin jamás comprimirse, por otra parte, a un tal proyecto. Ella escoge entre los proyectos humanos que asumir, pero está siempre más allá de ellos» (Doc. final del Congreso de Bolonia).

«En la línea de Bolonia, el congreso de Nápoles ha reafirmado que para nosotros la fe no está subordinada a la política, ni la política a la fe; que, de otra parte, fe y política no se identifican ni se agota la una en la otra (...). El congreso de Nápoles ha reafirmado también que la fe cristiana no tiene una contribución específica, ni de análisis ni de estrategia, que aportar al proyecto revolucionario. Ella no lo hace a éste ni más justo ni más radical. Y no hay valores socio-políticos cristianos particulares que conservar o que armonizar con el proyecto revolu-

cionario. Y, sin embargo, sentimos la necesidad de continuar de una manera más profunda, tanto a nivel de experiencia como al de la elaboración teológica, la búsqueda sobre la originalidad (y la «ausencia de prejuicios») de la fe, en sus implicaciones históricas de liberación de "todo" absolutismo ideológico» (Docum. final del Congreso de Nápoles).

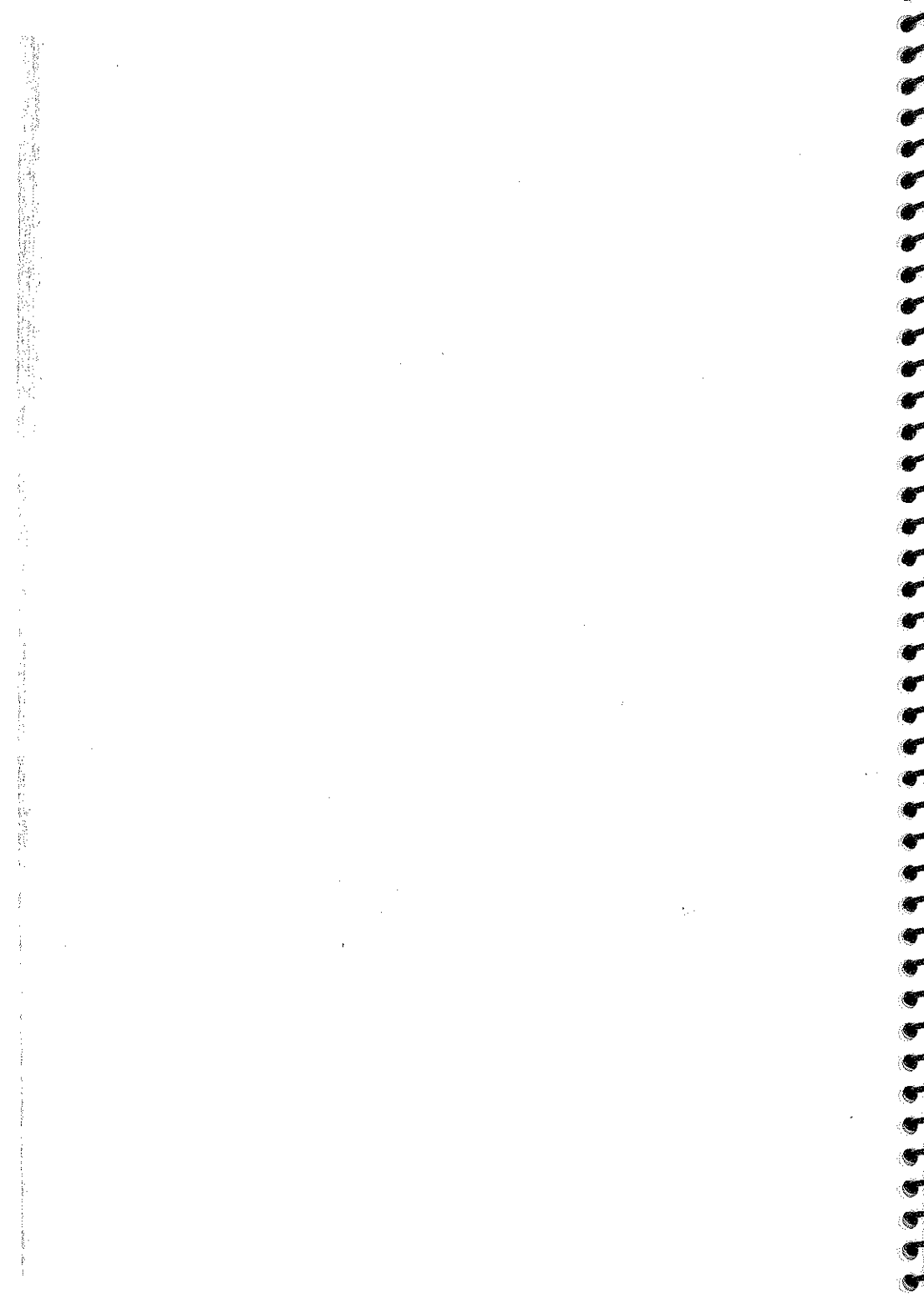
En lo que se refiere a las relaciones más específicas entre la fe y la vida de la Iglesia, de un lado, y opción marxista, por otro, las posiciones en el seno de los CpS son muy variadas; van desde una adhesión total al materialismo histórico, aniquilando de hecho la trascendencia de la fe—posición, ésta, que es compartida sólo por una minoría de «intelectuales»—, a una asunción crítica y a una reinterpretación del mismo materialismo histórico, con miras a salvaguardar—y salvaguardando de hecho, de forma más o menos feliz—la trascendencia de la fe y la pertenencia a la Iglesia. Esta última posición es, a mi juicio, la más extendida entre los CpS. He aquí algunas formulaciones, entresacadas del documento de conclusiones aprobado en Nápoles: «Como el documento final de Bolonia lo había ya subrayado, con muchos otros creyentes "experimentamos la coherencia profunda" de esta opción socialista con las exigencias originales del mensaje evangélico, aun subrayando que la opción socialista tiene en sí misma su propia justificación (...). Como cristianos que militan por una lucha revolucionaria hacia el socialismo y el comunismo, no escondemos ni ponemos entre paréntesis nuestra fe (...). Por otra parte, somos conscientes de que es precisamente esta militancia, ligada a la asunción del análisis de clase y de la crítica marxista respecto de toda la realidad social, la que nos obliga a someter a este análisis y a esta crítica a todas nuestras iglesias, a nuestras instituciones, a nuestra religiosidad y a las formas mismas, viejas y nuevas, en las que vivimos concretamente nuestra fe (...). Estimamos que el lugar propio de una tal búsqueda sobre la originalidad de la fe, en sus implicaciones históricas de liberación de «todo» absolutismo ideológico deben ser las auténticas comunidades cristianas dentro de las cuales sea juzgada por el anuncio de la palabra de Dios la concreta solidaridad con las luchas por la justicia y la igualdad. En esta búsqueda el congreso de Nápoles ha subrayado la necesidad de una nueva lectura de la Biblia (...). Esta lectura bíblica, precisamente porque se hace a partir de una situación política determinada, no podrá situarse fuera del análisis materialista que, en cuanto militantes, aplicamos a la realidad entera. Al mismo tiempo, precisamente porque estamos convencidos de la irreductibilidad de la fe a la política, creemos que este análisis marxista no agota el sentido del mensaje evangélico y que la búsqueda de la libertad del Evangelio, en su capacidad de poner en cuestión nuestras preferencias y nuestras decisiones, debe permanecer como constante en el seno de la comunidad de los hermanos».

c) **Metas perseguidas por el movimiento CpS:**

El movimiento CpS afirma (Doc. final de Nápoles) que su interpretación, tanto en el plano político como en el eclesial, es provisoria; rehusa absolutamente el transformarse en partido político; en una especie de «izquierda cristiana», ya que esto sería una expresión del integrismo que los CpS rechazan; sus líneas de acción van en una triple dirección:

1. **En relación con la comunidad eclesial**, promover y generalizar las experiencias de una nueva práctica de fe y de una nueva manera de ser Iglesia, verificando su impacto sobre los procesos históricos y sobre la búsqueda de una relación entre fe y política que no sea alienada o instrumental
2. **En relación al mundo católico**, ofrecer una aportación, no exclusiva ni separada, sino desde el interior del frente complejo de lucha del movimiento obrero, a la emancipación de clase de las masas populares católicas, con un compromiso particular en la lucha contra la alienación religiosa y los procesos de formación y de manipulación del consenso en el sistema dominante, procesos que están ligados a un uso ideológico de la fe y de la práctica religiosa.
3. **En relación a las fuerzas de la izquierda**, hacer evidente no solamente que la «cuestión católica» no puede ser reducida a la «cuestión demócrata-cristiana», sino, sobre todo, que la experiencia de estas corrientes cristianas, que hoy adquieren una conciencia de clase y se colocan del lado del socialismo, puede aportar una gran contribución, tanto a la unidad de clase como al reclutamiento de amplios sectores de las clases medias en favor de las estrategias y de las luchas del proletariado.

En conclusión—se lee en el informe presentado en Lyon, en el primer encuentro europeo de los CpS—, podemos afirmar que nuestro empeño principal aspira a convertir en experiencia de masa las opciones políticas y eclesiales que hoy sólo son compartidas por pioneros, de manera que podamos contribuir a una profunda maduración de clase de las masas populares católicas, que todavía viven bajo la hegemonía política de la D. C., así como a una profunda desagregación del "mundo católico" según líneas de clase, con miras a la composición de un nuevo bloque histórico alternativo como condición previa para el socialismo en Italia.»



Cristianos por el socialismo en Francia

Por Henri MADELIN

A.—BREVES ANOTACIONES SOCIOLOGICAS

1.º Votos en las elecciones presidenciales de 1974 en relación con la práctica religiosa.

Votos reales del 19 de mayo de 1974:

Encuesta SOFRES. Muestra de 2.000 personas. Realizada entre el 20 y 21 de mayo de 1974. Se trata de votos reales y no de intenciones de voto.

R E L I G I O N	De cada 100 electores de F. Mitterrand	De cada 100 electores de V. Giscard d'Estaing 100 %
Católicos muy practicantes	10	34
Católicos poco practicantes	55	56
Católicos no practicantes	14	5
Otras religiones	4	2
Sin religión	17	3

(«Nouvel Observateur», 10 de junio de 1974.)

2.º Confirmación por sondeo en 1975.

CPS EN FRANCIA

Sondeo SOFRES, realizado entre el 10 y el 16 de enero de 1975. Muestra de 2.000 personas, de dieciocho años y más. (Cf. «Le Nouvel Observateur» del lunes 27 de enero de 1975.)

Religión sobre 100 votos expresados	F. Mitterrand	V. Giscard d'Estaing
Católicos muy practicantes	18	82
Católicos poco practicantes	51	49
Católicos no practicantes	58	42
Otras religiones	53	47
Sin religión	76	24

3.º Ruptura generacional entre los clérigos.

«Antes de las elecciones legislativas de 1973, un sondeo de la IFOP había buscado detectar las preferencias políticas de los sacerdotes. Porque los franceses, que odian el clericalismo institucional, no detestan resucitarlo en el plano sociológico. Sea lo que sea de estas prácticas dudosas, los resultados obtenidos son interesantes, no en su conjunto, sino en su detalle. ¿Qué comprobamos, en efecto? Una preferencia más fuerte por la mayoría en el poder que el conjunto de los franceses, ya que un sacerdote de cada dos que declaraban una intención de voto lo hacía en favor de la mayoría; uno sobre seis, en favor de los reformadores; uno sobre tres se volvía hacia un Partido de la izquierda (25 por 100, para el PS; 7 por 100, para el PSU, y 2 por 100, para el PC). Pero en este grupo electoral hay una evidente ruptura entre las generaciones, que conviene examinar más de cerca.

Los sacerdotes de menos de cuarenta años eran mucho más favorables a la Unión de la Izquierda, ya que el 64 por 100 se preparaban para votar por la formaciones que la sostenían: no eran más que el 26 por 100 entre los sacerdotes que tenían entre cuarenta y cincuenta años, y el 19 por 100 solamente entre los de más de cincuenta años de edad. Si probamos a analizar el voto de los sacerdotes de menos de cuarenta años, apreciamos evidentemente que su reparto se aleja bastante de la media nacional. Sobre 100 que declaraban una intención de voto: 10 votaban UDR; cinco, RI; 11, CPD (es decir, el 26 por 100 para la mayoría); 10 se incorporaban a los reformadores, y entre los 64 que votaban por la izquierda, el PC recibía sólo siete, mientras que el PSU se anotaba 15, y el PS, la parte del león, con 42.»

4.º Observaciones.

— Se da un deslizamiento de minorías cristianas muy activas hacia el PS y el ala izquierda del PS.

- Se ha producido un distanciamiento entre los responsables—clérigos y laicos—de los movimientos de Iglesia y la base más conservadora.
- El Partido Comunista es rechazado por el conjunto de los católicos franceses, a pesar de su política, constantemente renovada, la de la «mano tendida».
- Existe un sentimiento de desconfianza en relación con el clericalismo político de los clérigos.

B.—REPERTORIO DE CORRIENTES ACTUALES

1.º **Una observación previa:** Por razón de la ausencia de un partido demócrata-cristiano, de una parte, y de una larga tradición de oposición de los laicos a una presión clerical en materia política, por otra, el movimiento de los cristianos para el socialismo tiene raíces frágiles en la masa cristiana francesa. Encontramos en estos movimientos esencialmente a sacerdotes que han visto desplomarse el **status** social del sacerdote y a responsables de movimientos fascinados por el marxismo.

2.º La cuestión esencial no es tanto la elección del socialismo democrático, sino la de las relaciones con el **maximismo** y, subsidiariamente, con el comunismo.

3.º Hay tres corrientes esenciales:

a) **Primera: Los miembros cristianos del PC.**

«¿Puede un sacerdote ser comunista?»

«Este sacerdote anhela «salir de la prisión capitalista instaurando el socialismo». Junto a los comunistas, la palabra «camarada» ha adquirido para nosotros, sacerdotes, una significación y una profundidad que no tienen equivalencia sino en el «hermano» del Evangelio, dicen. Continúan:

«El análisis marxista permite explicar la realidad y suministra los medios racionales de lucha. Pero la Iglesia jerárquica siempre ha condenado el marxismo en su principio y el capitalismo en sus excesos. ¿Y si fuera el capitalismo el «esencialmente perverso», y el marxismo el criticable en sus deformaciones?»

Juan Bautista, que firma este testimonio, prefiere, con mucho, la ortopraxia a la ortodoxia: «¿De qué sirve tener una concepción justa del hombre, de su libertad, de su desarrollo, si, en la práctica, avalamos un sistema económico-político que aplasta

al hombre? Así condenamos a centenas de millones de hombres que han encontrado su esperanza en el marxismo a quedar definitivamente fuera del entorno de Jesucristo mientras no renieguen de su opción marxista». Si la fe no se puede vivir sino en régimen capitalista y con una ideología burguesa, la crítica marxista de la religión es completamente válida.

No es una distinción sutil el decir que nosotros no creemos en Dios sino en el Padre y en el Espíritu de Jesús, el Jesús que vivió hace dos mil años por los caminos de Palestina y por quien las gentes se dejaron matar para testimoniar que está siempre vivo; este Jesús cuya presencia descubrimos en nuestras vidas y en el mundo de hoy, pero la mayoría de las veces tardíamente, como los peregrinos de Emaús. La fe en Cristo es del dominio del amor. Para nosotros, sin Jesucristo no somos nada en absoluto.

He aquí afirmaciones que, para los camaradas del Partido, son significativas de nuestra conciencia alienada, ya que aún necesitamos buscar justificaciones y un sentido a la vida en nuestra fe en Jesucristo. Aceptamos esta contestación que sólo el tiempo podrá resolver, pero de todas maneras consideramos que el mundo no está dividido en creyentes y ateos, sino entre los que se aprovechan de la injusticia económico-política y los que la sufren. Los teólogos hacen creer que el «bienaventurados los pobres» no se refiere en primer término a la posesión de las riquezas, sino a nuestro comportamiento ante ellas y al uso que hacemos de las mismas. Así, después de siglos, los felices propietarios están seguros de que el Evangelio no amenaza su seguridad.

Hoy son los cristianos del Tercer Mundo los que están des-
enmascarando la hipocresía de los países desarrollados. Los teólogos negros americanos ya no tienen miedo de acusar a sus hermanos europeos, los más «revolucionarios», de quedarse en teólogos del mantenimiento del orden.

Ciertamente, ellos ponen el sistema a prueba, pero como sometemos un puente nuevamente construido en la explícita esperanza de que resista. Sacerdotes-obreros, nacidos en la clase obrera, nos sentimos también como sacerdotes negros en una Iglesia de blancos, y nos preguntamos con ellos cómo podemos hablar de reconciliación en la Iglesia cuando no hay justicia, cuando nunca ha habido paz, cuando el capitalismo mundial asesina a los proletarios y a los países subdesarrollados...» (Cfr. «Document du Monde», 13 de mayo de 1975).

b) Segunda corriente: Los cristianos por el socialismo.

Organo de los grupos Testimonio Cristiano publican un nuevo mensual que se titula «Notre Combat» («Nuestro Combate»), que ha ensanchado su fórmula desde el año 1975. El número del mes de mayo de 1975 debuta con un texto que traza las grandes líneas de una «plataforma». Leemos en él, particularmente: «El compromiso revolucionario es el lugar de nuestra fe. La liberación absoluta en Jesucristo pasa por el movimiento histórico y político del que somos parte activa. El análisis y la metodología marxistas se nos han impuesto tanto para la lucha contra la opresión imperialista y capitalista como para la que debemos llevar también al seno de nuestras Iglesias, criticando particularmente la ideología subyacente al discurso teológico».

Este texto está seguido de 27 firmas, entre ellas las de François Blot, Georges Casalis, Hervé Chaigne, M. D. Chenu y G. Girardi, Jean Guichard, Philippe Warnier, Hermana Françoise Vandermeersch. (Cfr. «Le Monde», 13 de junio de 1975.)

c) Tercera corriente: Los cristianos críticos.

Una nueva sigla apareció en junio de 1975: CCC («Camaras cristianos críticos»). Nacido de «Echanges et Dialogues», este movimiento tuvo su primera Asamblea General los días 7 y 8 de junio de 1975, en Versalles. Número restringido de participantes (150) y proporción fuerte de sacerdotes o antiguos sacerdotes—casados o no—vinculados a «Echanges et Dialogues».

«Todas las virtudes cristianas, se ha dicho, son virtudes humanas. No existe comunidad cristiana para sí misma, sino cristianos pertenecientes a comunidades humanas que se reúnen para decir su fe. Para saborear la sal hay que comer la sopa. Lo importante es suscitar comunidades humanas y esparcir la sal en las comunidades de base, en los sindicatos, en los partidos políticos, etc.

La fe es un acto creador y poético: Hay que arrancar el Evangelio a la ideología dominante. Rehusamos una Iglesia que ha escogido el saber, el tener y el orden establecido. Rehusamos un credo, una teología y una moral pre-fabricados. Rehusamos una imagen de Dios que refuerza la noción de poder. Lo importante es apelar a los cristianos a que tomen sus destinos en la mano, a ser ellos mismos teólogos, gerentes de su vida sexual, etc. Es urgente «desclericalizar» el matrimonio. Las comunidades cristianas pueden celebrar ellas mismas la Eucaristía sin que la presencia de un sacerdote sea obligatoria.

En el plano político, los C. C. consideran la lucha de las clases como una «necesidad». Recuerdan que el Evangelio invita a cada uno a cuestionarse a su mismo, siendo la tendencia actual la de achacar todo el mal a la instituciones. Los cristianos críticos rehusan evidentemente el capitalismo, el juego de la concurrencia que aplasta los débiles, el equilibrio del terrero etcétera, etc..» (Cfr. «Le Monde», 12 de junio de 1975.)

CONCLUSIONES

1) La nota dominante de estos grupos consiste en la referencia esencial al Marxismo que permite descalificar, como a no científicos, a todos los que rehusan este acercamiento.

El P. Biot, por ejemplo, en «Temoignage Chrétien», del 26 de junio de 1975, discute el documento episcopal «Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo» y recuerda que el marxismo no es otra cosa que «la ciencia de las relaciones sociales»; después añade esta fórmula: «No es posible manifestar lo específico del mensaje cristiano sin reconocer antes lo bien fundado del análisis marxista. No podemos volver a una posición anterior pre-crítica, bajo pena de que aparezca engañosa e insignificante».

2) La posición de la Iglesia jerárquica es recusada como centrista o centrada en la búsqueda de una engañosa tercera vía entre capitalismo y socialismo.

3) Apoyo teológico a los movimientos de liberación. Cfr. v. gr., la conclusión del libro del P. Biot: «El Evangelio no es neutro». «Los movimientos de liberación política (...) están en armonía y en convergencia con la Resurrección esperada y aguardada. Son el lugar donde la esperanza de la Resurrección puede tomar cuerpo y volverse realidad histórica. Son la anticipación sacramental—es decir, signo y realidad—de este mundo nuevo, donde no habrá más muerte, ni llantos, ni gritos, ni penas. (Apocalipsis XXI, 4.)» (Cfr. «Le Monde», 18 de junio de 1975.)

Diálogo con CpS acerca del diálogo Cristiano-Marxista

Por Matías GARCIA

Sumario:

- I. **AMBITO Y CONDICIONES DEL DIALOGO:** A) Ambito del diálogo. B) Superación de los dogmatismos cerrados (por parte cristiana; por parte marxista).
- II. **PREGUNTAS A LOS CpS:** A) Tipología de CpS y problemática que ella suscita (por la forma de llegar del cristianismo a la opción marxista; por la forma de concretar los objetivos que se derivan de esa doble opción; por la forma de intentar armonizar las posibles contradicciones; por el tipo de marxismo adoptado). B) Justificación de la opción por el socialismo marxista (motivaciones de la opción; racionalidad de optar por los contenidos del socialismo marxista; racionalidad política de la misma opción). C) Compatibilidad del marxismo con el cristianismo (el monismo de la ideología marxista; la praxis política; otras cuestiones).
- III. **RESULTADOS POSIBLES DEL DIALOGO CRISTIANO-MARXISTA:** A) Acercamiento recíproco y profundización de cada dialogante en su línea específica. B) Desaparición de una de las partes. C) Conclusión: aceptación del reto y juego limpio.

Las reflexiones que se recogen en estas páginas responden principalmente a una voluntad de sincero diálogo con esos hermanos nuestros en la fe que han hecho la opción por el socialismo marxista y que, desde la doble fidelidad a la fe cristiana y al marxismo, integran el movimiento de CpS. Diálogo sincero, en el sentido de acercarnos a ellos con simpatía y dispuestos a dejarnos interpelar por sus razones, sus motivaciones y su ejemplo; pero sincero también en el sentido de no ocultar los interrogantes que honradamente nos salen al paso.

La reciprocidad de esta voluntad de diálogo queda testimoniada en la siguiente cita de uno de los pensadores más caracterizados del movimiento en España: Juan N. García Nieto, que en este mismo número de la REVISTA DE FOMENTO SOCIAL escribe también sobre el tema. La cita, aunque un poco larga, la transcribimos sin recortes, pues su contenido nos puede ayudar a situar adecuadamente el tema:

«A nadie de nosotros se le oculta lo ambicioso de la tarea que nos hemos propuesto, y que centra uno de nuestros esfuerzos diarios en la reflexión y en la militancia. No nos engañábamos en Avila, cuando afirmábamos que se nos iban a presentar serias y graves dificultades. "Somos conscientes—decíamos entonces—de que el marxismo se basa en una teoría dialéctica que excluye toda trascendencia, si bien no olvidamos tampoco que la ciencia, como análisis histórico de las contradicciones de la realidad social, queda más allá de toda afirmación o negación de Dios.»

Es éste un camino en el que, si bien a nivel de práctica y de militancia política, se han solucionado problemas históricos notables, a nivel ideológico nos queda, a marxistas no creyentes y a marxistas creyentes, un largo camino por recorrer. Es cierto que ante nosotros ya no se presenta un solo marxismo monolítico e identificado con concepciones rígidas y dogmáticas. Hoy nos encontramos con diversos marxismos, y todos ellos, más o menos explícitamente, se plantean seriamente problemas muy similares a los que nos planteamos los creyentes. A todos se nos abre un nuevo reto, que intentamos afrontar con seriedad y sin sectarismos, preguntándonos a qué herencia debemos renunciar unos y otros, sin ser infieles a la historia.

Es éste un camino no fácil, pero quienes nos encontramos ya codo a codo en una misma opción política, nos estamos preguntando constantemente quiénes somos, en qué creemos, en qué esperamos, qué nos une. Aquí, pues, se encuentra una de nuestras más importantes tareas, y en la que encontramos ayuda a través de la crítica constructiva y estimulante de los que en la Iglesia no piensan como nosotros, pero nos aceptan como hermanos en una misma fe y no nos rechazan.

Igualmente no dejan de ser reveladoras y estimulantes palabras que brotan de grupos políticos vinculados a las raíces históricas de los movimientos socialistas y comunistas de nuestro país. Entre otras mencionamos éstas, especialmente significativas: «La existencia, dentro de nuestro partido, de compañeros a los que su militancia marxista no solamente no ha puesto en "peligro" su fe cristiana, sino que la ha reforzado, es una notable aportación al avance de la teoría y de la práctica marxista, tanto en nuestra casa como en el conjunto del movimiento obrero» ("Trebals", 18 de marzo de 1975) (1).

El tema que elegimos para iniciar nuestro diálogo con esos nuestros hermanos en la fe que integran la corriente de Cps nos viene marcado por las palabras citadas. Versará sobre esa importante tarea, en la que ellos con especial intensidad se han

(1) J. N. GARCIA NIETO: Reencuentro con los «Cristianos por el Socialismo», Iglesia Viva, n. 60 (1975), 507-508.

embarcado y para cuya recta realización piden y aceptan la ayuda de otros cristianos: el encuentro cristiano-marxista y el análisis de las condiciones y perspectivas que implica dicho diálogo.

En una **primera parte** damos nuestra opinión sobre las condiciones que nos parecen indispensables para que el diálogo tenga perspectivas de éxito. **A continuación** proporcionamos un catálogo de las principales cuestiones concretas que en nuestra opinión deben ser abordadas en ese diálogo, tal como se plantea en el seno de CpS. **Finalmente** intentamos imaginarnos los posibles resultados de él, si se aborda y prosigue con sinceridad y rigor.

I.—AMBITOS Y CONDICIONES DE DIALOGO

Muy de la mano de las afirmaciones hechas en la cita inicial, hacemos por nuestra parte las siguientes aclaraciones introductorias:

A) El ámbito del diálogo.

La cita de García Nieto nos ayuda en primer lugar a comprender que el restringido— aunque legítimo—diálogo interno de CpS sólo adquiere su verdadero horizonte en un ámbito de diálogo mucho más amplio: un ámbito en el que quepan también marxistas no creyentes y cristianos que—al menos todavía—no pueden colocarse en la perspectiva de CpS. Con ello no quiero únicamente decir que ambas categorías de personas ajenas al movimiento puedan y deban dialogar—según lo postula explícitamente García Nieto—con los miembros de CpS, sino también que pueden y deben hacerlo directamente entre sí.

Que nadie vea en esta afirmación un intento de marginar a los CpS del diálogo cristiano-marxista y de resituarse a éste en sus términos tradicionales, mucho menos comprometidos. Todo lo contrario: acepto como un hecho—en cuya posible justificación entraré más adelante—la existencia de CpS; a partir de ese hecho estoy convencido de que la mera existencia de un grupo de cristianos que, sin renegar de su fe, han optado por el socialismo marxista (aun a sabiendas de que viven la doble fidelidad en una unidad dialéctica llena de tensiones, y tal vez de contradicciones no resueltas) aporta al diálogo cristiano marxista un nuevo clima de sinceridad y distensión.

Pero ese mismo hecho y esa voluntad de difícil unidad entraña por su propia dinámica la tendencia y el peligro de enmascarar los conflictos tras fáciles armonizaciones verbales, y, por el temor de romper la frágil unidad, de aplazar indefinidamente su resolución en profundidad. Si eso ocurriese—aun contra la voluntad de los CpS—, más tarde o más temprano volverían a rebrotar frustradoramente las contradicciones. Por ello, si la presencia de CpS enriquece el clima de diálogo, aportándole por parte cristiana distensión, credibilidad, voluntad de cambio y mutua confianza, la participación en él de marxistas no creyentes y de creyentes no marxistas le aseguran la seriedad y el rigor que harán que los posibles avances no se reduzcan a simples armonizaciones verbales y, en el fondo, ficticias de las contradicciones.

B) Superación de los dogmatismos cerrados.

Con esta última observación entramos en otro aspecto del planteamiento del diálogo. Todo diálogo supone una capacidad y una disposición de cambio, lo que a su vez implica una renuncia a actitudes cerradamente dogmáticas (2). El que cree tener toda la verdad sin mezcla de error será tal vez capaz de discutir y polemizar, pero no está capacitado para dialogar, pues no está dispuesto a aprender nada ni a corregir nada. Ni siquiera está en disposición de enriquecer y mejorar, por el influjo del otro dialogante, la perspectiva desde la que él contempla el núcleo de verdad profunda que tal vez posee. En esta línea, García Nieto nos habla de «un nuevo reto que intentamos afrontar con serenidad y sin sectarismos, preguntándonos a qué herencia debemos renunciar unos y otros, sin ser infieles a la historia».

La capacidad y disposición de cambio de que estamos tratando no basta que sea subjetiva. Para que la confrontación ideológica entre dos movimientos históricos tan caracterizados como el cristianismo y el marxismo conduzcan a algo más que a apostasías o conversiones en una u otra dirección, es preciso que la flexibilidad dialogal afecte a la entraña misma de ambas realidades. Sólo así la flexibilidad subjetiva podrá significar verdadero acercamiento y no simple abandono y traición a una de las dos posibles fidelidades.

1. Para el cristiano, esta actitud es posible desde el momento en que admitimos alguna distinción entre fe y compren-

(2) La expresión se utiliza aquí en su sentido vulgar, explicado a continuación en el texto. No alude, por tanto, a los «dogmas» en su sentido técnico teológico, cuya aceptación y mantenimiento—como luego veremos—es concordable con una actitud no «cerradamente dogmática». Véase también la nota 12 final.

sión de la fe. La fe y su contenido objetivo es irrenunciable; en cambio, la comprensión teórica y práctica de la fe es perfeccionable y purificable. El cristiano afronta, acepta e incluso desea la lucha y la confrontación ideológica, aun a sabiendas de que ella le obligará tal vez a abandonar determinados esquemas mentales y determinadas actitudes prácticas, con las que ha pensado y desde las que ha vivido en ciertas épocas su fe. Más aún, en la medida en que dicha confrontación se lleve a cabo con seriedad, sin manipulaciones y sin eludir ni enmascarar las dificultades, el cristiano sabe que la fe saldrá de ahí purificada y robustecida. Evidentemente, ello es imposible desde una actitud integrista, que identifica la fe con su envoltura cultural y que incluso se niega a superar aquellos condicionamientos culturales, que tal vez no son sino camuflajes ideológicos de actitudes interesadas, en pugna objetiva con las exigencias de la misma fe.

Esto es necesario subrayarlo, porque en último término la confrontación ideológica y cultural que propugnamos no podemos entenderla como un juicio a que una determinada cultura (en este caso la marxista) someta como juez inapelable a la fe, con la pretensión de domesticarla y someterla a su medida. Sin llegar a esa desmesura, la confrontación puede conseguir más todavía: en cuanto que aporta un nuevo horizonte de comprensión y de posible acción, es capaz de liberar y estimular el propio dinamismo de la fe, permitiéndole adquirir conciencia de las limitaciones e incluso contradicciones consigo misma, en que le obligó a vivir encerrada el anterior horizonte. Al final del proceso de confrontación y en la medida en que la cultura marxista se muestre capaz de aportar un nuevo y más rico—si bien siempre limitado—horizonte de comprensión y realización para ciertos aspectos del cristianismo, se podrá ver que la importancia y el fruto de la confrontación no estará tanto en haber hecho al cristianismo más marxista, sino en haberlo hecho más cristiano.

2. En reciprocidad con lo dicho hasta ahora, el diálogo exige además que se abandone igualmente **por parte marxista** toda actitud integrista y dogmática. También aquí nos parece que hay apoyaturas para pensar que ello es posible, tanto a nivel de flexibilidad subjetiva, como incluso a ese nivel más profundo y decisivo de la capacidad evolutiva del mismo sistema, sin por ello negarse radicalmente a sí mismo. En el texto tantas veces aludido de García Nieto hay referencias a ambos aspectos.

En cuanto al primero, nos recordaba que «ante nosotros ya no se presenta un solo marxismo monolítico e identificado con concepciones rígidas y dogmáticas. Hoy nos encontramos con diversos marxismos, y todos ellos, más o menos explícitamente, se plantean seriamente problemas muy similares a los que nos planteamos los creyentes».

En cuanto al segundo aspecto—del que trataremos con más profundidad más adelante—, bástenos por ahora aludir a la posible distinción entre estos dos niveles de comprensión del marxismo: por un lado, un marxismo basado «en una teoría dialéctica que excluye toda trascendencia»; por otro, una «ciencia» marxista, «como análisis histórico de las contracciones de la realidad social», que, en cuanto tal ciencia, «queda más allá de toda afirmación o negación de Dios».

Continuando el paralelismo iniciado, podemos también afirmar lo siguiente: así como rechazamos una concepción del diálogo cristiano-marxista en la que el marxismo se erigiese en juez y reductor de la fe, así tampoco pedimos el que la fe se erija en juez y reductora del marxismo. Por ese camino, las concesiones y compromisos a que se llegase serían siempre efímeros. Lo que en ambos aspectos postulamos es menos y es más: así como la confrontación de la fe con las culturas (entre ellas la marxista) puede perfeccionar la autocomprensión y la coherencia vital de la fe en su proyección práctica, así también creemos que la confrontación del marxismo con la fe puede estimular a aquél a profundizar en su propia racionalidad científica y en la coherencia práctica con ella.

En definitiva, lo que aceptamos e incluso pedimos es que el cristianismo renuncie a encerrarse e identificarse con una determinada cultura (burguesa o marxista), e igualmente que el marxismo no actúe y proceda como si fuese una fe y una religión. Pedimos que cada uno se confronte con el otro desde su propio nivel y, estimulados por esa confrontación, intenten acercarse mutuamente a partir de su propia dinámica.

II.—PREGUNTAS A LOS CpS

Sobre la base de lo dicho hasta ahora, el catálogo de preguntas y sugerencias a los CpS, que en esta segunda parte intentamos recoger, tal vez se deje sistematizar en estos tres apartados: **Ante todo** esbozamos una descripción y una tipología de las diversas formas de enfocar el problema los CpS. **En segundo lugar** abordaremos las cuestiones que suscita su opción por el socialismo marxista, con independencia de la componibilidad con la fe cristiana. **En tercer lugar** trataremos específicamente de esa concordabilidad.

A) Tipología de CpS y problemática que ella suscita.

Unicamente nos interesan aquí aquellos aspectos tipológicos de CpS que inciden directamente en la forma de concebir la

confrontación cristiano-marxista. Ello, a su vez, puede considerarse desde este cuádruplo punto de vista:

1. **Por la forma de llegar desde el cristianismo a la opción marxista.** Los mismos CpS nos proporcionan esta tipología, al hablarnos de dos caminos o itinerarios que conducen a la situación de simultaneidad en la fe y en la opción marxista (3). **Unas veces** se trata simplemente de cristianos a los que las circunstancias político-sociales, con independencia de motivaciones de fe, les despertaron la conciencia de clase, les introdujeron en la lucha revolucionaria y les abrieron los ojos para la aceptación de la interpretación marxista de todo ese proceso. Sólo en un segundo momento les surge a esos cristianos, ya marxistas, el problema de la concordabilidad de la nueva opción con su fe, lo que a su vez suele conducir, bien a un abandono de la fe, bien a un intento de concordar ambas opciones.

En otras ocasiones es una fe profundamente vivida la que impulsa a ciertos cristianos a buscar la forma concreta de asumir los compromisos históricos que la misma fe exige; la praxis y la teoría marxistas les salen entonces al paso, y en ellas creen descubrir—no por la fe, sino por la fuerza de su propia racionalidad interna—el único modo eficaz de realizar la tarea liberadora a la que la fe los impulsa. Evidentemente, también aquí se plantea el problema de la componibilidad de la fe con ciertos aspectos de la praxis y la teoría marxistas.

2. **Por la forma de concretar los objetivos que se derivan de esa doble opción.** Los dos itinerarios conducen, por lo tanto, al mismo resultado: una situación de simultaneidad problemática en la fe y en la opción marxista. Dicha simultaneidad en la doble opción determina a su vez los dos grandes objetivos del movimiento de CpS: la **defensa y la promoción de la fe** (finalidad pastoral) y la **colaboración en la construcción del socialismo** (finalidad socio-política) (4).

(3) En todo este artículo, ya excesivamente largo, vamos a ser muy parcos en las notas y referencias, que de suyo deberían respaldar cada una de nuestras afirmaciones. Sobre este punto particular véase, p. ejemplo, J. N. GARCIA NIETO: **Fe cristiana y lucha de clases**, en FIERRO-MATE (ed.), **Cristianos por el Socialismo** (Ed. Verbo Divino), Estella, 1975, 95-100. En general, para una iniciación en el conocimiento del movimiento, remitimos al lector al **Apéndice documental** que publicamos en este mismo número de la Revista y a una serie de colaboraciones aparecidas en el libro al que acabamos de aludir, editado bajo la dirección de FIERRO-MATE, y en el número 60 de la revista **Iglesia Viva**, citada en la nota 1. Véase también el número doble 52-53 (1974) de dicha revista, dedicado también de modo monográfico al tema de CpS.

(4) Los dos objetivos fundamentales están claramente definidos por J. N. GARCIA NIETO, a. c. (nota 1), p. 503-504. Allí se insinúan también algunos de los objetivos secundarios que sirven para instrumentar los dos principales. La sistematización del texto es nuestra y con ella intentamos reunir en unidad coherente diversas manifestaciones de los CpS.

Los CpS se señalan también **otros objetivos**, que, lógicamente, tienen un carácter instrumental en relación a las dos finalidades básicas. La mayor o menor acentuación de una u otra de esas dos finalidades y, sobre todo, la manera de orientar y subrayar los objetivos que hemos llamado instrumentales da base para nuevas diferenciaciones tipológicas.

a) En relación a la finalidad socio-política, un primer objetivo es el trabajar por conseguir **votos y apoyo en favor de los partidos de izquierda** de inspiración marxista, y para ello **impedir o contrarrestar una posible acción de la jerarquía de la Iglesia** en sentido opuesto, basada en la inaceptabilidad del marxismo para los cristianos. Este segundo objetivo lo expresan también como **exigencia de un pluralismo real en la Iglesia**, que no elimine de entrada del abanico de las legítimas posibilidades a ninguno de los diversos marxismos. En esta misma línea, pero a un nivel de mayor profundidad, se sitúa otro de los grandes objetivos del movimiento: la **lucha ideológica dentro de la Iglesia**, que debe conducir a una purificación y desideologización de la fe, de forma que ésta pueda desprenderse de los esquemas de pensamiento y de acción en los que vive cautiva y secuestrada por la mentalidad burguesa. La concepción que los CpS tienen de la lucha ideológica les inclina en ocasiones a proclamar a la opción marxista como la única coherente con un cristianismo bien entendido; más aún, a veces dan la impresión de que su ideal sería lograr que el pluralismo aceptable para un cristiano se limitase al abanico de las diversas opciones marxistas. Es verdad que a partir de Quebec se han matizado y moderado mucho afirmaciones de este género, pero la tendencia no creemos que esté eliminada. El último objetivo, que sirve también a la finalidad política, pero que se conecta más directamente con la finalidad pastoral, lo constituye la **reformulación de la fe**, que por lo demás no es sino el aspecto positivo de la lucha ideológica y que, como ella, puede entenderse con muy diversa radicalidad.

b) Sería falso e injusto ver en estos objetivos únicamente instrumentaciones de la que hemos llamado finalidad socio-política. Los CpS pretenden también servir con ello, y muy sinceramente, a la finalidad pastoral de defensa y promoción de la fe. Evidentemente nos estamos refiriendo, sobre todo, a los tres últimamente descritos, es decir, a la ampliación del **pluralismo eclesial**, a la **lucha ideológica** y a la **reformulación de la fe**. Bastantes miembros de CpS—sobre todo, sacerdotes—, que trabajan en él con una orientación pastoral prevalente, opinan que la estrechez (jurídica o sociológica) del marco eclesial y la secuestrada comprensión oficial y ambiental de la fe es lo que provoca falsas incompatibilidades con el marxismo, que arrojan indebidamente del seno del cristianismo y de la Iglesia a muchos cristianos que podrían y deberían permanecer en ella. Mientras

eso no se consigue, uno de los principales servicios que CpS pretende hacer a la fe es **proporcionar a los cristianos comprometidos nuevos espacios para vivir y desarrollar la fe**, sin verse psicológicamente obligados a romper con la comunidad eclesial. Pero hay más; ellos opinan que una fe desideologizada y reformulada sería en sí misma una fe más pura y auténtica.

Como una forma de servicio específico a la fe hay también que considerar otra de las tareas u objetivos que se han propuesto a sí mismos los CpS, aquella precisamente que está constituyendo el tema central de nuestras reflexiones: la **promoción del diálogo cristiano-marxista**.

¿Qué deberíamos decir ante estos planteamientos? La mera descripción, que hemos procurado hacer con la mayor objetividad, descubre la seriedad, pero también la peligrosidad del intento. Ante él vamos a limitarnos por ahora a esta única observación crítica, que no afecta a ninguno de los detalles, sino al planteamiento global. Tememos que todo él adolezca de un claro desequilibrio. A la fe y a la Iglesia se les somete sin limitaciones a una crítica despiadada desde los presupuestos marxistas; en cambio, apenas se permite que el mecanismo crítico funcione en sentido opuesto. Da la impresión de que la Iglesia tiene que cambiar todo aquello que sea inaceptable para el marxismo (o, lo que es lo mismo, para los CpS en cuanto marxistas), y que a éste se le conceden todos los derechos en orden a exigir esos cambios. Es verdad que en todo ello se opera sobre la suposición de que las modificaciones que de esa forma se exijan sólo afectarán a las ideologías en que esté encerrada la fe, no a la fe misma. Pero ello es sólo un presupuesto no probado. Por otro lado, a la Iglesia parece exigirle que se abra a un pluralismo, en cuyo ámbito se acepten sin más todas las corrientes marxistas, lo que implícitamente comporta la aceptación de todos los contenidos de ellas; parece que se le niega, por tanto, el derecho a expresar la incompatibilidad de alguno de esos contenidos o actitudes con la fe; si se insinúa alguna excepción, iría precisamente en la línea de la exclusión de las opciones no socialistas.

3. **Por la forma de intentar armonizar las posibles contradicciones.** La crítica que acabamos de hacer a algo que nos parece tiene el peligro de constituir el enfoque global del movimiento no sería justa si no añadiésemos en seguida que ese peligro coexiste con su antídoto, es decir, con la conciencia, la preocupación y la confesión, por parte de muchos de sus miembros más calificados, de que les quedan aún muchas cuestiones por resolver en su tarea de armonizar el cristianismo con el marxismo.

Sin duda es aquí legítimo preguntarnos si al menos las contradicciones que afectan a puntos sustanciales no deberían quedar resueltas **antes** de asumir en simultaneidad la doble opción.

Efectivamente, **algunos** parecen haber resuelto previamente su problema personal, adoptando de entrada un marxismo reducido a límites componibles con su fe (5). **Otros** parecen buscar la vía de concordia, por el procedimiento opuesto de estar dispuestos a desideologizar la fe hasta el grado que exija sin más el tipo de marxismo que han adoptado, por razones ajenas a la fe y previamente a la confrontación con ella. Sin embargo, la **actitud que tal vez predomine** sea la de dejar abierto el problema, confiando que el tiempo lo resolverá (6); se tiene la «intuición» de que ambos sistemas son en el fondo compatibles y que ambos se reajustarán en la medida necesaria. Ello no impide el que se asuma ya, con toda radicalidad, la militancia marxista en uno u otra de sus formas, sin excluir en principio a ninguna; más aún, oponiéndose a su exclusión. Los problemas que de esas opciones concretas resulten se dejan a la conciencia de cada uno.

4. **Por el tipo de marxismo adoptado.** La resolución de alguna de las cuestiones que han quedado abiertas en el apartado anterior la facilita y también la dificulta el hecho de la pluralidad de sentidos en que uno puede ser y llamarse marxista. También aquí nos ofrece CpS una gran y ambigua diversidad.

a) **Diversidad ante todo** ya en el nivel de la mera adhesión a la **praxis revolucionaria** de las tendencias y partidos de inspiración marxista, en orden a la construcción de una sociedad socialista. Toda su gama queda recogida en CpS. Las cuestiones aquí implicadas, en relación a la aceptabilidad de ciertas tácticas y procedimientos y a la concreción del tipo de sociedad que se propugna, quedan bastante en la penumbra en el movimiento en cuanto tal.

(5) Esa parece la actitud que refleja la colaboración de J. M.^e DIEZ-ALEGRIA: **Fe cristiana y praxis marxista**, en FIERRO-MATE, o. c. (nota 3), p. 71-82.

(6) Nos parece efectivamente que esa es la actitud que predomina, al menos entre los pensadores del movimiento en España. Respecto a Italia, el núm. 60 de Iglesia Viva, ya varias veces citado (nota 1), nos proporciona un material tomado de diversos números de la revista Testimonianze, en que la revista misma en su editorial, y con ella su fundador, BALDUCCI, pero sobre todo un marxista, P. ORLANDO, se cuestionan sobre si la pretendida concordancia entre fe y marxismo en CpS no será sólo un «equivoco» y un imposible «eclecticismo ideológico». De ser así, tendríamos una **cuarta forma** de armonización, además de las tres que describimos en el texto: la de la ilusión de la concordia. Esa forma de falsa armonización nos parece la más peligrosa, además de objetivamente poco leal con cristianos y marxistas, ya que camufla la verdadera situación y se presta a la manipulación de las conciencias. Junto con una contestación de G. GIRARDI, véase el material de esta polémica en Italia en Iglesia Viva, n. 60 (1975), 513-523, 525-533 y 571-579.

b) No es claro hasta qué punto la opción marxista de los CpS implica también necesariamente la **opción por la ideología marxista**. Parece difícil separar totalmente en el marxismo la praxis de la ideología. Pero lo que sí es cierto es que de nuevo tropezamos aquí con la diversidad de niveles y sentidos en que ella puede entenderse. Todos ellos son en principio aceptables para CpS, con la única excepción, tal vez, de aquellas concepciones que cierran todo camino a la admisión de un Dios trascendente. Aun así, no queda claro cómo esa última limitación es componible con la no exclusión de otros aspectos del marxismo que parecen estar íntimamente vinculados con la negación de un orden trascendente.

Concluyamos este apartado con la siguiente observación: por un lado, el pluralismo marxista facilita en el seno de CpS la concordia marxista-cristiana, al aceptar como posible correlato de la confrontación un marxismo no radicalizado. Por otro, la dificulta, al negarse en principio el movimiento a excluir ningún tipo de marxismo. Sin embargo, tal vez los CpS nos puedan contestar que se trata simplemente de una negativa inicial, que lo único que pretende excluir son condenas apresuradas, que, además, tienen el peligro de hacerse, no desde la fe, sino desde las ideologías que tienen secuestrada a la fe.

B) Justificación de la opción por el socialismo marxista.

Los interrogantes que vamos a proponer en este apartado no hacen directamente referencia a la fe. Se limitan a cuestionar sobre la solidez de las motivaciones y razones que conducen a la opción por el socialismo marxista, con su contenido concreto y en las actuales circunstancias.

Para mayor claridad tratamos separadamente de las **motivaciones** que impulsan a la opción, de las **razones para aceptar sus contenidos** y, finalmente, de la **racionalidad y prudencia política** de embarcarse ahora y así en esa aventura.

1. **Motivaciones de la opción.** Al describir en el apartado anterior la tipología de CpS por la forma de llegar a la opción, hemos ya insinuado la doble motivación que—paralelamente al doble itinerario—conduce de hecho a ciertos cristianos al marxismo.

a) En primer lugar es la simple experiencia de la injusticia y la explotación la que impulsa a algunos cristianos víctimas de ella a la participación en la lucha revolucionaria, desde la que con facilidad muchos desembocan en el marxismo.

¿Qué decir ante ese hecho? Simplemente que la constatación y la explicación psicológica de una conducta nada nos dice todavía de su acierto. Tener motivos no es tener razones. Tener razones para intentar salir de una situación inadmisiblemente todavía no prejuzga nada de la validez de tal o cual alternativa concreta de solución.

Se nos responderá que precisamente uno de los principales descubrimientos del marxismo consiste en la constatación científica de que sólo desde la perspectiva de la clase oprimida es posible interpretar correctamente la historia. No pretendo negar la gran dosis de acierto que encierra esa intuición de Marx; ella ha proporcionado una de sus pistas más valiosas a la «sociología del conocimiento». Pero conceder que ahí existe una pista y un núcleo de verdad, no es aceptar tal cual toda la teoría marxista de las ideologías (7).

b) La otra motivación real para acceder al marxismo veíamos que consistía en esa dinámica que tiene la fe de buscar una concreción en la que pueda hacerse operativa. Ciertamente la fe cristiana bien entendida sería incoherente sin una proyección práctica hacia la liberación de los hombres y hacia la superación de las estructuras injustas; más aún, ella nos inclina a tomar partido por los oprimidos. Pero intentar la identificación pura y simple de esos contenidos y orientaciones de la fe con la opción de clase (en el sentido técnico que esta expresión adquiere en el marxismo) nos parecería una extrapolación injustificada. No estoy insinuando que los CpS cometan esa extrapolación; más bien, cuando se plantean temáticamente el problema, se pronuncian muy claramente por la sustantividad autónoma de la opción por el socialismo. Lo único que quiero dejar sentado es que, tras el análisis de las motivaciones, sigue totalmente en pie el problema de la justificación de los contenidos de la opción.

En este contexto conviene, sin embargo, suscitar la siguiente observación marginal: no se ve nada claro cómo desde una perspectiva marxista, que incorpora su teoría del conocimiento y su crítica de las ideologías, se puede admitir el que una supuesta ideología (la fe) pueda ayudar a interpretar correctamente la historia y a asumir liberadoramente—incluso contra los propios intereses del que así actúa—la causa de los oprimidos. Los Cps son conscientes de esta anomalía y la ponen de relieve para reivindicar la trascendencia y el carácter liberador de la fe. De lo que no estoy muy seguro es de si todos advierten que, de esa forma, han introducido un serio elemento corrector en la teoría marxista de las ideologías.

(7) Acerca de la sociología del conocimiento del marxismo y de la aplicación que de ella se hace en CpS para la lucha ideológica dentro de la Iglesia, véase R. ALBERDI: *Opción de clase y acceso a la verdad*, Iglesia Viva, n. 60 (1975), 535-557.

Hagámosle justicia: primeramente lo introducen con su vida y con su obra; sólo secundariamente, con su reflexión. Ello nos lleva honradamente a preguntarnos (a los que intentamos contribuir con sinceridad, a veces descarnada, al esclarecimiento del problema desde el plano de la reflexión) si no será su obra la más importante, aunque las dos sean necesarias y complementarias.

2. Racionalidad de optar por los contenidos del socialismo marxista. Aun con el riesgo de simplificar excesivamente, nos vamos a restringir en este apartado a enumerar las principales cuestiones, sin desarrollar ninguna. Son estas tres:

a) ¿Por qué ese no tan absoluto a «una tercera vía», entre el capitalismo real y el marxismo real? ¿No habría al menos que admitirla como término de un proceso de cambio, iniciado tal vez desde el socialismo?

b) ¿Por qué esa prevención a los socialismos no marxistas y a la democracia formal y sus libertades? ¿Por qué identificar libertades formales con libertades puramente formales? ¿Es posible la libertad sin libertades formales?

c) ¿Qué modelo concreto de socialismo se propugna? Esta última cuestión no se plantea en el seno del movimiento de CpS, pero es insoslayable para cada uno de los CpS.

No sería científico ni racional optar por un socialismo en abstracto, eludiendo continuamente la tarea de plasmarlo en un modelo concreto que habría que someter a discusión racional. Parece que, en general, a los CpS no agrada la realidad del socialismo soviético. Pero eso ¿no es optar por una tercera solución? Ello, además, ¿no les obliga a plantear y discutir las siguientes preguntas?:

—¿Cómo socializar la propiedad sin caer en un capitalismo de estado, con una nueva clase explotadora que dispone en propio provecho de los medios de producción y genera así una nueva clase explotada?

—¿Cómo socializar el poder, si por una parte se rechaza la democracia formal con sus libertades y por otra no se quiere caer en el totalitarismo ejercido desde un grupo dominante, o desde un partido único y ni siquiera en la dictadura del proletariado?

—¿Cómo se socializa la cultura, si por una parte se rechaza el pluralismo ideológico y por otra se pretende evitar el dirigismo ideológico?

3. **Racionalidad política de la misma opción.** Colaborar en el montaje de un aparato de poder (o de conquista del poder) en cuyas entrañas y en cuya dinámica se encierran, confusa e indiscriminadamente, todos los variadísimos objetivos que hemos descrito en el párrafo anterior, es algo que representa sin duda una grave decisión, que no debería tomarse sin una gran carga de prudencia política y sin ir acompañada de las medidas y cautelas políticas que garanticen contra posibles desviaciones.

No basta tener la intención de contribuir a la construcción de un socialismo de rostro humano; hay también que preguntarse si no se estará contribuyendo al advenimiento de un sistema inhumano, que, una vez establecido, impida despóticamente toda posible evolución.

C) Compatibilidad del marxismo con el cristianismo

Desde el punto de vista de sus aspectos formales, esta cuestión, central para nuestro propósito, ha sido ya tratada en la primera parte de este trabajo y volveremos a ella en la tercera. Nos parece, sin embargo, necesario recordar aquí lo siguiente: los CpS describen, a veces, su aceptación simultánea del cristianismo y del marxismo con la expresión «unidad dialéctica». Esa terminología, utilizada por un marxista, nos gusta muy poco, pues en la concepción marxista de la dialéctica (desarrollada en sus tres leyes clásicas) uno de los contrarios en conflicto termina siempre por eliminar al otro, produciéndose entonces el salto cualitativo. Es claro que si la dialéctica se entiende así el marxismo piensa que el contrario eliminado sería la fe.

Ciertamente los CpS no utilizan la expresión en ese sentido técnico. El comunicado final del encuentro de Bolonia (septiembre, 1973), clásico a ese respecto, habla de «las exigencias de nuestra fe y las del compromiso revolucionario, unidas en una relación dialéctica de recíproca crítica y fecundación» (8). Se admite, por tanto, al menos teóricamente, que el influjo debe ser recíproco. Coincidiendo así con lo defendido por nosotros en la primera parte. Pero, como también ya hemos advertido, el mecanicismo funciona, de hecho, muy suavemente con la dirección contraria, es decir, en la de la interpelación de la fe respecto al marxismo. Ello es tanto más grave cuanto que, como acabamos de ver, existen en la teoría y en la praxis marxista justificaciones de ese modo de proceder. De confirmarse esa sospecha, el pretendido ámbito de diálogo se habría degradado y convertido en simple instrumento de manipulación.

(8) Véase en FIERRO-MATE, o. c. (nota 3), p. 336-337.

Ello nos obliga a ser totalmente francos y sinceros en este apartado. Nadie puede esperar que iniciemos ya, aquí, la confrontación cristiano-marxista. Pero podemos contribuir a su recto planteamiento estableciendo un catálogo inicial de cuestiones pendientes, en las que la fe parece interpelar seriamente al marxismo. Dejamos abierta la tarea de dilucidar cuáles de estas interpelaciones poseen o no peso real, bien porque el marxismo no afirme lo que parece afirmar, bien porque la interpelación que aparentemente se hacía desde la fe, en realidad se haya hecho desde una comprensión ideologizada de la fe. También cabe la posibilidad de que el marxismo, estimulado por nuestra interpelación, reforme, o deba reformar a partir de sus propios principios, ciertas afirmaciones insostenibles.

Queda, pues, claramente establecido lo único que aquí pretendemos: ayudar a precisar las áreas de confrontación, con especial insistencia sobre aquellas que tienden a dejar en la penumbra los círculos de CpS. De camino, insinuamos a veces en qué puntos nos parece que sería posible un repliegue, por parte marxista o cristiana, sin renegar de su propia esencia. Si explicitamos más los repliegues marxistas, es porque los CpS exigen ya suficientemente en su «lucha ideológica» muchos repliegues cristianos. Sistematizamos lo esencial de este catálogo en estos dos grandes capítulos.

1. **El monismo de la ideología marxista.** Nos sirve esta expresión para sintetizar en ella toda una serie de reservas que suscita la ideología marxista en sus varios niveles de comprensión.

a) **Niveles de comprensión de la ideología marxista.** En nuestra opinión uno puede ser y llamarse legítimamente marxista (Incluso desde el punto de vista ideológico) si acepta el pensamiento de Marx en alguna de estas cuatro formas, que pueden o no simultanearse.

1.º Como un **método y una ciencia**, que tiene por objeto la interpretación de la historia, de tal forma que permita contribuir a su correcta transformación. Esa ciencia tiene sus leyes extrañas de la experiencia, cuyo valor y alcance ha de ser continuamente contrastado, revisado y comprobado.

2.º Como una **sociología del conocimiento**, muy relacionada con la ciencia anterior y con sus mismas características científicas. Su principal mérito ha consistido en poner de relieve el influjo de los intereses económicos y de la perspectiva de clase en la configuración de las ideologías.

3.º Como una **filosofía de la historia**, entendida en términos de «materialismo histórico», es decir, como una iluminación omnicomprendensiva de ella, en la que todo se explica «en último tér-

mino» por la dinámica dialéctica de las formas y de las relaciones de producción. El materialismo histórico es, además, una aplicación del «materialismo dialéctico», que por ahora basta entenderlo como «realismo dialéctico», en el sentido de que en la historia no es la idea la que determina la realidad, sino la realidad material (es decir, los factores económicos) la que determina todo lo demás y, específicamente, las formas de pensar.

4.º Como una **filosofía omnicomprensiva**, en términos de «materialismo dialéctico», pero ahora entendido, no sólo como «realismo dialéctico» (opuesto simplemente a «idealismo dialéctico» en el plano de la teoría del conocimiento), ni sólo como «materialismo histórico» (en el sentido ya definido de explicación dialéctica de la historia a partir de la economía), sino con la pretensión de ampliar su objeto, desbordando el ámbito de la historia humana, para fundar también una «Filosofía de la Naturaleza» y una Ontología o Metafísica de corte materialista, que excluye positivamente a toda realidad espiritual y a toda transcendencia.

b) **Crítica al monismo marxista y sugerencias reductoras.** Lo que presta al marxismo dogmático gran parte de su atractivo y fascinación constituye a su vez su vicio más radical: su simplismo unificador, que lo convierte en un sistema de un único factor último. Esa tendencia monista se muestra ya en el intento, siempre renovado, de mantener vinculados esos cuatro niveles en un bloque monolítico. El marxismo más extremo y rígido considerará una inadmisibile herejía el simple intento de plantear una distinción. Otros tal vez la admitan, pero casi nunca se expresan con la suficiente claridad para que no sea de temer una recaída en el dogmatismo totalizante.

Como tal bloque—al que parecen apegados los marxistas reales que han llegado al poder—ese marxismo es inadmisibile para un cristiano. Este no puede aceptar, ni un «materialismo dialéctico» que excluya toda transcendencia (de Dios y del hombre, en cuanto persona con inteligencia y libertad) ni siquiera un «materialismo histórico» que reduzca (aunque sea «en último término») toda la marcha de la historia y todo el mundo del espíritu (es decir, todo el ejercicio de la inteligencia y de la libertad humana, incluida la fe y la misma obra de Cristo) a simple reflejo ideológico y a función más o menos lejana de la economía. Mientras esa concepción absolutamente unidimensional no se descalifique de raíz, ella generará y hará retoñar siempre de nuevo—a despecho de débiles reacciones que a veces se provocan, cuando la exageración llega, p. ej., a los brutales límites de un stalinismo—las actitudes intolerantes y dictatoriales, que de entrada excluyen todo diálogo no oportunista. En efecto: nada válido se espera de aquellos que por definición están deformados e ideologizados y no forman parte de las vanguardias lúcidas que comprenden la marcha de la historia.

Tal vez por esa razón también la «ciencia» marxista está amenazada del virus del monismo, en tanto no introduzca explícitamente algunas correcciones en su misma metodología. Debería, pues, abandonar la pretensión—nunca demostrada—de explicarlo todo (aunque sea «en último término») por el sólo factor económico, para considerar a ese factor como factor **prevalente** o incluso como simple factor **importante**. Yo no tendría inconveniente en admitir ahora mismo, como hipótesis científica de trabajo (y mayores pretensiones no puede exigir un método científico), el que las acciones y los pensamientos humanos se explican en el 99 por 100 de su entidad por condicionamientos, en último término, económicos. Basta el 1 por 100 restante para hacer ya sitio a la fe y a las otras dimensiones humanas (racionalidad, generosidad, etc.), con lo que la diferencia cualitativa de una situación a otra es absoluta. Además, en cuanto ello se acepte surgirá una nueva discusión científica, encaminada a precisar si los factores extraeconómicos no cualificarán (incluso en último término) a la historia humana en una proporción mayor.

Mientras esa corrección no se introduzca, la pretendida «ciencia» marxista continuará siendo un dogmatismo más o menos camuflado. No basta para superarlo aludir a la «relativa autonomía» de las otras dimensiones, pues nunca se concede que esa autonomía sea originaria y alcance a la raíz.

He expresado con toda sinceridad mi pensamiento y lo he hecho con la intención de ofrecer una salida al bloqueo en que vive estancada la ciencia marxista. Así como los marxistas y los CpS piden una desideologización de la fe, así habría también que pedir una desideologización paralela del marxismo científico. Sus fecundas potencialidades están «secuestradas» por una ideología desmesurada, instrumentalizada una vez al servicio de intereses de grupos establecidos en el poder y utilizada otras por el natural deseo de eficacia inmediatista en la superación radical de las injusticias. Pero ese secuestro opera también contra la eficacia, pues crea un clima de recelo que impide a muchos la aceptación y utilización de los instrumentos conceptuales válidos que hay en la ciencia marxista.

2. **La praxis política.** La desmesura totalizante de la ideología marxista se espeja también en su concepción de la praxis política. Desgraciadamente de esta forma se obstaculiza de nuevo el que sus innegables valores de eficacia puedan ser asumidos sin recelos por muchas personas—cristianas o no—que no logran hacerlos compatibles (en la forma en que son propugnados) con una conciencia moral que respete la dignidad del hombre.

La raíz del problema no está tanto en el hecho y en la justificación en la lucha de clases, sino en las calidades que ésta

adquiere en el marxismo clásico y tiende a adquirir en todo marxismo. Todo lo demás es simple consecuencia. De ahí derivan las deformaciones de la praxis política marxista, en la fase de lucha por el poder y en la fase de ejercicio del poder, en orden a la represión de la clase explotadora y a la construcción del socialismo. De la tercera fase no nos vamos a ocupar: la profecía de que el estado se marchitará y ningún poder será ya necesario (porque, una vez eliminada la propiedad privada y la división de la sociedad en clases, ya no habrá ninguna posibilidad de opresión) nos parece una ilusión utópica fruto de su simplista concepción monista.

a) **La lucha de clases.** Tal vez extrañe a más de uno el enfoque que voy a dar al tratamiento de este punto tan controvertido. Creo que la oposición cristiana a la concepción marxista de la lucha de clases no tanto hay que ponerla en el hecho mismo de la lucha y en su justificación, cuanto en las características cualitativas que esa lucha adquiere, si acepta con radicalidad la concepción marxista que ya hemos criticado. Analicemos los dos aspectos del tema:

1.º Es falso que los marxistas quieran la lucha de clases. Todo lo contrario: tienden a la superación de una organización social, que se basa constitutivamente en un enfrentamiento estructural. Lo que desean es la desaparición radical de esa lucha y el establecimiento de una sociedad sin posibilidad de enfrentamientos estructurales.

En la medida en que ese enfrentamiento estructural existe (y ciertamente existe en el capitalismo) y en la medida en que sea posible construir un tipo de sociedad sin o con menores enfrentamientos estructurales (y ello también parece posible, so pena de que queramos, sin más, canonizar al capitalismo), en esa medida—sea la que sea—un cristiano no puede menos de aplaudir ese intento. No entramos en el tema del análisis concreto de las causas profundas de los enfrentamientos estructurales, pero creo que podemos conceder al marxismo, que en ello juega un gran papel, la forma de estar estructurado el régimen de propiedad.

Sigamos adelante: aun con los correctivos que haya que introducir en una concepción marxista rígida (de un solo factor) en orden a determinar qué tipo de sociedad habría que promover, lo que sí es claro es que esos proyectos de cambio estructural chocarán con los intereses de clases en los sectores que ahora están injustamente privilegiados. Al llegar a este punto, de nuevo hemos de reconocer la gran carga de verdad que late en estas dos constataciones del marxismo y que nosotros vamos a formular con una cierta moderación. **Primero:** las personas y grupos que ocupan en la sociedad una posición de injusto privilegio estructural, **normalmente** se opondrán a cualquier modi-

ficación de esa situación. **Segundo:** dichos grupos elaborarán todo un montaje ideológico, en el que, tras aparentes razones, se enmascara y justifica, ante los ojos de los demás y ante los suyos propios, la injusticia de las estructuras vigentes. Paralelamente los sectores oprimidos, aunque tampoco estén libres del peligro de deformar los problemas, querrán el cambio y tendrán los ojos más lúcidos para advertir su necesidad.

Puestas así las cosas, la lucha (ideológica y real) parece en alguna medida necesaria, sin que todavía ello prejuzgue nada de los medios. Y lucha ciertamente revolucionaria, no necesariamente en el sentido de ser violenta (que eso es un medio), sino en el sentido de tender a cambios estructurales profundos. Se podrá exigir como condición previa un sincero análisis y un intento de diálogo sobre la justicia de lo que se pide, pero sería utópico pensar que las reformas profundas se pueden hacer sin serios enfrentamientos. Al llegar a este punto es donde la lucha puede llegar a imponerse. Afirmar lo contrario sería aceptar indefinidamente la otra lucha, estabilizada en la opresión estructural. El argumento de fondo del marxismo tal vez se pueda reformular así: la lucha de clases se justifica como **agudización coyuntural** y pasajera (por parte del débil) de una **estructura continuada de lucha** y de opresión (montada por el fuerte) en orden a la eliminación de esa estructura y consiguientemente a la desaparición de la misma lucha. Difícilmente nos atreveríamos a negar toda justificación a una lucha así planteada.

2.º Se nos podrá replicar que la lucha descrita en los párrafos anteriores no es ya la lucha marxista. Eso no es del todo verdad. En ellos no se han modificado sustancialmente los argumentos del análisis marxista en favor de la necesidad de esa lucha y de su justificación, aunque ciertamente se han introducido algunas correcciones en su enfoque, que adelantan el tema de este párrafo: el de las cualidades que la lucha de clases adquiere necesariamente en el marxismo rígido de un solo factor. Es aquí donde centramos nuestra interpelación crítica.

La simplificación inherente a la concepción monista del marxismo muestra al máximo su capacidad deletérea y deshumanizante, cuando se aplica con todo rigor lógico al hombre. Porque el hombre deja entonces de ser persona, para convertirse en una función y un subproducto de las relaciones de producción. Su personalidad se volatiliza para quedar («en último término») definida por la forma de estar situado en el proceso productivo. Si queda situado en el bando opuesto, nada valioso puede reconocérsele: sus pensamientos serán construcciones ideológicas; las decisiones de su voluntad sólo pueden estar al servicio de intereses opresores; su entera proyección vital irá a contracorriente del sentido de la historia. De él no puede brotar nada originariamente válido: ni una contribución a la verdad, ni un gesto de verdadera generosidad que vaya contra sus intereses,

ni siquiera una conversión. En cambio, los que están en el bando de los oprimidos (y no lo están del todo según la curiosa interpretación de Lenin, sino aquellos que tengan su mente homologada con la del partido y, en la práctica, con la de sus dirigentes), éstos son por definición los lúcidos, los justos y los eficaces, pero sólo porque sus «intereses» coinciden con las exigencias objetivas de la marcha de la historia. Como se ve, tampoco la personalidad de éstos queda en absoluto salvaguardada. Unos y otros son el fondo (en último término), simple función de la situación: el hombre ya no puede ser concebido como un ser que, en último término (aunque dentro de ciertos límites y condicionamientos), está dotado de una capacidad intelectual capaz de iluminarlo, que a su vez le permite elegir consciente y responsablemente entre el bien y el mal y lo convierte, por tanto, en fuente originaria de generosidad y amor, de injusticia y egoísmo.

Miradas así las cosas el **adversario** se convierte necesariamente en **enemigo total**, o mejor aún en **objeto o mecanismo amenazador** absolutamente despersonalizado que hay que eliminar o reprogramar (lavado de cerebro). Si una concepción de ese tipo no se supera (y su superación supone el rechazo explícito de algunas tesis del marxismo), de nada sirve el que algunos CpS me den una respuesta ideológica y digan que se puede **combatir** al adversario con **amor**. No basta yuxtaponer el sustantivo **amor** al verbo **combatir**; este último tiene en el marxismo un sentido muy concreto y radical; en cambio, la palabra amor, en ese contexto, puede no llegar a significar nada. Hay que dejar claro en qué medida la presencia del **amor** modifica el contenido significativo de la palabra **combatir**, y ello no sólo en el terreno inoperante de los sentimientos, sino modificando la forma de combate. En el fondo lo que está en juego es la concepción del sujeto combatido: no es igual combatir a personas que a objetos y máquinas o, lo que sería lo mismo, a hombres concebidos como tales.

El cristianismo no elimina la posibilidad y la legitimidad de enfrentamientos enérgicos entre los hombres; lo que nunca podrá admitir es que en la lucha se volatilice el carácter personal del adversario y el de uno mismo. Ello en concreto quiere decir que a nadie se le puede negar radicalmente la capacidad de acercarse a la verdad, de tener un gesto de generosidad, de obrar el bien y el mal con responsabilidad, de «convertirse» como persona. Es más humano enfrentarse a un malvado como malvado—lo cual supone que entra también en juego el análisis de la culpabilidad subjetiva—que el frío enfrentamiento marxista ante el adversario de clase, al que hay que eliminar o curar (ob-

jetivamente: como a un perro rabioso), pero nunca escuchar o intentar persuadir (9).

Correlativamente, para que el enfrentamiento sea humano, se requiere reconocer en sí mismo y en los compañeros de clase la posibilidad de error, de pasión, de maldad; y ello no sólo a partir de la pecabilidad esencial del ser humano, sino también por el reconocimiento humilde de que todos estamos objetivamente inmersos en estructuras deformantes.

Parece claro que una lucha emprendida desde estos presupuestos sería una ducha cualitativamente diferente.

b) La conquista del poder y el uso del poder conquistado. La concepción marxista de la lucha de clases, sin las correcciones cualitativas que acabamos de apuntar, es la que explica fundamentalmente las objeciones que desde la óptica de una ética cristiana se pueden hacer a la praxis política del marxismo, tanto en la fase de conquista del poder (en lucha con la clase dominante), como en la fase de utilización del poder para la construcción del socialismo (en lucha también con esa clase, que ahora ha pasado a ser y definirse como oprimida).

1.º En la fase de conquista del poder, el marxismo rígido, por su concepción del hombre y del adversario como mero obstáculo objetivo, está siempre en peligro de establecer como supremo valor la eficacia a toda costa. Ello implica, al menos en la práctica, la consagración del principio de que el fin justifica los medios, con tal de que ello impulse hacia adelante la causa del proletariado. En pura lógica no habría entonces nada que oponer a la utilización de diversas tácticas, según convenga y con la única condición de que no se hagan disfuncionales. Se puede pasar así de la actitud suave a la violencia; del diálogo oportunista y manipulador al bloqueo de dicho diálogo, cuando con él se pierden posiciones; de la democracia como medio instrumentalizado a la imposición autoritaria. Mientras la misma dignidad del hombre no sea considerada como fundamento ético, la ética política no afectará nunca al «cómo», sino únicamente al «qué» y al resultado de la acción.

(9) Ponemos la fuerza de nuestra reflexión no en la superación del odio, sino en la superación de la objetivación y cosificación deshumanizante. En ese sentido empleamos la comparación del perro rabioso. El odio supone, al menos, el reconocimiento del otro en cuanto persona. El marxismo consecuente no odia, ya que no ve en los adversarios personas malvadas, sino objetos o animales dañinos. Pasolini, en la película *Porcile*, objetiva a la burguesía como «cerdos» y, al parecer, lo hace no como el que califica moralmente a unas personas que se han hecho malvadas, sino definiéndolas por lo que son: como productos despersonalizados de los intereses de clases. Esos cerdos terminan devorando a su propio hijo, que les salió «ni obediente, ni desobediente».

2.º La misma concepción del hombre y de la lucha de clases que hemos criticado es la que se aplica—si no es sometida a las apuntadas correcciones—en la **fase de utilización del poder**, con el agravante de que entonces se tiene al adversario totalmente en las manos. Pero una concepción cristiana del hombre no permite que el adversario vencido sea considerado como un ser absolutamente sin derechos. Los más intocables y sagrados—los específicamente humanos—son precisamente los que quedan garantizados por las denostadas libertades formales, libertad de pensar y creer, de opinar, de manifestar la opinión y disenter, de reunión y asociación libre, de participación política (10). Todo ello debe ser integrado en un proyecto marxista de sociedad que aspire a llamarse humana y sea por ello aceptable para un cristiano.

3. **Otras cuestiones.** Sin imposibles pretensiones de exhaustividad, pero con el deseo de recoger unitariamente una serie de aspectos de la confrontación cristiano-marxista, que no siempre se ponen suficientemente de relieve, enumeramos todavía los siguientes temas:

- a) Relación entre los dos principios motores del cristianismo y del marxismo: el amor y el interés de clase.
- b) Opción de clase y opción cristiana por los pobres y los oprimidos.
- c) Signos de los tiempos y desideologización de la fe.
- d) Luchas de clases y lucha cristiana por la justicia.
- e) Conversión personal y cambio de estructuras.

III.—POSIBLES RESULTADOS DEL DIALOGO CRISTIANO-MARXISTA

Una vez localizados los problemas más conflictivos del encuentro cristiano-marxista, volvamos a empalmar con nuestras consideraciones de la primera parte, para preguntarnos a qué resultados podría, en principio, conducir un diálogo planteado sobre aquellas bases. Las salidas pensables son las dos siguientes:

- A) **Acercamiento recíproco y profundización de cada dialogante en su línea específica.**

(10) El tema de la relación entre libertades formales y derechos sociales lo hemos tratado en MATIAS GARCIA: **Concepción tensional de los derechos del hombre**: Mundo Social, n. 154 (1968), 28-32.

Tal como nosotros planteábamos el diálogo, éste, si tiene posibilidades de éxito, no debe conducir a la eliminación de una de las partes. Vimos allí que, si se logra un acercamiento en la forma por nosotros defendida, el cristianismo saldrá del proceso siendo más cristiano y el marxismo siendo más marxista; en ambos casos se habrá avanzado, tanto en la línea de la coherencia de la fe, como en la de la racionalidad científica.

Advirtamos, sin embargo, que ser más cristiano es ser más fiel a la persona, al mensaje y a la intención de Jesús; en cambio, ser marxista no tiene por qué consistir en una fidelidad literal a la persona o al pensamiento de Marx y de Engels, sino más bien a su intuición de fondo, en orden a hallar un método de análisis riguroso y científico de la historia y sus contradicciones, que nos sirva para interpretarla y sobre todo para impulsarla correctamente. Este método y los análisis que de ahí resulten valdrán no por proceder de Marx, sino por la fuerza de su racionalidad interna y su verificabilidad práctica. Pero el análisis científico de la realidad puede obligar a efectuar reajustes en algunas de las conclusiones a que Marx llegó; puede obligar incluso a introducir matizaciones en el mismo método de análisis; finalmente, puede descubrir que parcialmente ese método científico se extrapoló tal vez (como tal ciencia) y se erigió indebidamente en filosofía e incluso en religión. En todos esos casos, los reajustes que habrá que introducir en el marxismo lo harán tal vez menos (o más) leninista, menos (o más) stalinista, trotskista, maoísta, titoísta o, en otro orden, menos (o más) neo-marxista (11).

Más aún, puede llegar incluso a ser menos «marxiano», pero, en la medida en que ello responda a una dinámica de racionalidad y de coherencia con la realidad, será más profundamente marxista. Otra cosa sería degradar el marxismo al nivel de un autoritarismo mítico.

B) Desaparición de una de las partes.

No se nos oculta que un diálogo así entendido en principio podría conducir también a la disolución de una de las dos partes en conflicto.

Los reajustes en el marxismo—más o menos estimulados por el cristianismo y por otras corrientes de pensamiento, pero en último término realizados en su seno e impulsados por su propia dinámica de racionalidad científica—podrían conducir un día a la comprobación de que ni siquiera las intuiciones centrales

(11) En cualquiera de sus posibles líneas e interpretaciones: Horkheimer, Adorno, Habermas, Marcuse, Althusser, Sartre; o incluso Mannheim, restringiéndonos a la crítica de las ideologías.

de Marx fueron válidas, o al menos que ya no lo son para el análisis de una sociedad profundamente modificada. Se trataría, como en otros muchos casos de la historia, de una teoría científica que se terminó por comprobar que era incorrecta o que quedó superada.

A su vez, y desde su actual punto de vista, un marxista «ortodoxo» podrá sostener que tal vez llegue un día en que la religión se desmorone y desaparezca, confirmando así una tesis del marxismo clásico, según la cual toda religión es un sub-producto ideológico de unas determinadas relaciones de producción y una alienación derivada de la básica alienación económica provocada por la sociedad clasista. En estricta ortodoxia marxista, la fe no desaparecerá por la persecución del marxismo, sino que ella misma se marchitará, una vez que se elimine la raíz de su ser ilusorio.

C) Conclusión: aceptación del reto y juego limpio.

Con tal de jugar limpio, admitamos todos el reto del enfrentamiento. Es legítimo que cada uno apueste de entrada por el resultado. El marxismo ortodoxo lo hará tal vez por la desaparición de la religión; el cristiano que opine que no hay nada aprovechable en el marxismo y que éste no tiene ninguna interrelación válida para el creyente puede legítimamente pensar el que un día aparecerá con claridad la absoluta irrelevancia del marxismo. Otros pensamos que de la confrontación puede salir un cristianismo purificado y desideologizado, pero también un marxismo adogmático y bastante transformado, que renunciará a algunas de sus tesis clásicas, entre ellas la proclamación positiva del ateísmo (12).

(12) Creo que J. I. González Faus, en un contexto muy diferente, nos dice algo muy parecido: «Si, ahora desde este esquema, volvemos los ojos a lo que llamamos «derecha» e «izquierda» cristológicas, nos encontraremos con la siguiente paradoja, que parece inesperada, pero que viene a coincidir con la tragedia histórica de ambas posturas: la derecha termina afirmando falsos dioses, porque Dios sólo es afirmable en el hombre. Mientras que el peligro de la izquierda es acabar destrozando al hombre, porque el hombre sólo es afirmable desde Dios» (*Humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Ed. EAPSA, Madrid, 1974, 507-508). La observación vale para el diálogo cristiano-marxista, para ese mismo diálogo en el seno de los CpS y para el diálogo intraeclesial. En todos los casos, el intento de afirmar en exclusividad a Dios o al hombre se resuelve paradójicamente en la negación de Dios o del hombre. El estímulo de humanismo eficaz del marxismo puede ayudar a desideologizar en sentido cristiano al cristianismo, y la afirmación de Dios del cristianismo puede y debe salvar al marxismo de sus elementos deshumanizantes. El mismo González Faus, en las páginas que siguen (508-512), nos hace ver cómo la interpretación de la fe está siempre amenazada de parcialismos y desviaciones, y que las mismas definiciones dogmáticas que prestaron un servicio de interpretación correcta de ella en un determinado contexto cultural pueden dar pie a nuevas desviaciones desde contextos diferentes.

Sospecho que muchos CpS y algunos marxistas piensan ya de forma muy parecida, aunque—en relación a los cambios y reajustes necesarios en el marxismo—se expresen en términos mucho menos drásticos, por temor tal vez de romper la frágil concordia. Los CpS explicitan con toda claridad la necesidad de desideologizar a la Iglesia y purificar su propia autocomprensión, pero—al menos de puertas afuera—son enormemente cautos en la crítica (autocrítica) del marxismo que han adoptado. Tal vez ello se deba a una táctica inicial, incluso inconsciente, en orden a probar (y a probarse a sí mismos) con los hechos la sinceridad de su opción y en orden a romper los recelos que existen por parte marxista. Pero si se ha de llegar a un acercamiento, que se inicie con bases más sólidas y racionales y con mayores perspectivas de avance, si se quieren crear las bases para una unión de todos aquellos que desearían poder estar juntos tomando partido por los oprimidos en la construcción de una sociedad más justa, entonces habría también que procurar el que por parte marxista se haga un esfuerzo por eliminar (y no sólo camuflar) las raíces de los muy justificados recelos que la praxis y la teoría marxista suscitan todavía a los cristianos, por muy desideologizados que éstos estén.

Expresemos todo ello de otro modo. Tal vez la intuición fundamental de los CpS puede describirse así: en el mundo real sólo existen dos grandes alternativas a la hora de optar, no por una teoría, sino por una forma práctica de influir sobre el conjunto de la estructura social: la alternativa que encarna la corriente liberal-capitalista y la que encarna la corriente socialista de inspiración marxista. A los cristianos no les gusta de entrada ninguna de las dos, pero hay que optar. De hecho han optado en el pasado por colaborar con la alternativa liberal-capitalista, si bien con el propósito de modificarla y hacerla compatible con los valores cristianos. Tras muchos decenios de continuas frustraciones, en que el capitalismo en su conjunto muestra, cada vez con más claridad, su entraña anticristiana (por antihumana), hoy hay muchos que empiezan a preguntarse si no valdría la pena intentar el proceso de transformación tomando ahora como punto de partida la otra alternativa real.

Ese planteamiento no carece tampoco de dificultades; principalmente la que deriva del explícito y militante ateísmo del marxismo que encarna esa alternativa real, y también la del temor a cerrarse el camino de vuelta, si se colabora a la instauración de un poder que por su propia teoría (y desde luego por la práctica, nunca desmentida, que rige en esa alternativa) se organiza totalitariamente y puede hacer ilusoria toda esperanza de transformación. Pero, además, en toda hipótesis, ese planteamiento (que tiene ciertos visos de racionalidad) nunca consiste en aceptar la alternativa socialista tal cual, para dejarla así, sino, a lo más, de aceptarla tal cual, pero únicamente como

punto de arranque real, en el que se asumen con toda sinceridad intuiciones básicas muy importantes, pero al que también se contempla como algo que necesita muy serios reajustes. Respecto a ello hay que tener claridad desde el principio, no con actitud cerradamente dogmática, pero sí con clara conciencia de dónde están los interrogantes que esa alternativa real suscita. Y ello, no sólo a un cristiano, sino incluso a una persona que, llevada de su propia racionalidad, no ve de entrada que todo en el marxismo sea tan lúcido ni tan humanizante.

Con mis reflexiones sólo he intentado aportar mi contribución al planteamiento de este importante diálogo, y ello no con una actitud condenatoria, sino con el deseo de contribuir a que la aventura, si hay que emprenderla, se aborde con lucidez.

Posiblemente en ulteriores colaboraciones desarrollaré algunos de los temas que ahora me limito a apuntar e intentaré precisar más lo que hoy por hoy me parece por ambas partes irrenunciable y a lo que me parece se puede renunciar para avanzar en el camino de la concordia.

Apéndice documental sobre Cristianos por el Socialismo

Por Matías GARCIA

CpS es una realidad viva y evolutiva, que difícilmente se deja apresar en meros testimonios documentales. Sin embargo, para que la reflexión crítica sobre el movimiento tenga base objetiva, es ineludible hacer referencia a ciertos escritos, en que los mismos protagonistas de CpS han intentado precisar sus principales características. Los documentos que más interesan son, sin duda, los comunicados finales de los principales encuentros celebrados a nivel internacional, nacional o regional y en particular aquellos que, de un modo u otro, más han podido influir en la configuración de esta corriente en España. En algún caso interesa también el material de trabajo preparado para estas reuniones y las reflexiones de diversas comisiones y equipos de pensadores que han intentado precisar su pensamiento. No tiene en cambio tanto interés para nosotros el aludir aquí a otros muchos comunicados de los grupos de CpS con un contenido más directamente político, casi siempre orientado al análisis de situaciones coyunturales.

La mayor parte de esta documentación nos ha sido ya proporcionada por A. Fierro y R. Mate en su libro **Cristianos por el Socialismo** (Ed. Verbo Divino. Estella, 1975). Nos limitamos, por tanto, a sistematizar esa documentación, en un esquema claro, en el que también incluimos otros cinco importantes documentos no recogidos por Fierro-Mate, pero publicados por nosotros en este mismo apéndice.

En el esquema que sigue a continuación, tras cada documento indicamos las páginas cuando se trata de escritos publicados en el aludido libro de Fierro-Mate. Respecto a los documentos publicados aquí por primera vez, van seguidos de la indicación: **Véase apéndice** y el número de orden en que los ofrecemos.

1.ª ETAPA: DESDE EL ENCUENTRO DE SANTIAGO AL DE QUEBEC
(abril 1972-abril 1975).

a) Primer encuentro Latino-americano (Santiago de Chile, 23/30-IV-72):

- Documento final (Carta Magna de CpS): págs. 283-302.
- Versión popular del documento final: págs. 303-324.

b) Otros documentos latinoamericanos (Chile):

- Lo cristiano dominante y lo revolucionario (Material de trabajo de la comisión ideológico-teológica, Octubre 1972): págs. 239-252.
- Lucha ideológica y nueva vivencia de la fe [De las actas de la jornada nacional, 24/26-XI-1972]: páginas 253-268.
- El cristiano y la lucha de clases (Toma de posición de la izquierda cristiana chilena, Octubre y noviembre 1972): págs. 269-283.

c) CpS en España y en la emigración española (1973-1974):

1. Texto fundamental: Comunicado final del I Encuentro a nivel de toda España (Avila, enero 1973). Véase Apéndice núm. 1.

2. Otros documentos de 1973:

- Escrito al episcopado (Septiembre 1973): páginas 151-157.
- Iniciación a la reflexión sobre «Fe cristiana y lucha de clases» (Material catequético; finales de 1973): págs. 158-176.

3. Documentos de 1974:

- Cristianos por el Socialismo: un camino definitivamente abierto (Reunión de CpS de Cataluña y Baleares en Perpignan, febrero 1974): págs. 222-236.
- ¿Qué es CpS? (Material para la preparación de la Asamblea de la zona centro en marzo de 1974): págs. 177-193.
- Identidad y tareas de CpS (Extracto del documento final—documento de marzo—de la Asamblea

de la zona centro en marzo de 1974): págs. 194-201.

4. **CpS en la emigración española** (Declaración final del encuentro de emigrantes españoles en la primavera de 1974): págs. 201-221.

d) **Cps en Italia:**

1. **I Encuentro a nivel de toda Italia** (Declaración fundacional resultado de la reunión de Bolonia, 21/23-IX-1973): págs. 325-341.

2. **II Encuentro a nivel de toda Italia** (Nápoles, 1/4-XI-1974):

— Movimiento Obrero, cuestión católica, cuestión meridional (Material de trabajo para la reunión de Nápoles): págs. 342-359.

— Una crónica sobre el desarrollo del encuentro de Nápoles puede verse en **Testimonianze** 17 (1974), págs. 632-636. La misma revista está ofreciendo desde entonces una serie de tomas de posición sobre los problemas planteados en Nápoles. Cfr. principalmente 17 (1975), págs. 703-713, y 18 (1975), págs. 1-8, 24-29, 115-130 y 314-325. Parte de este material está recogido en el núm. 60 de **Iglesia Viva**, todo él dedicado al tema de CpS.

- e) **CpS en Portugal: Encuentro en Lisboa** (4-V-1975). Véase Apéndice núm. 2.

2.ª ETAPA: DESDE QUEBEC (abril 1975).

- a) **I Encuentro internacional de CpS** (Comunicado final, 13-IV-1975). Véase Apéndice núm. 3.

b) **Documentos más recientes de CpS en España:**

— **II Encuentro a nivel de toda España** (Comunicado final, Burgos, 29-IX-1975). Véase Apéndice núm. 4.

— **Asamblea de CpS de Catalunya i Las Islas** (Comunicado que recoge, con fecha 30-I-1976, los acuerdos más importantes de la reunión celebrada el 18-I-1976). Véase Apéndice núm. 5.

Permitásenos todavía incluir en esta nota una breve presentación de los cinco documentos que recogemos por primera vez en nuestro apéndice. A ellos, de otra forma, no tendría fácil acceso el lector de habla castellana y, sin embargo, los juzgamos indispensables para un acercamiento crítico a CpS.

De todos ellos el que sin duda tiene más interés es el comunicado final del encuentro de Québec (abril 1975), que nosotros ofrecemos como tercer documento del apéndice; se trata, en efecto, del primer encuentro de carácter netamente internacional y mundial, pero además implica un cierto giro en la auto-comprensión—mucho más matizada—del movimiento.

Desde este punto de vista los dos primeros documentos del apéndice, anteriores cronológicamente a la reunión de Quebec, representan una etapa que, en varias de sus afirmaciones y enfoques, hay ya que considerar superada. Nos referimos, en primer lugar, al llamado «documento de Avila», de enero de 1973, que fue en España el escrito más significativo del movimiento durante su primera etapa. Incluimos también en segundo puesto el comunicado final de la reunión de Lisboa (enero 1975), que nos ofrece una imagen del pensamiento de los CpS de Portugal en unas circunstancias de aguda tensión política.

Los dos últimos escritos del apéndice son más recientes y los dos se restringen al ámbito del movimiento en España. De esta forma contamos con puntos de referencia que nos permiten hacernos una idea de lo que hoy piensan los CpS españoles. El documento cuarto del apéndice es el comunicado final del II Encuentro de los CpS de España, celebrado en septiembre de 1975, es decir, algo después de Québec, en fechas políticamente muy tensas. Finalmente, proporcionamos un comunicado mucho más reciente: el de la zona de «Catalunya i Las Islas», de enero de 1976. Tal vez hubiera sido también interesante aportar algunos otros escritos contemporáneos, que reflejan el fruto de una serie de reflexiones de incidencia más teológica que actualmente están haciendo algunos grupos de CpS, pero no estamos seguros de que, en su actual fase de elaboración de ese pensamiento, ofrezcan una imagen suficientemente representativa de una opinión madurada y compartida por el conjunto del movimiento.

Documento n. 1: ENCUENTRO DE CpS (Avila, enero 1973)

Nos hemos reunido más de 200 cristianos, provenientes de las diversas provincias de España—obreros industriales, campesinos, estudiantes, sacerdotes, religiosas e intelectuales—, para reflexionar sobre el sentido de nuestra fe desde una opción de clase, marxista.

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO

INTRODUCCION

1. La realidad actual de las estructuras económicas y sociales de España está caracterizada por la explotación capitalista, que se ampara y sostiene por un sistema político dictatorial. Este no duda en utilizar todo tipo de represión política, ideológica y cultural, única manera de mantenerse en el poder.
2. Los que hemos venido a este ENCUENTRO, unidos por una fe común y por ser parte del pueblo oprimido, queremos constatar esta realidad y reflexionar sobre ella.
3. Cada día somos más los cristianos que adoptamos una clara opción socialista y que lo hacemos no precisamente adoptando posiciones de mera colaboración o como compañeros de viaje, sino como simples y verdaderos militantes en las organizaciones de clase marxista.
4. Junto a nosotros también hay numerosos núcleos de cristianos a quienes la realidad del esfuerzo liberador y de la lucha de clases ha movido a interrogarse seriamente sobre el sentido de su fe, y aun sin militar activamente en frentes marxistas, han hecho una clara opción por el socialismo. Su práctica de fe se sitúa plenamente dentro del combate liberador por una sociedad libre de toda opresión.
5. Los que, de una u otra forma, hemos seguido este proceso y lo vivimos en una doble y única fidelidad a nuestra fe en Cristo y al proceso revolucionario, deseamos ser más conscientes de nuestra militancia y de nuestra vivencia cristiana y queremos manifestar que esta vivencia de fe, en la militancia, adquiere para nosotros toda la carga profética de que habla la Palabra de Dios. Por esta razón nos encontramos aquí reunidos.
6. Sin tratar de arrogarnos, ni mucho menos, la exclusividad de la representación de otros cristianos que están como nosotros en frentes socialistas y que viven su fe en la esperanza personal de que surgirá una Iglesia coherente con su fe y su práctica revolucionaria, si deseamos dejar constancia de esta vivencia y de la conciencia que tenemos de asumir, con todas sus dificultades, la fe en su plenitud terrestre. Sabemos que este camino emprendido no es fácil y que debemos marchar por él, conscientes de su dificultad, pero ajenos también a estériles actitudes y manifestaciones triunfalistas.
7. No pretendemos, pues, presentarnos ni como ejemplo de única y auténtica vivencia de fe, ni dirigirnos como «enviados» de la misma en el seno del marxismo militante. Mantenemos la distinción y la autonomía de los dos planos, el de la fe y el de la política, y respetamos las leyes propias de este último. Pero en nuestra única conciencia personal vivimos la ins-

piración evangélica que acompaña a nuestra militancia y nos permite vivir ésta en la esperanza de la construcción de la Nueva Tierra.

8. Así, pues, sean cuales sean nuestros diversos itinerarios personales o colectivos, sea cual fuere el nivel de nuestra militancia política, hay algo común en nosotros: somos cristianos que hemos hecho una opción socialista y revolucionaria.

9. Las consideraciones del proceso que siguen se sitúan, pues, en esta triple perspectiva:

9.1. Constatación del proceso revolucionario de nuestra sociedad que, en una situación de agudización de lucha de clases, se manifiesta en la incorporación a este proceso de amplias capas populares.

9.2. Reflexión sobre la incidencia que este proceso ha tenido en nuestra práctica de fe, llevándonos tanto a una opción y militancia socialista como a una reinterpretación de la misma fe; reinterpretación que ha puesto de manifiesto por un lado una mayor plenitud y coherencia de nuestra fe en Jesucristo liberador, y por otro las dificultades que en dicho proceso se han planteado y se plantean para muchos de nosotros.

9.3. Constatamos, finalmente, el papel que ha desempeñado y desempeña la Iglesia institucional española: por un lado, su postura de Iglesia de «Cruzada» al servicio del sistema franquista, y por otro su defensa de un pluralismo equivoco que excluye nuestra opción política en frentes marxistas. Por esto, en cuanto cristianos, tenemos una tarea específica: la lucha ideológica, cuyo objetivo es la construcción de una Iglesia libre de todo enfeudamiento.

10. Al hacer, pues, pública nuestra opción de clase y nuestras reflexiones, pensamos que pueden ayudar a otros cristianos a romper el bloqueo ideológico que sufren como consecuencia del papel que ha jugado la Iglesia: papel esencialmente anticomunista y subordinado, en tantas ocasiones, a los intereses del capital.

I.—PUNTO DE PARTIDA DE NUESTRA OPCION SOCIALISTA

11. En nuestra constatación de la realidad socio-política de España no queremos sustituir ni interferirnos en el análisis que el Movimiento Obrero hace de la misma, desde sus propias organizaciones políticas. Sólo tratamos de describir el punto de partida común de nuestra reflexión.

12. La actual situación española no puede entenderse sin referirnos a la guerra civil, acontecimiento decisivo que marca el proceso seguido por la lucha de clases en España durante el siglo XX.

13. La formación social española es una sociedad de clases cuya contradicción principal viene determinada por el modo de producción capitalista, que enfrenta de una manera antagónica e irreconciliable a las clases dominantes con el bloque obrero y popular. Sin esta clara visión de una situación objetiva engendrada por la estructura del capitalismo presente no es posible comprender el sentido actual del movimiento revolucionario en España.

El antagonismo se manifiesta de diversas maneras. En primer lugar la burguesía explota a las clases trabajadoras tanto en las relaciones de producción (salarios bajos, jornadas de trabajo agotadoras, paro y emigración forzosa, despotismo de fábrica, etc...) como en las condiciones de vida, así rurales como urbanas (empobrecimiento del campo, hacinamiento en los barrios-dormitorio, falta de escuelas, explotación lucrativa de la política sanitaria con la consiguiente falta de asistencia médica, escasez de viviendas, especulación y corrupción de la política urbanista, servicios públicos totalmente deficientes, etc...). Por otro lado, la represión más sistemática y brutal cae sobre la clase obrera y campesina, privada de todos sus derechos, sin posibilidad de reunirse o asociarse, controlada en todos sus movimientos, encarcelada e incluso asesinada, cuando es necesario, para detener su empuje revolucionario.

15. A todo ello debemos añadir el severo control ideológico que la burguesía en el poder ejerce sobre el pueblo a través de los medios de comunicación (cine, radio, TV, etc...) y por medio de la propaganda masiva desarrollada con las técnicas psicológicas más refinadas. Esta situación dificulta la toma de conciencia de clase del movimiento obrero y campesino y pretende integrar los sectores populares y clases intermedias en la dinámica de un plano de desarrollo de carácter «neocapitalista» y consumista.

16. La contradicción se manifiesta en el duro enfrentamiento entre la oligarquía en el poder con el Estado que la representa y todo el movimiento obrero y campesino, el conjunto del proletariado y las restantes capas sociales (estudiantes, maestros, profesionales, etc...). La capacidad de lucha de todos estos sectores a través de conflictos económicos, ideológicos o políticos, lleva a un enfrentamiento progresivo con el régimen franquista y la burguesía en el poder.

17. La oligarquía que detenta el poder ha sufrido diversas transformaciones a lo largo del periodo que va desde 1939 a 1973, mientras que el Estado no ha evolucionado en la misma proporción y sentido. Hoy la burguesía monopolista, y más concretamente su fracción financiera e Industrial, constituye el sector dominante dentro del bloque en el poder. En cambio el Estado sigue siendo—en gran parte—el mismo que dirigió la primera fase de acumulación industrial y agraria inmediatamente después de la guerra civil.

18. Por otro lado, la característica principal de la actual burguesía, en el proceso de acumulación monopolista, es su estrecha vinculación con el imperialismo americano y sus aliados. Esta vinculación sitúa al capitalismo monopolista español en una situación de subordinación y dependencia respecto a las diversas potencias imperialistas. Junto a las contradicciones generadas por la vinculación al imperialismo—consecuencia, en parte, de las propias crisis que acosan a éste—se entrelazan las debidas al propio desarrollo de la acumulación monopolista en España, en base a la subsistencia del actual Estado.

19. Este conjunto de contradicciones actuales hace que el Estado responda cada vez menos a las necesidades políticas, económicas e ideológicas de la clase dominante. Pero por su propia debilidad, por su aislamiento respecto a las clases intermedias y populares, por la falta de apoyo de éstas, la clase en el poder encuentra grandes dificultades para prescindir del actual Estado o para reformarlo desde dentro. En este contexto los problemas nacionales de Cataluña, Euzkadi y Galicia juegan una función característica ante la incapacidad del actual Estado para resolver mínimamente las justas exigencias de dichas nacionalidades.

APENDICE DOCUMENTAL

20. Por su parte, el movimiento obrero y popular—como consecuencia de la derrota sufrida durante la guerra civil, y habiendo experimentado en su seno los efectos de la más dura represión franquista—, se encuentra todavía en una fase de acumulación de fuerzas. Esta acumulación no sólo viene condicionada por la dura lucha sostenida contra el capital y su Estado, sino también por las mismas transformaciones producidas en el desarrollo y composición de la clase obrera como consecuencia de la evolución seguida por el capitalismo español.

21. La reconstrucción del movimiento obrero y popular se ha hecho, durante largo tiempo, sobre la base de la lucha reivindicativa como eje principal. Ahora bien, las luchas reivindicativas (sean económicas e ideológicas, se den en la fábrica, en el campo, en los barrios, en los Institutos o en la Universidad), en el contexto del actual estado franquista que niega las más elementales libertades políticas, tienden a adquirir un carácter netamente político.

22. Esta agudización de la lucha y el desarrollo de los movimientos y organizaciones de masas que se han venido produciendo especialmente en la década de los sesenta y que se han intensificado a partir de la crisis política en torno al proceso de Burgos, ha incidido de forma notable en el proceso organizativo y en la composición de las fuerzas populares. No sólo la clase obrera, sino también amplios sectores de las clases medias—especialmente el movimiento estudiantil y algunos sectores de profesionales— se han ido incorporando paulatinamente a la lucha. Capas sociales que se habían calificado por su pasividad aparecen hoy dinámicas y capaces de establecer alianzas con la clase obrera.

23. El incesante auge de la iniciativa proletaria y popular es el principal determinante con el que choca el capital en sus intentos de adaptar el actual Estado a sus necesidades actuales y futuras.

24. Con todo, somos conscientes de que este auge de la lucha obrera, campesina y popular contra el Estado franquista y su oligarquía monopolista no significa que se haya superado ya la fase de acumulación de fuerzas que el proletariado tiene como objetivo estratégico: la construcción de la sociedad socialista y el enfrentamiento final y decisivo con el capitalismo explotador.

II.—PROCESO DE REINTERPRETACION DE LA FE DESDE LA OPCION SOCIALISTA

25. La evolución de la sociedad española, tal como se ha expuesto en los párrafos anteriores, ha incidido lógicamente en la vivencia de la fe de muchos cristianos que nos hemos dejado interpelar por la lucha de la clase obrera y campesina a la que muchos de nosotros pertenecemos, y nos hemos interrogado sobre el sentido de nuestra fe en este contexto y su estrecha vinculación histórica con el proceso revolucionario que está llevando a cabo el proletariado.

26. Nuestra fe no tiene sentido si no se vive en la historia de un pueblo en marcha y dentro de una realidad de lucha de clases, que necesariamente comporta una llamada apremiante a la militancia política.

27. Constatamos, en primer lugar, que la convergencia fe cristiana-compromiso revolucionario se encuentra precisamente en la raíz misma del mensaje evangélico, y que en definitiva se expresa en una esperanza: la historia de la liberación. Se trata de la liberación de todo el hombre y de todos los hombres, en su dimensión última que encuentra su fundamento en el hecho central de la fe cristiana: la Presencia histórica y Resurrección de Jesucristo.

28. Pero la Resurrección de Jesucristo no adquiere su pleno sentido para nosotros hasta que no haya sido vencida toda forma de explotación. Aquí se sitúa precisamente para nosotros la doble vertiente de nuestra fe: existencia e historia en la tierra y esperanza plena y definitiva en la Nueva Tierra, que nos lleve necesaria y radicalmente a empeñar nuestra vida en la lucha contra todo poder del mal, cuyas consecuencias más visibles son la injusticia, el egoísmo y la explotación del hombre por el hombre.

29. Y es aquí donde el marxista nos ha ayudado a comprender con profundidad científica la tarea histórica de la liberación y a optar por el único camino posible para nosotros: la opción socialista como única alternativa para hacer eficaz la exigencia liberadora del Evangelio y dar respuesta a la realidad histórica a la que hemos aludido y a la que pertenecemos.

30. En este sentido, un mejor conocimiento de la realidad y los análisis de clase nos han permitido romper con el vicio de muchos cristianos de plantear el término del compromiso político a partir de la «conciencia individual», para desplazarlo al lugar que le corresponde: el análisis de clase de la sociedad y las exigencias de militancia concreta que tal análisis reclama.

31. Ahora bien, dentro de este común denominador, nuestros itinerarios personales o colectivos muestran facetas distintas de un proceso que nos ha conducido a una misma opción clara y sin equívocos por el socialismo.

32. Hemos comprendido, además, que las soluciones medias, todo tipo de reformismo, las «terceras vías», eran sólo parches y en el fondo servían sólo para mantener un capitalismo larvado.

33. El hecho de intentar ser fieles a la historia, incorporando nuestra vida al proceso revolucionario organizado, nos ha llevado a reinterpretar nuestra fe en Cristo. Es decir, somos conscientes de que el compromiso político no se deriva necesariamente de la fe, sino de la experiencia histórica compartida con todos los hombres que luchan por la liberación de la humanidad. Al mismo tiempo constatamos que la fe, vivida desde la lucha comprometida en frentes marxistas, adquiere dimensiones que antes permanecían en la penumbra.

34. Hemos ido descubriendo que nuestra fe se desarrolla en una única historia de salvación que es la historia de la lucha por la liberación.

35. Nuestro compromiso revolucionario:

35.1. Nos hace ver en toda su profundidad liberadora que Cristo vivió y murió víctima de la opresión de los poderosos de su tiempo.

35.2. Nos hace participar en la lucha de clases. Esta se transforma en la expresión más auténtica y eficaz del amor hacia los hombres. De esta forma descubrimos e intentamos vivir el carácter subversivo y radicalmente nuevo del Evangelio.

35.3. Nos hace comprender también que la lucha de clases pasa por la misma Iglesia, descubriendo así la trampa que se esconde en la proclamación de la unidad en nombre de la fe. En este sentido, en el interior mismo de la Iglesia nos vemos enfrentados a los opresores que han secuestrado el mensaje del Evangelio para mantener sus posiciones de hegemonía, dominación y privilegio.

36. A la luz de esta fe, enraizada en la historia de la humanidad, y sobre todo a la luz de la experiencia revolucionaria, hemos comprendido que no podíamos permanecer a un nivel de conciencia utópica, de idealismo inoperante, sino que suponía incorporarse a las filas de quienes históricamente están llamados a realizar esta tarea. Ha sido el marxismo quien nos ha hecho ver la gran tarea que tiene el proletariado en este proceso de liberación: la supresión del sistema capitalista por el socialismo, eliminando la propiedad privada de los medios de producción y creando una nueva cultura que esté realmente al servicio del hombre nuevo, sin distinciones ni privilegios de ninguna clase.

37. Esto no quiere decir que no se nos planteen graves y serias dificultades.

38. Somos conscientes de que el marxismo se basa en una teoría dialéctica que excluye toda trascendencia, si bien no olvidamos tampoco que la ciencia marxista, como análisis histórico de las contradicciones de la realidad social queda más allá de toda afirmación o negación de Dios.

39. De hecho, en numerosas ocasiones, cuando un militante cristiano optaba por una militancia marxista lo hacía casi inevitablemente en ruptura con su fe. Hoy, sin embargo, empieza a ser frecuente la presencia de cristianos que militan en frentes marxistas viviendo en la lucha simultáneamente los dos polos opuestos de la tensión. No queremos engañarnos ni tratamos de solucionar ligeramente el proceso dialéctico de contradicción histórica y personal que vivimos. Creemos, más bien, que asumiendo las dos partes en la práctica de la lucha, es donde hallaremos nueva luz, y quizás nuevas contradicciones, para la comprensión y vivencia purificada de la fe.

40. No negamos, por otra parte, la complejidad real en el momento de traducir nuestra opción en los diferentes frentes marxistas del proletariado. Complejidad que no nace precisamente de nuestra fe, sino de las posibilidades concretas que ofrece la realidad histórica para el cambio revolucionario. Es en este campo donde nosotros, creyentes, buscamos codo a codo con nuestros compañeros de lucha, los caminos estratégicos y técnicos correctos. Es ahí donde se da un pluralismo que nos diversifica, no en cuanto creyentes, sino por razón de nuestra militancia concreta en las diferentes organizaciones marxistas. Con ello no excluimos a aquellos que buscan su aportación al mismo proceso sin integrarse, por el momento, en frentes organizados.

41. Sin negar, pues, toda esta complejidad, nuestra opción socialista nos marca un camino, que estamos dispuestos a seguir con todas las consecuencias que supone, porque así nos lo exige la realidad histórica que vivimos y porque existe en lo más hondo de nuestro ser una fe en Cristo que nos sostiene firmes en la lucha, a partir de una esperanza simultáneamente histórica y escatológica, que se proyecta de una manera plena, radical y definitiva hacia la Nueva Tierra.

III.—NUESTRA ACTITUD FRENTE A LA IGLESIA OFICIAL ESPAÑOLA

42. Nuestra opción liberadora no se da en el terreno de lo abstracto. Se da en una sociedad históricamente determinada, en la que el cristianismo, deformado y manipulado por las clases dirigentes y dominantes, constituye un importante elemento al servicio de la perpetuación del sistema.

43. Todos conocemos suficientemente el papel histórico jugado por la Iglesia española al bendecir la «cruzada», constituyéndose así en uno de los pilares fundamentales del Estado franquista. En este sentido, no tenemos más remedio que reconocer la importante función que la Iglesia ha desempeñado y está desempeñando en la superestructura ideológica del régimen.

44. Los cambios que se dan hoy en el seno de la Jerarquía de la Iglesia nos interesan a nosotros cristianos e interesan a todos aquellos que luchan contra el franquismo, contra el capitalismo y por una sociedad sin clases.

45. Una mínima atención a los acontecimientos que se han producido en los últimos años en el seno de la Iglesia española oficial, pone de manifiesto cierto alejamiento por parte de la Jerarquía de las posiciones mantenidas durante los años que siguen a la guerra civil.

46. Es obvio que, si se ha llegado a este alejamiento en la cúspide institucional, ha sido como consecuencia de los cambios habidos en la sociedad española en general, y los habidos en la base de la Iglesia en particular. Sin embargo, a pesar de esta nueva realidad de la Jerarquía española, que asume formas menos autoritarias y se declara «defensora» de los derechos humanos, hoy no respetados por el régimen franquista, constatamos la ambigüedad y el temor con que se efectúa este proceso.

47. En efecto, la Jerarquía española todavía no ha roto fundamentalmente con el régimen franquista, ni ha pedido perdón públicamente por sus pecados en la guerra civil, ni siquiera se ha atrevido a denunciar en términos concretos la falta de libertades ni la represión que padece el pueblo.

48. Sin duda la Iglesia está evolucionando. Pero es importante que nos interroguemos muy seriamente sobre el sentido que tiene esta evolución. Por un lado, la Iglesia está dejando su función de aparato ideológico-represivo del Estado franquista. Como militantes marxistas valoramos—desde los distintos enfoques tácticos—la importancia de este proceso que, sin duda, crea graves y serios problemas a diversos sectores del régimen.

49. Pero, por otro lado, la postura de la Jerarquía española sigue siendo ambigua e insuficiente en todas sus declaraciones ético-políticas sobre la actitud que pueden tomar los cristianos frente a los problemas que la sociedad española tiene planteados. Tal ambigüedad está siendo aprovechada por sectores cristianos que mantienen una actitud—declarada o encubierta—de anticomunismo militante; o por otros más amplios que pretenden canalizar la opción política de los cristianos de una manera exclusiva, hacia una línea reformista de tendencia demócrata-cristiana.

50. Si la Iglesia institucional pone su aparato eclesial a disposición de un partido político determinado que intente llevar adelante una democracia capitalista interclasista, admitiendo como ineludible el hecho de la existencia de las clases sociales, enfeuda nuevamente su condición profética y degrada con ello el Evangelio.

51. En este sentido la Jerarquía española sigue manipulando los límites de las opciones políticas del cristiano para imponer un llamado «pluralismo» de raíz anticomunista, que va orientado a defender los intereses del capital y de los explotadores. Son muchos los cristianos de nuestro país que se encuentran todavía presos y bloqueados por las categorías de la ideología burguesa que tan fuertemente ha impregnado el contenido y las formas de expresión de la doctrina social de la Iglesia («conciliación de clases basada en el amor fraterno», «respeto al orden establecido», «anticomunismo», «libertad», «socialización», etc...). Este bloqueo ético-afectivo pesa fuertemente sobre sus conciencias y se ven así impedidos para asumir la responsabilidad histórica y revolucionaria a la que todos los hombres estamos llamados.

52. Este hecho nos obliga a reconsiderar nuestra postura y a afirmar públicamente que nuestra opción por el socialismo, como único camino eficaz para nosotros de realización histórica de la exigencias evangélicas, debe ser incluida de una manera explícita en el abanico de posibles opciones políticas que la Iglesia oficial reconoce. No aceptamos el bloqueo ideológico «anticomunista» que larvadamente sigue proclamando la Jerarquía en sus documentos oficiales, como, por ejemplo, en el último documento sobre «Iglesia y Comunidad política» (enero, 1973, n.º 10). La opción por el socialismo marxista, pese a todos los temores de la Iglesia institucional, es para nosotros—cristianos del siglo XX—una necesidad coherente con nuestra postura de clase y nuestra fe evangélica.

53. Si es verdad que muchos pueden escandalizarse de nuestra opción, sobre todo al ver que ésta es aceptada por sectores cada vez más amplios de la Iglesia, nos preguntamos nosotros por qué no inquieta a la Jerarquía la adhesión práctica que tantos cristianos vienen haciendo al «materialismo» capitalista. ¿Qué contradicción es más grave? ¿La que procede del materialismo dialéctico e histórico o la del «materialismo» capitalista, cuya motivación es el afán de lucro, el consumo y el beneficio individual?

54. Los cristianos que estamos comprometidos en una lucha revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia, y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia.

55. Nuestro ENCUENTRO se sitúa, pues, también, en el terreno de la lucha ideológica y tiene como uno de sus principales objetivos el desenmascaramiento de justificaciones que se presentan equivocadamente como cristianas, pero que no son más que simples aparatos y controles ideológicos para manipular la conciencia de los cristianos, consiguiendo de éstos transformarlos en fieles y humildes servidores del orden establecido.

56. Amplias capas intermedias y populares, de tradición cristiana y religiosa, en las que la ideología socialista no se ha enraizado todavía, tienen derecho a conocer nuestra postura revolucionaria y nuestra opción marxista de clase, en la que seguimos manteniendo nuestra fe explícita en Jesucristo dentro de la Iglesia Católica.

Avila, enero de 1973.

Documento n. 2: TEXTO FINAL DEL ENCUENTRO NACIONAL
DE CpS DE PORTUGAL (Lisboa, enero 1975)

INTRODUCCION

Los cristianos participan, un poco por todo el mundo, en las luchas de liberación y en los procesos revolucionarios, sobre todo en los países de tradición católica donde la opresión de los explotadores cae más cruelmente sobre las grandes masas populares.

En verdad, en esos países, los cristianos reconocen que hay tareas revolucionarias cuya responsabilidad recae, particularmente, sobre ellos. Y asumen esa responsabilidad frente a las masas cristianas y a la sociedad en su conjunto.

Fue así que cristianos chilenos, en 1971, se organizaron en «Cristianos por el Socialismo», movimiento que luego de sus comienzos procuró aglutinar las experiencias de diversos países de América Latina, lo que llevó a la realización de un Primer Encuentro latinoamericano en 1972 en Santiago de Chile. Posteriormente, en muchos países de Europa y de América, surgieron también movimientos similares, con especial realce en los casos de España e Italia (encuentro de Avila, Bologna y Nápoles).

En Portugal, en el verano de 1974, fruto de las necesidades sentidas por un grupo, surge el propósito de aglutinar en Cristianos por el Socialismo a las personas que, en diferentes grupos, tenían una práctica o una reflexión que se encuadraba en la lucha por una Iglesia libre de todo enfeudamiento y disponible para una vocación revolucionaria que había perdido.

Este Primer Encuentro Nacional de Cristianos por el Socialismo, con más de 200 participantes venidos de diversos puntos del país, y con presencia de delegaciones extranjeras, representa la confluencia de diferentes experiencias de base y un punto de partida para una mejor inserción en las luchas que en este momento histórico se desarrollan en Portugal.

Cristianos por el Socialismo no es—y rehúsa convertirse en—un partido político, pero muchos de sus miembros militan en diversas organizaciones y partidos en los que se definen diferentes estrategias para la construcción del socialismo. Por definición, un Partido encara la toma del Poder Político; Cristianos por el Socialismo no es un partido porque no lucha por el poder, ni instrumentaliza una opción cristiana para encuadrar a las masas (como han intentado hacerlo abusivamente las Democracias Cristianas). Por el contrario, CpS pretende ser un grupo de cristianos que han hecho una opción socialista, y a partir de ella, procuran reinterpretar su fe a la luz de las coordinadas bíblicas de liberación humana y de las experiencias liberadoras concretas del proceso histórico. Tal liberación de la fe en un contexto revolucionario no significa que ella pierda su autonomía en relación a la política, sino que antes afirma que una lucha revolucionaria es un espacio social privilegiado por donde pasa la dimensión política de la fe. Debemos no sólo esclarecer que, al hablar de socialismo, no nos quedemos estáticamente en ningún modelo ya realizado históricamente, sino que sacamos de ellos las debidas lecciones. Entendemos el socialismo, como la construcción de un proyecto que exige de nuestra parte gran imaginación y creatividad.

1.—ASPECTOS DE LA REALIDAD DE LA LUCHA DE CLASES EN PORTUGAL

Al situarnos ante el momento actual de la sociedad en las que nos integramos, consideramos los siguientes aspectos:

a) La importancia de los movimientos de masas y de las luchas obreras que tanto han contribuido para un proyecto de conciencia de clase.

b) El poder político cambia de mano, lo que no ocurre con el poder económico. A pesar de los pasos para un control de los trabajadores, la burguesía ha mantenido intactos sus privilegios.

c) No obstante los aumentos de salarios, pronto absorbidos por el aumento del coste de la vida, se mantienen las mismas desigualdades sociales, pero sobre todo, se mantiene el mismo sistema de explotación: el trabajo de los obreros y campesinos continúa siendo vendido como una mercadería en provecho de los patrones, los propietarios, los capitalistas.

d) Continúan por resolverse los más agudos problemas sociales (habilitación, salud, previsión, emigración), como también las diferentes formas de explotación cultural (contenidos y métodos de enseñanza, demagogia operante en las masas populares, etc.).

e) La creciente ola de despidos, que afectan a la seguridad del trabajo de la clase obrera y campesina, demuestra que se persiste en solucionar la crisis económica a costa de los trabajadores.

f) El agravamiento de la situación de los campesinos. Se mantiene la dependencia y el desnivel del campo respecto a la ciudad; ausencia de una reforma agraria que afecte a la propiedad agrícola.

g) Particularmente, en cuanto a la zona norte del país, ella está dominada por el minifundio; estos pequeños propietarios, estos medieros, arrendatarios o peones, sufren las dificultades propias de la mala rentabilidad agrícola y de la explotación capitalista a la entrada (pesados aumentos de precios de las semillas, abonos, alimento de ganado) y a la salida (mercado controlado por los intermediarios).

h) Finalmente, consideramos la necesidad de llevar hasta el fin el proceso de independencia total de las antiguas colonias (cuyas luchas fueron determinantes para nuestra propia liberación) y de participar, solidariamente, en la reconstrucción nacional de los nuevos países africanos.

2.—LA IGLESIA EN PORTUGAL

a) La Iglesia no está al margen de estas situaciones de conflicto, sino que también ella está atravesada por la lucha de clases; en su interior se enfrentan posiciones culturales e ideológicas antagónicas que reflejan las contradicciones de clases, económicas y políticas de la sociedad y que está insertada; hay en ella los que están con los opresores y explotadores y los que por su práctica, combaten con las clases trabajadoras y contra toda opresión.

b) La Iglesia Institucional en su conjunto, además de desvirtuar el Evangelio, ha tenido y continúa teniendo una clara opción política de alianza con la clase explotadora, que se expresa a través de hechos comprometedores (concordata; acuerdo misionario) en la complicidad con los crímenes de los poderosos (el silencio frente a la guerra colonial, frente a la dictadura fascista y colonialista, frente a la represión sobre los trabajadores y estudiantes, etc.), en el soporte ideológico a la dominación burguesa a través de la enseñanza religiosa (en la escuela, en las parroquias), en las prédicas (mensajes de resignación y fatalismo) y en las formas represivas de sus actuaciones (sutil represión de las conciencias, marginalización de las experiencias comunitarias de vanguardia, etc.).

c) Casi divorciada de los medios obreros, esta Iglesia mantiene una fuerte y tradicional implantación en extensas zonas rurales. No hay más que hablar de la zona norte, donde toda la actividad y vida de las aldeas está integrada por la estructura religiosa. En muchas de ellas, ni siquiera el párroco estaba al alcance de los raros progresos, como calles, electrificación, asistencia sanitaria, etc. Esta postración profunda de lo religioso, producto de las condiciones socio-económicas, ha permitido la alianza de los párrocos con los caciques locales de la clase dominante, y es un factor que no puede ser ignorado. La revolución agraria del Norte del país deberá ser obra de gran aliento e imaginación, muy diversificada. Además de ayuda técnica y política exterior, habrá que dinamizar todas las potencialidades locales: la transformación de la práctica cristiana, que en muchos sitios se va operando, colocada frente a un episcopado fuertemente reaccionario, será un elemento fundamental en ese proceso. Además de la denuncia de algunas formas oscurantistas que se están verificando alrededor de ciertos santuarios y en cierta prensa regional anticomunista, hay que apoyar al máximo esa transformación.

3.—EN LA LUCHA POR EL SOCIALISMO, LOS CRISTIANOS HACEMOS LA EXPERIENCIA DE LA FE

Luego de los términos en que hemos considerado estos aspectos de la realidad sociopolítica y eclesial, reflexionamos lo siguiente:

a) A lo largo de nuestra marcha militante, hemos descubierto de un modo nuevo la fe en la medida de nuestra capacidad de compromiso.

b) Antes, nuestra revisión del problema social se limitaba a verificar la existencia de ricos y pobres, para cuya solución juzgábamos suficiente un llamamiento moral para una mejor distribución de las riquezas.

c) A medida que el marxismo nos proporcionó los elementos de análisis a través de los cuales comprendemos los mecanismos de una sociedad—la sociedad capitalista, estructuralmente dividida entre dueños de los medios de producción y proletarios—, notamos entonces que el capitalismo, aun cuando asume formas que se dicen democráticas, es la cotidiana dictadura del capital sobre los trabajadores.

d) Con el marxismo aprendemos, además, que la radical injusticia de esta sociedad puede ser superada por una transformación revolucionaria: la construcción del socialismo, cuyo principal constructor será un proletariado organizado y cuya meta es la sociedad sin clases, con una economía

APENDICE DOCUMENTAL

al servicio del pueblo y sin fines de lucro, con una cultura verdaderamente libre y creadora.

e) No precisamos de la fe para optar por el socialismo, pero, de hecho, como creyentes, experimentamos una profunda ligazón entre nuestro proyecto revolucionario y nuestra fe cristiana, y ambos son para nosotros un imperativo de permanente conversión.

f) Nuestra fe en Jesucristo, que se expresa en una práctica política, nos lleva a experimentar la fraternidad como fuente y como horizonte o constante de Ideal revolucionario; nos exige fidelidad al pueblo; nos da la alegría de compartir nuestros bienes, contra toda forma de ambición; nos lleva a denunciar la dominación de los poderosos; nos hace comprender que la verdad tiene que ser obtenida libremente; implica que sepamos arriesgar nuestra seguridad; nos enseña que el reino de Dios es el de los pobres, en los que está la esperanza del mundo, y, finalmente, nos hace reconocer en Jesucristo resucitado el hombre nuevo hacia el que tienden todos los caminos de la historia.

4.—LA DEFINICION DE LAS TAREAS Y COMPROMISOS DE LOS CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO CONTINUA SIENDO OBJETO DE BUSQUEDA TEORICA Y PRACTICA POR PARTE DE VARIOS GRUPOS REPARTIDOS EN EL PAIS

En cuanto a sus objetivos, son prioritarios, de inmediato y dentro del actual contexto político y religioso, los siguientes:

a) Debate ideológico en el interior mismo de la Iglesia y de la función que la religión, a su nivel, tiene allí en cuanto soporte ideológico del sistema capitalista. Esto será hecho mediante el desenmascaramiento de todas las posiciones, que con la cobertura de la religión y de Jesucristo, contribuyen a la perpetuación del sistema de opresión y dominio de las clases privilegiadas.

b) Reinterpretación de la fe, en el sentido del Anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo, en cuanto mensaje de liberación efectiva de las clases explotadas.

c) Desbloqueo y neutralización, junto a las amplias masas de cristianos, de las influencias, en las esferas del aparato ideológico eclesiástico, e incitación de las masas a encuadrarse en las organizaciones de clase revolucionarias, por ser las únicas capaces de representar una alternativa para su propia emancipación.

Lisboa, 4-5 de enero de 1975.

Documento n. 3: I ENCUENTRO INTERNACIONAL DE «CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO» (Québec, abril 1973)

INTRODUCCION

1. Representantes de grupos cristianos de diferentes países de América Latina, Norteamérica, Asia, Europa y África, nos hemos reunido en un encuentro internacional. A tres años del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, tenido en Santiago de Chile en abril de 1972, la corriente de los cristianos comprometidos en las luchas de liberación se ha extendido y fortalecido en todo el mundo. Situados al interior de esta corriente, hemos buscado definir y robustecer nuestra acción y pensamiento, como un punto de referencia para los cristianos, en el momento actual de la lucha de clases a nivel internacional.

2. Durante estos días hemos hecho un análisis político de la crisis actual del capitalismo transnacional y de las luchas populares por la liberación y la construcción del socialismo. Al interior de esta práctica política hemos redefinido la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe en Cristo. Igualmente hemos reflexionado sobre la situación de nuestras iglesias, a nivel nacional como internacional, y sobre el surgimiento de un cristianismo de carácter proletario y popular capaz de emanciparse de la ideología burguesa dominante. Constatamos con esperanza el surgimiento de una evangelización liberadora y los gérmenes de una Iglesia popular. Por último, analizamos al interior de esta corriente cristiana, las perspectivas de los «Cristianos por el Socialismo». Presentamos en este documento final parte del intenso trabajo realizado en comisiones plenarias.

I.—SITUACION POLITICA Y LUCHAS DE LIBERACION

3. El mundo sufre hoy una crisis económica; pero las clases oprimidas siempre viven en crisis. El hambre es realidad permanente y cruda para millones de hombres, mujeres y niños de los países de Asia, África y América Latina, donde el desempleo de las zonas rurales se extiende a las ciudades. Frente a ello, el consumo superfluo de las clases acomodadas constituye un hecho escandaloso. En los países capitalistas del hemisferio Sur, el sistema político asume un rostro abiertamente represivo e inclusive fascista, como en Chile y en África del Sur. Muchos sufren la persecución, la cárcel y aun la eliminación física, a la vez que los métodos policiales y de tortura se refinan.

4. La recesión económica actual, con sus secuelas de desempleo e inflación, golpea a todos los trabajadores de los países industrializados, y más duramente al obrero migrante y a las minorías raciales, y amenaza al sistema económico en su conjunto. El fantasma de la crisis ronda nuevamente, ahora sobre una sociedad de consumo que pregonaba haber superado sus contradicciones.

5. La causa profunda de la crisis es el carácter desigual y contradictorio que asume la expansión mundial del capitalismo. Su tendencia actual se caracteriza por una concentración de capital y tecnología en manos de las empresas multinacionales cuya mayoría opera con base en los EE. UU.,

APENDICE DOCUMENTAL

apoyadas por su gobierno, invadiendo prácticamente todo el mundo mediante sus filiales. El poder de estas firmas es superior al de muchas naciones, cuyos estados se ven obligados a plegarse frente a ellas, y sus tasas de crecimiento superan a la de las economías nacionales más avanzadas. La acumulación de capital se hace cada vez más en base de ganancias sustraídas del extranjero, explotando la mano de obra barata y manipulando los precios y el crédito. Supone, además, el saqueo de los recursos naturales que tienden a agotarse. El tipo de desarrollo industrial que genera produce la ruptura del equilibrio ecológico, la contaminación ambiental, y, en general, la miseria de las poblaciones en los países dependientes. En verdad, esta organización socio-económica es incapaz de resolver los problemas planteados por el crecimiento demográfico acelerado de la humanidad y por el hambre a consecuencia de la escasez de productos agropecuarios.

6. Los pueblos reaccionan en defensa de sus niveles de vida, enfrentándose a esas tendencias de concentración de capital y tecnología. Ante los conflictos sociales y políticos que se generan, el capital emigra allí donde confluyen altas tasas de ganancias con las condiciones de seguridad y orden que las hacen posibles. Cuando la democracia representativa y los regímenes autoritarios no son suficientes para garantizar esa seguridad, se recurre a regímenes totalitarios que obstaculizan o bien suprimen brutalmente toda actividad sindical y política. Se acrecientan, entonces, los aparatos policiales, se tortura científica y masivamente; en fin, se impone el fascismo contemporáneo. Este sistema político es la consecuencia final de la división internacional del trabajo, propia de esta fase imperialista del capitalismo mundial. El imperialismo no vacila en desatar la subversión interna, intervenir políticamente y aun provocar guerras parciales, como, por ejemplo, la de Viet-Nam, a fin de asegurar una hegemonía amenazada.

7. En el plano ideológico, un nuevo poder cultural se desarrolla mediante el dominio ejercido sobre los medios de comunicación, las instituciones de enseñanza y otros. El consumismo, el desarrollismo, la seguridad del orden y el anti-comunismo, son elementos constitutivos de la ideología difundida por el capitalismo transnacional.

8. El propio pueblo de la metrópoli, los EE. UU., es afectado por graves contradicciones. La base productiva del país sufre un descenso agravado por la migración de industrias hacia países de más alta rentabilidad; los enormes déficits de la balanza de pagos causados por sus altos costos militares necesarios para mantener su dominio imperial en el mundo, producen una crisis económica que se manifiesta en la inflación creciente y en el derrumbe del dólar como moneda de referencia internacional. De este modo, compañías multinacionales norteamericanas contribuyen finalmente a la decadencia económica de su propio país, con graves consecuencias para sus masas trabajadoras.

9. Las empresas multinacionales, cuya gran mayoría opera desde los EE. UU., generan también contradicciones que las enfrentan de diverso modo a los estados nacionales dependientes de Asia, Africa y América Latina; también se enfrentan con los estados capitalistas competidores de Europa y Japón, y aun con el mismo estado norteamericano. Estas contradicciones provocan un creciente y universal antiamericanismo. La crisis que afecta hoy coyunturalmente a los EE. UU. y otros países capitalistas, lejos de ser producida por los países productores de petróleo, es también estructural, pues, los problemas actualmente agudizados de la inflación, del desempleo y del lento ritmo de crecimiento económico, no podrán superarse en los próximos años.

10. La lucha de clases internacional enfrenta así nuevas contradicciones y asume nuevas formas. Una minoría económica que comienza a organizarse como clase a nivel internacional, a través del control de las multinacionales y de la alianza con las burguesías de cada país, desarrolla un proyecto político de dominación mundial, y enfrenta una crisis que no puede totalmente controlar. Este es el enemigo más fuerte que las clases obreras y campesinas tienen que combatir. Es evidente que ellas aún no están suficientemente organizadas a nivel mundial. Avanzan sin embargo con fuerza en muchas de sus luchas nacionales, condición, por lo demás necesaria para una coordinación regional e internacional.

11. Es así como se explica la presencia de amplios movimientos de liberación que se manifiestan poderosos en varios países. Pese a la escalada fascista actual en América del Sur, estos movimientos conquistan éxitos impresionantes, en primer lugar en Viet-Nam; también en Camboya, Guinea Bissau, Mozambique, Angola y Palestina. En algunos países los militantes, conscientes del papel represivo que están obligados a jugar, rompen con ese rol y asumen posiciones anti-imperialistas. Los conflictos raciales, étnicos, la lucha por los derechos humanos y los movimientos de emancipación de la mujer van articulándose muchas veces de modo progresista en el complejo terreno de la lucha de clases.

12. Pero hay mucho más aún. Dentro de las contradicciones analizadas en los países capitalistas, otra organización de las relaciones sociales es posible y ya está en marcha. Es el socialismo como movimiento histórico en el que confluyen quienes han hecho una opción de clase en función de los intereses del proletariado y de las masas más oprimidas del mundo. La práctica del movimiento popular consciente expresa esa opción de clase y es la que va gestando realmente las nuevas sociedades del futuro. Es en esta práctica que estamos insertos. Es ella la que fundamenta, en medio de una realidad tan dura, la esperanza firme en una sociedad socialista justa y humana. Es a este proceso, tan exigente como pleno de contenido, que los hombres y mujeres conscientes de la solidaridad humana se van integrando.

13. En varios países del mundo se han instaurado y desarrollado ya regimenes socialistas. A ellos han conducido las victorias que obtuvo la clase obrera y el pueblo a lo largo de este siglo en naciones de Europa, Asia, América Latina y Africa. La construcción de estas sociedades socialistas se realiza en condiciones difíciles y cada una de ellas encuentra sus propios obstáculos, internos y externos, sobre todo la oposición del mundo capitalista. Una transformación social y cultural tan profunda no puede hacerse ciertamente sin sufrimientos y fracasos parciales. En los países dependientes del capitalismo, esta transformación tampoco puede realizarse sin la hostilidad brutal del imperialismo que utiliza la propaganda anti-comunista, el bloqueo económico, la subversión política, la acumulación de armas y hasta la guerra para impedir su desarrollo. Dentro de estas condiciones, los países socialistas afrontan una responsabilidad objetiva, como referencia y como solidaridad, respecto por el movimiento revolucionario mundial. Su capacidad para superar sus errores, limitaciones y sobre todo las divergencias entre ellos mismos, contribuirán a la unidad del movimiento obrero internacional para derrotar al enemigo común.

14. En la perspectiva de la lucha de liberación por el socialismo, el movimiento obrero y los países pobres perciben algunas tareas muy concretas y urgentes. Queremos constatar particularmente tres de ellas. En pri-

mer lugar, la articulación internacional de la lucha de sindicatos, de organizaciones populares y de movimientos obreros y campesinos. También son de gran importancia los esfuerzos de varios países dependientes en defensa de sus recursos naturales y sus precios internacionales, a condición de inscribirse dentro de los intereses de las clases populares. Finalmente, otra tarea urgente del momento es la solidaridad contra los regímenes fascistas; ella es capaz de movilizar en la defensa de los derechos humanos a sectores progresistas y liberales y así sumar fuerzas en la lucha de los trabajadores contra el capitalismo internacional.

II.—NUEVA PRACTICA DE LA FE

15. En la situación actual del capitalismo transnacional muchos cristianos hemos descubierto que el compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria, es el lugar de la vivencia reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe en Cristo. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que la tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión y su fuerza radicalmente subversiva; en ella asumimos todas las exigencias de la práctica de Jesús y reconocemos en El el fundamento de una nueva humanidad.

16. La historia reciente de las luchas populares, con sus logros y retrocesos, nos confirma que las clases y pueblos explotados son los primeros y verdaderos gestores de su propia liberación. A una secular situación de opresión se añade hoy una represión masiva y sistemática contra todos los esfuerzos de las clases populares por transformar el orden social capitalista. A ésto sólo se opondrá con eficacia y radicalidad la lucha que viene de la fuerza y de la conciencia de los pobres del mundo. Vivir y reflexionar la fe en este contexto de opresión y represión nos exige buscar caminos inéditos en nuestro testimonio del poder de la resurrección del Señor. Si el Reino se hace presente cuando los pobres son evangelizados, estamos convencidos que esto ocurre únicamente en la medida en que son los pobres mismos los portadores de la buena nueva de liberación para todos los hombres; es decir, en la medida en que ellos se apropian del Evangelio y lo anuncian, en gestos y palabras, rechazando a la sociedad que los explota y margina. Los «condenados de la tierra» dan razón así de su inquietante esperanza de liberación.

17. Asumir la praxis subversiva de los explotados que buscan construir una tierra nueva, es vivir la experiencia de la conversión evangélica, es encontrar una nueva identidad humana y cristiana. Convertirse es romper con complicidades colectivas y personales, es afrontar el poder opresor, incluso y sobre todo si se dice cristiano, es dejarse cuestionar por las exigencias de las luchas populares. Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección, la pascua de la libertad, la experiencia de la vida nueva según el Espíritu.

18. La fe ha sido vivida y pensada en un universo que no es el de la experiencia revolucionaria contemporánea, en un mundo ajeno a la visión conflictiva y dialéctica de la historia. Pero en la medida en que para los cristianos revolucionarios la identificación con los intereses y las luchas de las clases populares constituye el eje de una nueva manera de ser hombre y de acoger el don de la palabra del Señor, se toma conciencia de que una reflexión sobre la fe, a partir de la praxis histórica, será una teología ligada

a la lucha de los explotados por su liberación. Es una teología militante hecha desde una opción de clase y empleando la misma racionalidad que utilizamos para analizar y transformar la historia. De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe. En definitiva, la teología se hace verdad en los hechos, en la práctica revolucionaria; esto y no simples afirmaciones o nuevos modelos teóricos sacará de toda forma de idealismo.

19. La verdad evangélica es algo que se hace. Ser testigo de la verdad es realizar la promesa de filiación y fraternidad, transformando la historia desde abajo, desde los pobres de este mundo.

III.—NUEVAS FORMAS DE VIDA ECLESIAL

20. Los cristianos que intentan vivir esta experiencia de fe chocan con una realidad eclesial que contradice al mismo tiempo las exigencias de su compromiso político y las de su fe. Frente al aplastamiento de hombres, de pueblos y de continentes a que asistimos en nuestra época, ellos esperan de las Iglesias, que tienen su origen en el subversivo de Nazareth, una voz profética de denuncia. Pero esta voz no se oye. Es verdad que muchos cristianos, y algunas autoridades de diferentes Iglesias, están descubriendo la necesidad de desvincular el cristianismo de las estructuras capitalistas que los coartan. Sin embargo, la gran mayoría de las Iglesias se callan. Aún más, los dirigentes de las Iglesias mantienen a menudo con los detentadores del poder económico y político alianzas e intercambios diplomáticos. La misión de paz y reconciliación que ellas quieren desarrollar, al pretender situarse más allá de los conflictos, les impone una neutralidad que favorece a los poderosos.

21. La ideología dominante hace difícil a las masas cristianas vivir una fe y una práctica religiosa que desenmascare y quiebre la lógica anti-humana y anti-cristiana del sistema capitalista. Ellas son conducidas, más bien, a legitimarlo, invirtiendo en preocupaciones puramente «espirituales» sus energías y sus generosidad. La mayoría de los cristianos de los pueblos ricos no tienen conciencia de la explotación de sus hermanos de los países y continentes subdesarrollados. Más aún, colaboran objetivamente con esta explotación y no ven en esta ruptura del mundo una ruptura de la unidad cristiana.

22. Esta actitud pretende encontrar su justificación teológica en la imagen que las Iglesias se hacen de su misión evangelizadora, situándola en la esfera solamente espiritual, apolítica, ajena y por encima de los conflictos de clases, lo que les permitiría ser jueces sin ser parte. Esta concepción es coherente con una imagen de la historia, donde el conflicto fundamental se reduce a la oposición en el corazón del hombre entre el bien y el mal, el pecado y la gracia. Queda fuera de este conflicto el que opone estructuralmente a nivel mundial las clases y los pueblos.

El constante recurso a la «trascendencia» de lo espiritual, de la fe y de la Iglesia, no parece cuestionar el sistema de opresión, sino para cuestionar los intentos de liberación, manifiesta que este principio, la teología que en él se funda, y sobre todo la práctica que intenta justificar, favorecen objetivamente los intereses de las clases dominantes.

APENDICE DOCUMENTAL

23. Sin embargo, esta orientación preponderante no expresa en su totalidad la realidad compleja, y a menudo contradictoria, de las Iglesias y de su actuación. El peso de las estructuras, y de la teología dominante, no logra reprimir la dinámica liberadora del Evangelio. Es así como en muchas partes del mundo existen sectores cristianos (laicos, sacerdotes, pastores, religiosos y obispos) que se entregan con generosidad al servicio de los pobres, comparten su vida y su lucha y defienden con valor los derechos humanos conculcados.

24. Pero estos hechos no logran suprimir la contradicción profunda que viven los cristianos revolucionarios entre su fidelidad a la Iglesia y su fidelidad a las clases populares. Se niegan, sin embargo, a salir de las Iglesias y a abandonar el Evangelio en manos de las clases dominantes. De esta contradicción y sufrimiento brota la búsqueda de una alternativa eclesial.

25. El pueblo de Dios tiende a reapropiarse de la Escritura que vuelve a leer desde el punto de vista de los pobres y de las clases oprimidas. Tiende, además, a reapropiarse de la responsabilidad de orientar su acción eclesial. Tiende, por fin, a reapropiarse de los símbolos litúrgicos y sacramentales, y a abrir nuevos caminos de contemplación, de celebración y de eucaristía, que signifiquen conjuntamente la fidelidad a Cristo y a la lucha liberadora de los pobres.

Una forma de Iglesia en verdad nueva sólo podrá desarrollarse plenamente dentro de una sociedad que haya quebrado las relaciones estructurales de dominación, instaurando las condiciones objetivas de la libertad y la justicia. Sabemos, con todo, que ningún tipo de sociedad histórica ni de Iglesia podrá estar totalmente libre de pecado y, por tanto, la tensión hacia la plenitud de la vida humana y cristiana nunca cesará.

26. Sin embargo, la perspectiva utópica tiene ya en la lucha de hoy fuerza movilizadora y suscita nuevas experiencias de base que van realizándose con ambigüedades y tanteos, aunque con vitalidad. En estos gérmenes de Iglesia popular, la conciencia cristiana se inserta en la conciencia de clase, sin reducirse a ella.

A través de toda esta búsqueda, la comunidad cristiana lleva a dibujar paulatinamente los rasgos de la sociedad futura. En la medida en la que el Pueblo llegue a ser el sujeto de la historia, el Pueblo de Dios será el sujeto verdadero de la Iglesia.

27. La Iglesia será signo eficaz del Dios del Amor y del Cristo liberador, sólo si llega a ser, en su propia carne, signo eficaz y profético de un futuro distinto, no sólo más allá de la historia, sino en el corazón de ella.

CONCLUSION

28. Un número creciente de cristianos se integran en los cinco continentes a las luchas de liberación del pueblo. Estos cristianos van configurando una amplia corriente, que se define por una nueva búsqueda de fe y de nuevas formas eclesiales, al interior de una práctica política de carácter proletario y socialista. Estos cristianos van formando, en los diferentes países, diversos grupos y movimientos de base. No constituyen ni quieren constituir partidos políticos «cristianos». Por el contrario, reconociendo que el movimiento obrero es uno solo, estos cristianos se integran en los

partidos proletarios y en las organizaciones populares. Insertos, y en cierto modo dispersos en la lucha política, se unen, sin embargo, para desarrollar, en el campo cristiano, una lucha ideológica cuya importancia parece cada vez mayor. Esta acción trae nuevas motivaciones para reunirse en comunidades cristianas comprometidas en donde se va gestando una evangelización liberadora y los gérmenes de una Iglesia popular.

Va surgiendo así un cristianismo ligado a los intereses de la clase obrera y alternativo a un cristianismo aliado ideológica y estructuralmente al sistema dominante de explotación. El movimiento «Cristianos por el Socialismo» se sitúa al interior de esta amplia corriente, se alimenta de ella, y en determinados países y ocasiones, constituye un instrumento orgánico de trabajo, tanto en la base como en su expresión pública y social, a nivel nacional como también internacional.

29. El desarrollo de esta corriente de cristianos comprometidos con las luchas de liberación y el fortalecimiento de los «Cristianos por el Socialismo» es un signo de esperanza.

Esta esperanza se funda en la fuerza histórica del movimiento obrero y campesino, en su capacidad de resistencia y de lucha que va gestando su unidad y conquistando a sectores cada día más amplios del pueblo para lograr victorias liberadoras en varias partes del mundo. De esta fuerza histórica de los pobres y oprimidos, en los que reconocemos la presencia de Cristo, parten los esfuerzos por la liberación del Evangelio, de la teología, de las Iglesias y de la sociedad, cautivos de los poderosos y de sus ideologías de dominación. Llamamos, fraternalmente, a todos los cristianos a participar activamente en nuestras inquietudes, nuestros esfuerzos y en nuestra lucha.

Quebec, 13 de abril de 1975.

Documento n. 4: II ENCUENTRO DE «CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO. Comunicado final (Burgos, 29 de septiembre 1975)

I.—INTRODUCCION

1. En unos momentos de represión y de incertidumbre por los que atraviesan los pueblos del Estado Español, nos hemos reunido por segunda vez los Cristianos por el Socialismo (CpS) a nivel de todo el Estado.

2. Las condiciones especiales en que nuestro encuentro ha debido celebrarse nos ha impedido realizarlo no sólo con una amplia convocatoria pública, tal como lo han podido hacer los CpS de Italia, Portugal, emigración española en Europa, Alemania, etc...., y de algunos países de América Latina, sino que han hecho que este encuentro se viese rodeado por la tensa atmósfera que, en estas precisas semanas, se respira en todos los territorios del Estado Español.

El gobierno, despreciando el clamor de todos los pueblos de la tierra, ha ejecutado, cínica y premeditadamente, unas penas de muerte. Nuestra consternación ante este acto asesino, nuestra repulsa y nuestro pesar han estado presentes durante todo nuestro encuentro, y nos han impulsado mucho más a continuar decididamente el camino emprendido.

3. Desde nuestro primer encuentro en Avila (enero 1973) se han ido sucediendo encuentros locales y regionales. En ellos hemos ido palpando el trabajo de base, trazando y valorando nuestras líneas de acción y constatando, al mismo tiempo, el eco de esperanza que se ha suscitado entre diversos sectores cristianos, y entre otras zonas de la población que luchan por la liberación de nuestros pueblos.

4. Nuestra tarea en este segundo encuentro ha sido valorar el camino recorrido desde el encuentro de Avila y discutir cuáles van a ser nuestras líneas de acción, como CpS, en estos momentos difíciles y decisivos para nuestro futuro político inmediato.

5. No deja de ser significativo que hayamos acudido a este encuentro 70 delegados, representando a los grupos de CpS de los distintos pueblos del Estado Español.

6. En este sentido estamos convencidos—y ésta es probablemente la constatación más importante a la que hemos llegado en el encuentro—que la realidad de CpS constituye para nosotros uno de los hechos más significativos en la historia de nuestra Iglesia durante los últimos años.

7. A esto se refiere, sumariamente, este breve comunicado, al que seguirá un documento más amplio, como fruto del encuentro, y cuyas ideas principales se constatan en los párrafos que siguen a continuación.

II.—LA CONTRIBUCION CRISTIANA Y POLITICA DE CpS

8. En su **dimensión política**, CpS ha supuesto una ayuda a muchos cristianos para clarificar el sentido de su opción por el socialismo, liberándose, así, de las presiones ideológico-burguesas por parte de los que hoy controlan y manipulan todavía el «aparato eclesial». Entendemos en este sentido que los cristianos comprometidos seriamente en esta línea están llamados a jugar un papel importantísimo, igual que está ocurriendo en Italia y en varios países de América Latina, en el futuro político inmediato del Estado Español.

9. Esto es precisamente lo que intenta CpS, en su **dimensión política**. Y esto prueba, una vez más, nuestra voluntad de que CpS no se transforme en nuevo «integrismo», constituyéndose en un «partido cristiano» de izquierdas». Es decir, quienes hoy se agrupan y se ven reflejados en torno a la corriente o idea de CpS militan en diversos grupos y partidos marxistas. Por esto mismo, como CpS, no entramos en la discusión de las diferentes opciones y tácticas con que hoy se expresa y lucha el movimiento obrero popular.

10. Tan importante como lo anterior es lo conseguido por CpS en su **dimensión de fe**: ha significado en primer lugar, que la desorientación de muchos cristianos, incómodos en el seno de una Iglesia oficial inmovilista, o cuando más ambiguamente comprometida con los intereses del pueblo, se haya transformado en una alternativa de búsqueda y de transformación eclesial, sin necesidad de abandonar la comunidad cristiana. La opción marxista ya no es algo ajeno a los cristianos, aun a pesar de las serias reticencias, y, aun a veces, condenas, veladas o explícitas, por parte de ciertos sectores de la Iglesia oficial. Continuamos siendo conscientes de las dificultades que este camino supone para nosotros, pero estamos, al mismo tiempo, convencidos de lo que esta opción aporta para la liberación de los hombres y para nuestra vivencia evangélica.

11. En segundo lugar, para nosotros, CpS ha supuesto una nueva relectura del Evangelio, a partir de nuestra práctica de lucha revolucionaria y de nuestra opción marxista. Tal como ya hemos manifestado más de una vez, ello nos ha permitido descubrir aspectos inéditos del Evangelio que antes nos estaban bloqueados por la Ideología burguesa con que se expresa nuestra fe. Esta se ha purificado y ha sido fortalecida.

12. En tercer lugar, hemos comprendido el sentido de la gran comunidad cristiana, de una Iglesia pecadora de la que formamos parte, y en la que sólo podrá darse la unidad querida por Jesucristo cuando todos sus miembros se esfuercen eficazmente por construir una sociedad fraterna e igualitaria. Por eso, nos sentimos identificados con todas las corrientes proféticas que hoy, como siempre, atraviesan la base de la Iglesia universal, y que aspiran a que la Iglesia sea un auténtico signo de esperanza y de iluminación liberadora para todos los hombres.

13. Finalmente, constatamos que, en ningún caso, pretendemos ser los solos y únicos portavoces de la opción revolucionaria de los cristianos. CpS es una corriente en el seno de los cristianos que luchan por la liberación de los pueblos, en las fábricas, en los barrios, en las zonas campesinas, en la cultura y en la vida profesional; y esto desde una opción socialista y marxista de signo plural. Como tal corriente nos coordinamos y expresamos de diversas formas e incluso con diferentes nombres, según los países y según las circunstancias de cada momento.

III.—DECLARACION FINAL

14. Colocados en esta perspectiva, este II Encuentro de Cristiano por el Socialismo, a nivel de todo el Estado Español, ha sido punto de convergencia por la que atraviesan, en estos momentos, nuestros pueblos, víctimas de la opresión fascista y capitalista. Realidad que obliga a nuestra conciencia cristiana y socialista a llegar a las siguientes conclusiones, únicamente aceptadas:

15. 1.ª—Hondamente consternados, protestamos por la ejecución de las penas de muerte, y nos sentimos anonadados por la insensibilidad y desprecio del Gobierno del Estado Español ante las peticiones de clemencia y humanitarismo que se han levantado en todos los rincones de la tierra.

16. 2.ª—Exigimos:

a) La conmutación de todas las penas de muerte impuestas y la abolición de esta sanción en las leyes del Estado Español.

b) La derogación del Decreto-ley 10/75, de 26 de agosto.

c) La apertura de nuevos cauces que hagan posible la participación democrática de todos los ciudadanos y grupos sociales en las tareas políticas de cada país, sin exclusión alguna, y la protección efectiva de los Derechos Humanos, y las libertades fundamentales.

Exigencias éstas reclamadas también por Justicia y Paz en su declaración del 6 de septiembre de 1975.

17. 3.ª—Denunciamos de forma especial el Decreto-ley antes aludido, contra el terrorismo, por cuanto constituye una nueva manifestación duramente represiva de la dictadura franquista que pretende aplastar opciones ideológicas y políticas legítimas y que nuestra conciencia de libertad cristiana asume como tales, mucho más cuanto ellas son la expresión de los intereses de la clase obrera.

18. 4.ª—Afirmamos que el estado de violencia institucionalizada a que se ven sometidos los pueblos del Estado Español, y de forma particular el pueblo vasco durante los últimos meses, y la clase obrera desde que se instauró el actual régimen, se orienta directamente a impedir la conquista de las legítimas aspiraciones y derechos del pueblo. Denunciamos, en concreto, que el nuevo Decreto-Ley de 26 de agosto aumenta todavía más esta situación de represión violenta, además de crear una psicosis de terror entre todos los ciudadanos del Estado Español.

19. 5.ª—Todo esto nos hace constatar que el estado franquista está en profunda descomposición y se encuentra rechazado y aislado por todos los pueblos democráticos de la tierra. Su intento de supervivencia «continuísta» se manifiesta, sin embargo, en brutales e inhumanos coletazos de represión a todos los niveles.

20. 6.ª—Nuestra posición, como CpS, es clara y unánime: nos unimos y solidarizamos a todos los que en estos momentos—dentro y fuera de nuestras fronteras—luchan en contra de las penas de muerte, a los que luchan por las libertades que nos han sido arrebatadas, a los esfuerzos cada vez más unitarios de todas las fuerzas de oposición anti-franquista que aspiran a una sociedad igualitaria y fraterna.

21. 7.º—Por eso nos vemos obligados a denunciar, por insuficiente y equívoca, la reciente declaración del episcopado (18 de septiembre de 1975), tan hábilmente manipulada por los medios de comunicación oficiales, y lamentamos que algunos obispos que, en su posición personal estarían muy cerca de estas luchas del pueblo, no puedan dejar oír su voz a causa de una falsa y aparente unidad en el seno de la Conferencia Episcopal.

22. 8.º—Por todo ello, creemos de urgente necesidad hacer un llamamiento a todos los ciudadanos que creen en la libertad del hombre y de forma especial, en nuestro caso, a los cristianos para que reconozcan las exigencias auténticamente liberadoras y sin equívocos del mensaje de Jesucristo y, en consecuencia, que opten **seria y eficazmente**, por los pobres y oprimidos de la tierra.

23. 9.º—Finalmente, nos sentimos solidarios con los otros pueblos oprimidos, especialmente con el pueblo chileno, a quien tanto debemos los CpS por su inspiración, por su lucha y por su sangre; y con los hermanos de Portugal, libres ya de la dictadura, y que luchan por construir una sociedad socialista, reprobando la lamentable actitud de la jerarquía eclesial portuguesa, tan unida a los intereses de las clases dominantes y tan poco sensible a la auténtica revolución popular.

24. 10.º—Este, y no otro, es el espíritu que se manifestó en el último encuentro internacional de los Cristianos por el Socialismo (Quebec, abril, 1975), y en donde resonó, de forma inequívoca, el grito de todos los pueblos víctimas del imperialismo. Nuestra voz se suma, una vez más, a la de ellos y suscribimos plenamente el documento final del encuentro de Quebec. Por él sabemos que no estamos solos en nuestra lucha, y que nuestra fe en Cristo y en los hombres es también un eco real y eficaz de las voces y esperanzas de todos aquellos que creen en una «Tierra Nueva» es ya posible.

Burgos, 29 de septiembre de 1975.

Documento n. 5: COMUNICADO DE «CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO». Catalunya I Las Islas (Barcelona, 30 de enero 1976)

A través de este Comunicado, CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO (CPS) pretende, en primer lugar, dar a conocer a la opinión pública los acuerdos más importantes adoptados por la Asamblea de CpS de Catalunya y Las Islas, celebrada el último 18 de enero, con asistencia de 200 representantes, y en segundo lugar, salir al paso de ciertas interpretaciones equívocas aparecidas en algunos órganos de prensa durante las últimas semanas, dando a conocer nuestros objetivos específicos y nuestra razón de ser dentro de la Iglesia.

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO de Catalunya y Las Islas, juntamente con otros cristianos del estado español, nace en enero de 1973. Desde sus inicios se ha desarrollado de acuerdo con la autonomía de los diversos pueblos del estado español. Varios sectores de cristianos que militaban ya en organizaciones y partidos socialistas y comunistas experimentaban la necesidad de reflexionar juntos sobre la fe, a partir de su práctica y política social.

Nuestra experiencia nos ha hecho ver que son muchos los cristianos que están dispuestos a militar por el socialismo, pero que, bloqueados por formas tradicionales o equívocas de comprensión o expresión religiosa, encuentran dificultades para dar este paso.

CpS se vincula a la corriente que públicamente se había ya manifestado, de forma especial en América Latina, corriente hoy coordinada a nivel europeo e internacional, y a nivel del Estado español y de la emigración española en Europa. CpS, pues, no es ni una organización centralizada, ni mucho menos un partido político, puesto que no tiene programa político ni aspira a forma alguna de poder. Es simplemente una corriente de pensamiento y acción que se coordina para llevar a cabo su objetivo específico en una doble dimensión:

1.º La vivencia de la fe cristiana en el seno de la Iglesia y la reformulación de la misma fe y vida eclesial, a partir de una práctica socialista en diversas organizaciones.

2.º Ello significa, por tanto, un aporte a la lucha ideológica, en cuanto que permite desbloquearse a los cristianos, descubriendo que la fe no puede ser monopolizada por opciones políticas conservadoras o antimarxistas.

Este objetivo constituye la base de los principales criterios de CpS, adoptados y reafirmados de nuevo por la reciente Asamblea de 18 de enero, y que resumimos a continuación:

a) CpS reclama y lucha por el pluralismo de opciones políticas en el seno de la Iglesia, incluida la opción por el socialismo de inspiración marxista. En realidad, esto constituye ya un hecho vivido por nosotros y la garantía de un pluralismo efectivo en la Iglesia.

b) CpS, al no ser ni una organización ni un partido político (es decir, combatimos cualquier tipo de nuevo «Integrismo cristiano», sea de derechas o de izquierdas), mantiene y defiende el pluralismo socialista en su seno. Prueba de ello es que hoy aceptan y se integran en la corriente de CpS militantes cristianos de las diferentes formaciones políticas y socialistas, junto con militantes de diversas tendencias sindicalistas.

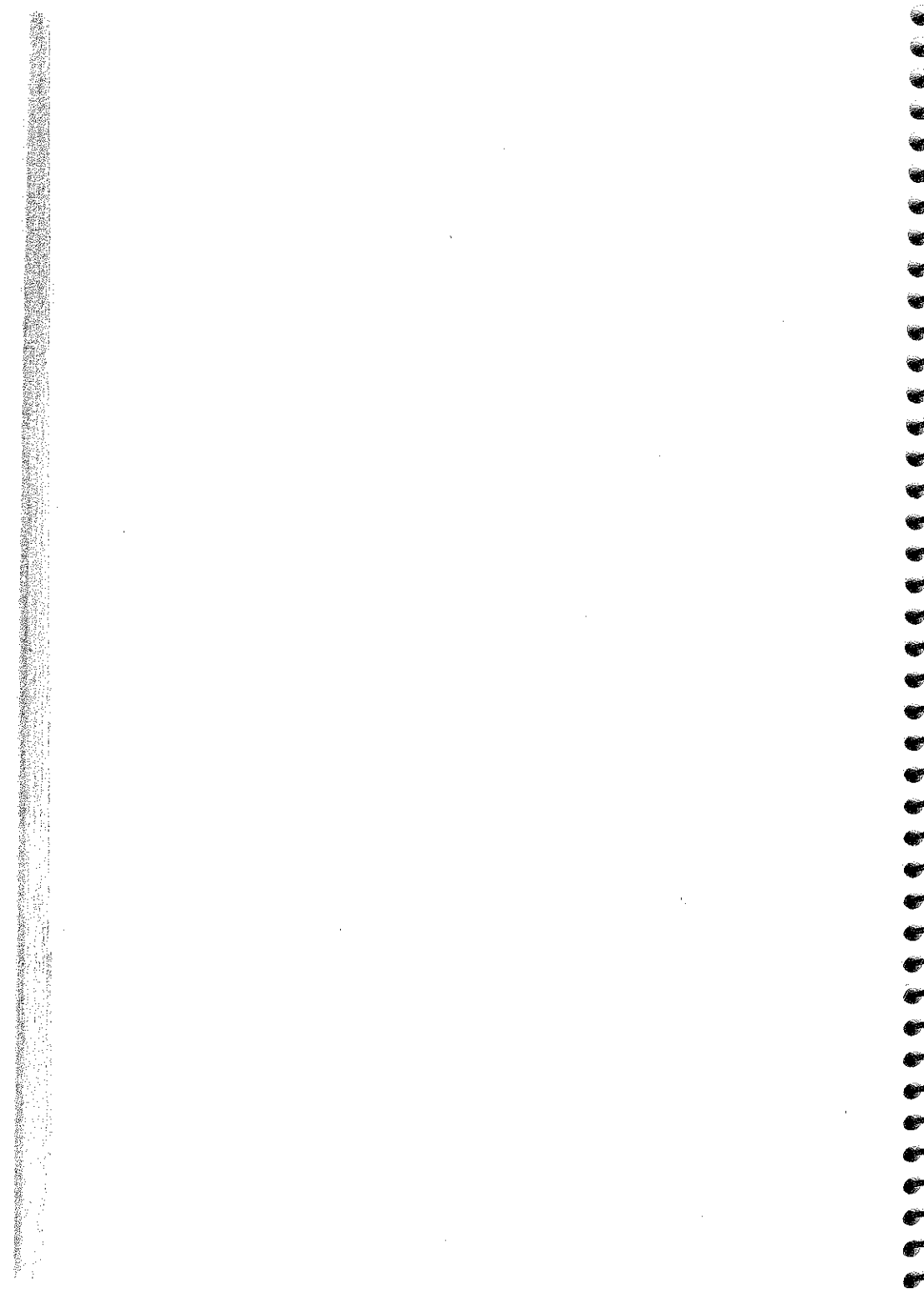
c) En ningún caso CpS pretende ser el único y solo portavoz de la opción revolucionaria de los cristianos catalanes y de las islas. «Creemos sinceramente que existen y continuarán existiendo núcleos de cristianos comprometidos seriamente en una opción revolucionaria, pero que consideran prematuro e incluso innecesario coordinarse en forma de expresión social, como CpS. Nosotros saludamos a estos cristianos y nos sentimos solidarios con ellos, pero estimamos necesaria nuestra coordinación y expresión social para llevar a cabo nuestro objetivo específico.»

d) CpS no es una Iglesia «paralela». Desde el principio hemos manifestado nuestra vocación de ser una corriente en el seno de la Iglesia, con pleno derecho, y hemos mantenido conversaciones con varios obispos y con otros sectores de la Iglesia que se han interesado por la aportación que nuestra vivencia de fe puede hacer a lo imprevisible y siempre nuevo de la PALABRA evangélica en cada circunstancia.

e) Somos conscientes de que nuestro empeño no podrá realizarse plenamente si no se consigue una total AMNISTIA y el reconocimiento de todas las libertades culturales y políticas, sin exclusiones ni marginaciones, hecho que permitirá la presencia real y efectiva de todos los partidos socialistas y comunistas en la vida política del país.

f) Finalmente, CpS se propone colaborar con todos los esfuerzos que hoy tienen por objeto ayudar a la libre opción de los cristianos para que militen en y apoyen a los diversos partidos y organizaciones que luchan por una sociedad socialista, contribuyendo de esta forma al pluralismo político en el seno de la Iglesia.

Barcelona, 30 de enero de 1970.



Análisis sociológico de una crisis: La vida en los institutos religiosos

por Valeriano Baillo Ruiz
Sociólogo

Crisis de identidad eran, quizá, las palabras más repetidas para explicar las características de ese huracán de dudas, de replanteamientos, de críticas, que hace unos años empezó a azotar a toda la clase sacerdotal en general y a los institutos religiosos en particular. Hoy ya no se puede hablar de crisis, sino, más bien, de sus consecuencias. Estas se concretan en la grande e insólita escasez de candidatas al sacerdocio y en el elevado número de bajas, tanto entre los sacerdotes como entre los religiosos.

Sin querer excluir las posibles responsabilidades individuales en el origen, en el mantenimiento y en el desenlace de la crisis, sin embargo, a mi juicio, el problema es ante todo social, y por eso es también general, como diría Durkheim. Es desde una perspectiva sociológica, por lo tanto, desde donde cabe el estudio y diagnóstico correcto del fenómeno.

«La Humanidad vive hoy un nuevo período de su historia, caracterizado por cambios profundos y rápidos que progresivamente se extienden por todo el universo. Provocados por la inteligencia y por la actividad creativa del hombre, repercuten sobre él mismo, sobre sus ideas y aspiraciones individuales y colectivas, sobre su modo de pensar y de actuar, tanto en sus relaciones con las cosas como con los demás hombres. De este modo se puede hablar de una auténtica transformación social y cultural, que llega a reflejarse incluso en la religión. Y al igual que toda crisis de crecimiento, esta transformación conlleva no pocas dificultades» (1).

Esta visión que los padres conciliares nos dieron del mundo contemporáneo no ha perdido actualidad. Nos encontramos de hecho en una sociedad en profundo cambio.

La Iglesia, para acortar la distancia entre sus instituciones y el mundo moderno, eligió en el Vaticano II el camino del «aggiornamento» y de la renovación. Sacudidas por el terremoto conciliar, las congregaciones religiosas emprendieron también la búsqueda de una adaptación a las nuevas condiciones. Todo ello dio origen a una situación de ambivalencia, de tensión, de anomía.

(1) *Gaudium et spes*, núm. 7, Concilio Vaticano II.

Voy a examinar el fenómeno en su planteamiento teórico y en sus repercusiones en la vida organizada, concretamente en los institutos y congregaciones religiosas, ya que sus características de vida en grupo facilitan el análisis sociológico.

LA ANOMIA: EL PLANTEAMIENTO DE DURKHEIM

La teoría sobre la anomia tiene su origen en el intento de Durkheim de explicar las formas patológicas y las consecuencias de la división del trabajo (2): la creciente división del trabajo va acompañada de una coordinación imperfecta de los roles, de un descenso de la solidaridad social, de una disminución del consenso social. Para Durkheim, estas características aparecieron cuando los que desempeñaban las diversas funciones especializadas en la división del trabajo no vivían ya en una interacción social tan íntima y continua que permitiese el desarrollo gradual de un sistema de reglas y de acuerdos. A falta de estas reglas, la imprevisión y la incertidumbre fueron aumentando; las acciones de los individuos de un determinado sector de trabajo no resultaban ya correlativas a las acciones y a las expectativas de los trabajadores de otros sectores; la gente perseguía en el trabajo objetivos contradictorios; el resultado era, pues, la confusión, el deficiente desempeño de las funciones sociales esenciales, la tendencia a la desintegración social; en una palabra, el conjunto de reglas comunes, principal instrumento de regulación de las relaciones entre los elementos y el sistema social, se había roto. Durkheim utilizó el término anomia para describir esta situación. Ausencia total de normas y alegalidad son las expresiones que más se aproximan a la idea de Durkheim (3).

Durkheim utilizó también el término de anomia al tratar el problema del suicidio. Distinguió tres tipos principales de suicidio, a uno de los cuales llamó suicidio anómico, que tiene su origen precisamente en una situación de confusión de valores, en donde la cohesión social aparece resquebrajada y en las que las aspiraciones individuales resultan frustradas.

LAS APORTACIONES DE R. MERTON

Cuarenta años después, Merton, siguiendo las huellas de Durkheim, intentó sentar las bases de una teoría general de la anomia.

En su sistematización teórica distingue, por una parte, las metas, los intereses culturalmente definidos, los objetivos considerados legítimos por todos los miembros de la sociedad o del grupo, en una palabra, los valores; y por otra, las normas, es decir, el camino adecuado para la consecución de las metas, o el instrumento que por estar enraizado en las costumbres y en las instituciones de la sociedad o del grupo, es señalado como el único procedimiento lícito para la consecución de los fines propuestos.

Ahora bien, en un momento determinado puede darse un desajuste entre las metas y los medios para alcanzarlas. «Este desajuste y la tensión que de él resulta conducen a un debilitamiento de los compromisos de los hom-

(2) E. Durkheim: *La división du travail social*, Paris, PUF, 1963.

(3) A. K. Cohen: *Deviance and Control*, New Jersey, 1966, pág. 136.

bres en relación con las metas sancionadas culturalmente o en relación con los medios institucionalizados para conseguirlas, es decir, conducen a los estados de anomía» (4).

Para Merton, pues, la anomía consiste en una «crisis de la estructura cultural, ocurrida como consecuencia de un profundo desajuste entre las normas y las metas establecidas culturalmente, por una parte, y los medios socialmente aprobados de que disponen los miembros del grupo para actuar en conformidad con ellas, por otra» (5).

De lo que se deduce que, para Merton, la anomía no es un hecho patológico individual, sino más bien un hecho social, cuyas raíces se hunden en la misma estructura socio-cultural.

Para explicar las formas modernas de anomía, Merton parte de la hipótesis, según la cual algunas estructuras sociales presionan sobre los individuos a fin de obligarles a adoptar una conducta inconformista.

La situación anómica, por lo tanto, ha de considerarse como normal, dado que constituye una etapa obligatoria en todo proceso de cambio socio-cultural.

LA VIDA RELIGIOSA ORGANIZADA: UNA SITUACION ANOMICA

La situación por la que atraviesan actualmente los institutos religiosos parece que podría encuadrarse perfectamente dentro del concepto de anomía. El esfuerzo por actualizarse ha originado malestar, confusión, ambivalencia, en definitiva, una situación de anomía en el sentido utilizado por Durkheim y por Merton, es decir, ausencia de normas, discordancia entre las normas oficiales y las conductas individuales, desajustes entre las metas y los medios. El término anomía viene a ser la traducción sociológica de todas esas expresiones de uso corriente entre los clérigos: crisis de identidad, pérdida de la identidad, etc.

Como hemos visto anteriormente, desde una perspectiva sociológica la situación anómica aparece cuando resulta difícil toda referencia a una norma precisa. Esto es justamente lo que está sucediendo en la vida de los institutos religiosos, en donde por una parte no se aceptan modelos heredados de la tradición y, por otra, no se consigue obtener la legitimación de los nuevos comportamientos por parte de la doctrina tradicional o de las personas con autoridad. «No sabe uno cómo hacer o pensar», se oye frecuentemente decir entre los clérigos.

En realidad, algunas normas han sido cambiadas oficialmente y otras han caído en desuso ante las nuevas circunstancias. También debido a las experiencias realizadas y, muchas veces sin esperar la confirmación por parte de la autoridad, se han anticipado toda una serie de cambios. Ante semejantes situaciones, la autoridad o no ha llegado a pronunciarse o se ha visto obligada a reafirmar el valor de las normas tradicionales. De este modo, resulta fácilmente comprensible el que para los representantes de ese mecanismo de identificación y control, la fase de experimentación y búsqueda que están viviendo las instituciones religiosas, favorezca las acti-

(4) A. K. Cohen: *O. c.*, pág. 139.

(5) R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, 1949.

tudes y los comportamientos anómicos. Por otra parte, es fácil observar que con frecuencia se ignora la posición oficial de la organización religiosa, llegando a confundir a sabiendas la puesta en estudio de ciertas normas con la desaparición de las mismas. Asimismo hay una tendencia a apoyarse sobre ciertos cambios oficiales, para anticipar otros más radicales y globales.

Digámos, pues, que los institutos religiosos están viviendo una situación de cambio, cuyo origen se remonta al deseo de poner en práctica la modernización deseada por el Vaticano II. En muchos casos, la misma organización ha puesto en crisis algunas normas, colocándose en una situación de búsqueda. Pero dado que en muchos aspectos la organización se muestra retrógrada, los miembros independientemente de los cauces oficiales han anticipado toda una serie de cambios. Ante este hecho consumado, las reacciones de la autoridad han sido diversas: unas veces ha permanecido en silencio, resultando difícil interpretar si tal silencio significa aprobación o condena; otras, ha intervenido para legitimar los cambios o para reafirmar el valor de las normas tradicionales.

He ahí, pues, los rasgos principales de la situación anómica por la que atraviesa la vida religiosa. Pero, dije antes, que, desde el punto de vista sociológico, la anomia no se refiere a situaciones patológicas individuales, sino a una situación social de grupo. Tampoco entraña necesariamente una perspectiva moral o una circunstancia de carácter anormal. Es simplemente una fase obligatoria dentro de un proceso de cambio. La anomia, concretamente, cualifica una situación coyuntural constituyendo el concepto clave para interpretar un periodo de transición. Con estas observaciones quiero salir al paso de una opinión bastante generalizada, sobre todo, en las altas esferas eclesásticas que reduce «tout-court» la problemática actual de la vida religiosa a deficiencias personales. La inserción, en cambio, de los problemas dentro del cuadro conceptual de la anomia induce a pensar que en el fondo las dificultades son más de tipo estructural que personal.

RESPUESTAS A LA ANOMIA

Para superar el estado de anomia, es decir, el desajuste entre las metas y los medios, se dan diversas respuestas o reacciones por parte de los grupos. Merton las clasifica así: innovación, ritualismo, renuncia, rebelión.

a) Innovación (6).

Merton entiende por innovación el uso de medios no reconocidos institucionalmente, pero con frecuencia altamente eficaces en orden a la consecución de las metas aprobadas por la cultura. «Esta respuesta aparece cuando el individuo, habiendo asimilado la importancia cultural de la meta, no acepta, sin embargo, las normas institucionales que regulan la forma y los medios para su consecución». O también cuando el individuo, muy ligado afectivamente a las metas, se percató de que las fórmulas o métodos institucionalmente aprobados no aseguran ya su consecución. En tales circunstancias el individuo se siente obligado a emprender un camino distinto al que le marca la cultura a fin de asegurar la consecución de las metas.

Dentro de nuestro contexto de estudio—la vida religiosa organizada—, una reacción de tipo innovador consistiría en la adhesión afectiva a los

[6] R. K. Merton: *O. c.*, págs. 226 a 240.

valores propuestos institucionalmente, pero cuya realización se intentara a través de caminos y normas diferentes de las utilizadas tradicionalmente. En esta dirección habría que enmarcar, quizás, la renovación conciliar de aquellos que pretenden realizarla actualizando los medios institucionales, es decir, quienes pretenden acortar distancias entre ciertas formas institucionales de pensamiento, de acción, de organización, etc., dentro de la vida religiosa y las corrientes actuales del mundo contemporáneo, manteniendo, no obstante, intactos los objetivos de fondo de la institución. Tal es la línea en la que se mueven muchos de los intentos renovadores dentro de las congregaciones religiosas.

b) Ritualismo (7).

El ritualismo es el tipo de comportamiento en el que las normas, originariamente medios, se convierten en fines en sí mismas. Toda la preocupación se centra en el cumplimiento minucioso de las normas sin preguntarse si conducen realmente a las metas establecidas. De este modo, se permanece prisionero de la legalidad, sometiéndose meticulosamente a las normas institucionales, hasta el punto de llegar a sentir profundo malestar ante cualquier novedad, cambio, renovación.

El ritualista es el que, en medio de la confusión y de la frustración, se aferra a la seguridad que le ofrecen las rutinas y las normas institucionales largamente probadas por el éxito del pasado, y garantía, por tanto, para el presente en donde todo parece derrumbarse.

Dentro del contexto que nos ocupa, un ejemplo de ritualismo aparece en el caso del superior jerárquico que, ante todo y sobre todo, se afana en imponer ciega e indiscriminadamente las normas disciplinares, olvidando que la disciplina sólo es un medio y no un fin.

c) Renuncia (8).

«Este modelo de comportamiento consiste en un sustancial abandono, tanto de las metas culturales a las que anteriormente se les atribuía valor, como de los sistemas institucionalizados para alcanzarlas». Manifestaciones de este tipo de comportamiento pueden ser las diversas formas de quietismo, de resignación, de derrotismo. Se trata de una reacción más bien pasiva, dado que se abandonan las metas y los medios institucionalizados sin proponer otras alternativas. Quienes adoptan este tipo de comportamiento viven en el grupo, pero sólo en sentido formal, exterior; en realidad no pertenecen al grupo.

«Es, pues, un comportamiento derivado del continuo fracaso en el intento de llegar a las metas establecidas a través de los medios legítimos y de la incapacidad, a causa de las prohibiciones interiorizadas para utilizar un camino ilícito. El conflicto se resuelve mediante el abandono de metas y medios. La evasión es total, el conflicto es eliminado y el individuo se convierte en un ser asocial. Al contrario del conformista, que hace girar las ruedas de la sociedad, este desviado representa una pasividad improductiva; al contrario del innovador, el cual es, al menos, un incansable buscador de nuevas fórmulas, éste no descubre ningún valor en conseguir la meta; al contrario del ritualista, el cual, por lo menos, se adapta a las costumbres

(7) R. K. Merton: O. c., págs. 240 a 247.

(8) R. K. Merton: O. c., págs. 628 a 636.

establecidas, éste apenas se preocupa de actuar según la forma Institucional.»

Dentro de la vida religiosa, también existen individuos que han optado por esta vía. Cuando los aires de la renovación empezaron a extenderse, con ellos aparecieron, también la confusión, la tensión y los conflictos. Ante esta situación, la reacción de algunos consistió en el abandono de las metas culturalmente prescritas y de las normas institucionales. Probablemente habían asimilado tanto las metas como los medios institucionales establecidos, pero en el nuevo contexto, las vías institucionales no aseguraban ya la consecución de las metas. Habiendo interiorizado fuertemente la obligación moral de utilizar sólo los medios sancionados por la organización religiosa, les faltó valor para adoptar medios no prescritos, los cuales, en el nuevo contexto, serían los únicos que aseguraran la consecución de las metas. Esta incapacidad para desviarse de las pautas establecidas hace inevitable la entrada en acción del mecanismo de la evasión. Hay que observar, sin embargo, que tal comportamiento tiene un carácter más bien individual que colectivo.

d) Rebelión (9).

Esta reacción consiste en un repudio activo de las metas y de los modelos de conducta predominantes en la sociedad o en el grupo y la sustitución por otras metas y por otros medios. Es una ruptura con la estructura cultural y social existente y una adhesión a nuevos objetivos, a nuevos modelos conceptuales, a nuevos tipos de comportamiento y a nuevas instituciones. La rebelión se diferencia de la renuncia por consistir en una adaptación activa, y no pasiva, a la situación. La rebelión es un programa para la acción, mientras que la renuncia supone un resignarse a la no acción.

Se inicia el camino de la rebelión cuando determinados individuos o grupos consideran las instituciones vigentes como una rémora en orden a la consecución de ciertas metas personales o de grupo, consideradas como legítimas. En la rebelión se da una auténtica superación de valores; de ahí que la experiencia, directa o indirecta, de la frustración lleva a poner en crisis valores que precedentemente eran apreciados. Así como los ritualistas pueden llegar a un hiperconformismo, debido a que están sometidos a un sentimiento de culpa engendrado por una previa falta de conformidad a las reglas, así también la rebelión abierta constituye generalmente la etapa siguiente a un período de excesiva sumisión.

Un ejemplo de este comportamiento dentro de la congregación religiosa lo tenemos en situaciones de abandono de la organización. Posiblemente, buena parte de las actuales defecciones habría que analizarlas, pues, a la luz de este tipo de comportamiento. Un fenómeno parecido al de la rebelión abierta lo constituye la conducta de aquellos que, rechazando de plano las metas y los medios de la organización religiosa, pretenden, sin embargo, continuar siendo sus miembros. Esta es la estrategia—por llamarla de algún modo—de los que quieren modificar el sistema desde dentro.

(9) R. K. Merton: *O. c.*, págs. 249 a 252.

EL INSTITUTO RELIGIOSO COMO ORGANIZACION TOTAL.

1) El instituto religioso es una organización.

Una de las posibilidades para estudiar, desde una perspectiva sociológica el instituto religioso es considerarlo como una organización. Según A. Etzioni, «las organizaciones son unidades sociales (o agrupaciones sociales) deliberadamente constituidas y orientadas a la consecución de fines específicos» (10); se caracterizan también por la subdivisión del trabajo, del poder y de la responsabilidad, por la presencia de uno o más centros de poder y de control, por la posibilidad de sustitución del personal.

Ahora bien, en el instituto religioso encontramos muchas de estas características. En efecto, en él se da una multiplicidad de relaciones entre los miembros, la posibilidad de una cierta distancia y desconocimiento entre ellos, una cierta autonomía, si bien no siempre igual, entre las diversas unidades fundamentales, una jerarquización del sistema de autoridad. También la dinámica interna para la consecución del fin propio del instituto refleja, con frecuencia, la dinámica de las organizaciones en sus diversos aspectos, como, por ejemplo:

— La subdivisión del trabajo, del poder, de la responsabilidad; subdivisión que si bien no está siempre basada en modernos criterios científicos, sin embargo, influye poderosamente en la orientación de las directrices para la consecución de los fines.

— La presencia de uno o más centros de poder, que controlan los esfuerzos unitarios del instituto para alcanzar el fin, característica que no se da en todos los institutos ni a través de todos los tiempos. Hoy se observa, sin embargo, cada vez más, una tendencia generalizada hacia este esquema.

— La mutabilidad del personal, es decir, la posibilidad de cambio y de sustitución de aquellas personas cuya actividad no satisface al instituto. En efecto, éste puede efectuar diversas combinaciones con sus miembros mediante ascensos y traslados.

2) El instituto religioso es una organización normativa (11).

Etzioni clasifica las organizaciones según los tipos de integración de los participantes, que son determinados a su vez por la forma de poder utilizada preferentemente por la organización (coercitivo, remunerativo y normativo) y por el tipo de compromiso expresado por los participantes en sus relaciones con la organización (compromiso alienado, calculado, moral) (12).

(10) A. Etzioni: *Sociologia dell'organizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1970, págs. 11-12.

(11) E. Servais-F. Hambye: «Structure et signification, Problème de méthode en Sociologie des organisations claustrales», *Social Compass*, XVIII/1 (1971), 30-32.

(12) A. Etzioni: *A comparative Analysis of Complex Organizations*, New York, The Free Press, 1968.

Según el tipo de poder y de compromiso que prevalezca, las organizaciones son denominadas coercitivas, utilitarias y normativas. Dado que el poder que prevalece en los institutos religiosos es el normativo, y el compromiso que se exige es el moral, considero al instituto religioso como una organización normativa, es decir, la que ejerce el control sobre sus miembros mediante el uso de símbolos y conduce a un compromiso normativo y a una interiorización de los valores.

3) El instituto religioso es una organización total.

Siguiendo el análisis de Etzioni se pueden distinguir las organizaciones según la difusión de las normas, que van desde un mínimo que controla poca actividad a un máximo que tiende a controlar tanto las actividades internas como las externas, y según el ámbito organizativo (objetivos), determinado por el número de actividades realizadas conjuntamente por los miembros de la organización. Ahora bien, las organizaciones que tienen un máximo grado de difusión de las normas y de ámbito organizativo se denominan organizaciones totales (13). Incluyo en este tipo de organizaciones a los institutos religiosos, debido a muchas de sus características y a la forma como se han organizado hasta ahora. No sólo Etzioni sugiere esta clasificación, sino que también Goffman enumera entre los cinco tipos de organización total «las abadías, monasterios, conventos y otros tipos de claustros» (14).

Para Goffman, la característica principal de la organización total consiste en la anulación de las barreras que separan generalmente las tres esferas de la vida: dormir, divertirse, trabajar. «El hombre tiende a dormir, a divertirse y a trabajar en lugares diversos, con compañeros diversos, bajo autoridades diversas o sin algún esquema racional de carácter global.» La organización total tiende a ejercer sobre sus miembros una especie de acción englobante, dirigida a satisfacer todas o la mayor parte de las necesidades humanas. De ahí su tendencia a producir una ruptura con el ambiente y una minuciosa regulación de la vida, del sistema de interacciones y relaciones sociales, de la transmisión cultural; todo ello, dentro de un espacio delimitado, que se convierte en residencia, lugar de diversión, puesto de trabajo

Estas características de la organización total aparecen, dentro de ciertos límites, en el instituto religioso, ya que éste tiende a abrazar en toda su globalidad la vida de sus miembros. Digo «dentro de ciertos límites», porque hay excepciones y sobre todo hoy que se da una fuerte tendencia hacia la separación más o menos neta entre la comunidad de vida y de trabajo, de acuerdo con la línea de la evolución actual de la sociedad civil, en donde aparecen separadas las actividades familiares de las profesionales. Como más adelante veremos, podemos encontrar aquí uno de los motivos de las dificultades que encuentran los institutos religiosos para continuar teniendo sobre sus miembros «ese atractivo» que ejercían en el pasado. Profundizaré en este hecho, deteniéndome ahora en algunos aspectos de la organización total.

Como hemos visto antes, la organización total viene a ser un campo socio-cultural en donde tiene lugar un cierto tipo de organización de las relaciones humanas y de la vida colectiva, una determinada forma de trans-

(13) A Etzioni: *Sociologia dell'organizzazione...*, pág. 134.

(14) E. Goffman: *Asylums*, Torino, Einaudi, pág. 35.

misión de los modelos culturales y un tipo concreto de elaboración de la propia idiosincrasia. Voy a examinar, pues, más detalladamente los aspectos de la organización total a nivel social, cultural y personal.

Desde la perspectiva del sistema social, el Instituto religioso, en cuanto organización total, se caracteriza por un cierto tipo de estratificación jerárquica: los directivos y los miembros. Mediante las relaciones de poder, los miembros están sometidos a un reglamento que regula su vida diaria, en cuyo marco se supone satisfacen la totalidad de sus necesidades.

Desde un punto de vista cultural, la vida religiosa, organizada en sentido de totalidad, se caracteriza por tener como objetivo la conducción de sus miembros a una adaptación normativa, haciéndoles interiorizar normas y valores específicos. Cada individuo aparece inserto dentro del ámbito marcado por la regla y viene socialmente definido a partir de ella. En esta perspectiva, el instituto religioso puede presentar la imagen de un universo cerrado que crea los propios signos de éxito, los propios símbolos de prestigio, sus propios caminos de promoción interna, así como el margen de desviación autorizada.

En la organización total, los comportamientos que no se ajustan a una norma interna son percibidos indirectamente como anormales, por resultar incomprensibles dentro del cuadro institucional. El individuo estará obligado a la adhesión, incluso bajo amenaza de expulsión. Estamos cerca de las características culturales fundamentales de la organización total; ésta dispone de un solo sistema de lectura y valoración de las conductas individuales. Observemos, ya desde ahora, cómo este tipo de socialización difiere netamente del actualmente en vigor dentro de la sociedad global, en donde el individuo, dentro de ciertos límites, puede elegir sus universos de referencia.

Desde el punto de vista de la personalidad, el instituto religioso, en cuanto próximo a la organización total, se caracteriza por el hecho de que el rol de mayor incidencia sobre la identidad del individuo, el que determina su estatuto dentro del grupo, puede parecer fijado en forma definitiva. Por otra parte, el contenido de cada rol no está totalmente al alcance de la iniciativa del individuo, sino que aparece institucionalizado a partir de las normas y de los valores admitidos. La dificultad práctica en que se encuentra el individuo de cambiar el rol y de modificar su contenido le puede inclinar a superar las objeciones personales y a aceptar más fácilmente las decisiones de la autoridad.

La socialización de un nuevo miembro se conseguirá mediante la sustitución de los valores adoptados por el individuo en su vida anterior por las normas y los valores de la organización. Los numerosos ritos característicos de toda organización total, como, por ejemplo, el vestido, el cambio de nombre, el corte del cabello, etc., tienen como objetivo simbolizar esta ruptura. Es así como se pretende crear en el nuevo miembro una nueva personalidad, definida a partir de la identificación con un proyecto colectivo de vida que libremente acepta.

Naturalmente, esto no significa que un miembro de una organización total no pueda tener un proyecto de vida personal; lo que quiere decir es que éste no podrá realizarse sino en consonancia con el proyecto colectivo, cuyas coordenadas pueden aparecer fijadas desde centros decisivos exteriores a la propia iniciativa individual. El proyecto colectivo proporciona al individuo miembro un soporte estable a través del cual puede desarrollar

su propia personalidad. En caso de ruptura durante la socialización, el miembro construirá, para los momentos no programados, una segunda forma de vida, cuyos objetivos y medios de realización escapan al reglamento.

Más adelante veremos la posibilidad, por ejemplo, dentro de la vida religiosa organizada de llegar a un contra-sistema o, al menos, a un sistema de lectura y de organización de la vida diaria diverso del oficial.

LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS, EN LA ENCRUCIJADA (15)

El tipo de cambio realizado dentro de los institutos religiosos podemos situarlo en uno de estos tres niveles: oposición espacial (dentro-fuera); oposición social (alto-bajo de la jerarquía); oposición temporal (antes-después de la entrada).

Por lo menos hasta ahora, los institutos religiosos han intentado organizarse según esquemas similares a los de la organización total. Hoy, debido a los cambios acaecidos dentro de la Iglesia y de la sociedad global, parece que se están apartando bastante de los primitivos esquemas. Efectivamente, existe un alejamiento de la posición indicada. Se tiende a romper los muros que les separan del mundo, a acortar las líneas jerárquicas verticales y a hacer menos drástica la ruptura de los miembros con la vida anterior.

Estas tendencias explican, por otra parte, las dificultades de los institutos religiosos para continuar imponiendo a sus miembros el propio universo simbólico, es decir, para conservar el monopolio de una interpretación única de la realidad y de un proyecto de vida colectivo. En este sentido se podrá comprender fácilmente el hecho de la difusión, dentro de un ambiente social de secularización y de pluralismo ideológico, de la situación de anomía en el interior de la vida religiosa organizada. En efecto, los institutos religiosos arriesgan perder, cada vez más, la autoridad sobre sus miembros, los cuales, por otra parte, en un contexto de mercado de las ideas, se sienten a menudo desorientados.

La estabilidad de que gozaban las congregaciones religiosas puede explicarse partiendo del hecho de que las estructuras de poder se apoyaban sobre un sistema cultural común a todos los miembros, fundado en un contexto religioso unificado y coherente. Ahora, este soporte cultural, que ha constituido la fuerza de la vida religiosa organizada, puede convertirse en su debilidad, desde el momento en que empiezan a darse una serie de cambios irreversibles. En un contexto cultural en transformación, los esquemas que se pretende hacer interiorizar se aceptan con mayores dificultades; al mismo tiempo, disminuyen las posibilidades de controlar eficazmente a los miembros.

La crisis actual de las congregaciones religiosas hay que entenderla a partir del debilitamiento de la institucionalización en el plano cultural y social. Se ha verificado un descenso en el grado de interiorización de los valores y de estructuración de la interacción: los institutos religiosos aparecen ahora más débiles como instituciones, tanto en el sistema cultural como en el social. Esta es la razón por la cual se da un debilitamiento de su poder de control sobre los miembros, paralelamente a la disminución en los individuos miembros del sentido de culpa respecto al incumplimiento

(15) E. Servais-F. Hambye: O. c., págs. 43-44.

de las directrices propuestas. En semejantes condiciones, el papel de la autoridad, la cual rellena y controla los resortes de la transmisión cultural, resulta muy arduo; es más, para poder mantenerse, la autoridad se ve obligada a inventar nuevas formas de actuación.

LA AUTORIDAD

Dado que este estado de cosas—que he resumido bajo el concepto de anomía—no es el reflejo de una situación individual, sino más bien la consecuencia de una situación objetiva de cambio que se da dentro de la Iglesia y del mundo actual, para superarlo es muy importante el papel que vaya a asumir la organización, sobre todo a nivel de líderes y de miembros investidos de autoridad.

A fin de asegurar la continuidad difundiendo modelos del pasado, la autoridad, en un primer momento, puede adoptar una postura defensiva, acentuando el mecanismo estabilizador y, sobre todo, reformando las legitimaciones, transmitiendo un sentido de culpa ante la desviación o defendiendo la ejecución material de normas que habrían perdido ya parte de su sentido (legalismo, ritualismo). Ella tenderá a multiplicar sus intervenciones, intentando crear una serie de tabús con los que oponerse a los cambios exigidos por la situación.

Puede suceder que algunos de los miembros acepten este planteamiento, ya que les reporta seguridad; otros, en cambio, conscientes de alternativas más adecuadas, pueden entrar en conflicto con la autoridad (16). Si la situación sigue cambiando, las soluciones impuestas aparecen cada vez más inadecuadas, llegando incluso a resultar contraproducentes.

El mejor camino es entonces permitir la participación de los miembros en la toma de decisiones. La anomía es una ruptura entre las normas y el comportamiento, derivada de una falta de interiorización de las normas y de los valores. Ahora bien, las posibilidades de éxito de esta interiorización dependen del grado de compromiso que el individuo tenga con la organización. La moderna teoría del «management» nos dice que este compromiso resulta favorecido con la participación del individuo en los procesos decisivos, ya que le obliga a tomar su parte de responsabilidad.

La participación activa en los cambios resulta, pues, un factor esencial en orden a evitar la pasividad de la mayor parte de los miembros o la rebelión abierta de aquellos con tendencias desviantes. Los cambios impuestos corren el riesgo de ser aceptados de una forma rutinaria, conduciendo a una nueva forma de ritualismo; también pueden dar lugar a la aparición de un contra-sistema que proponga una lectura de la vida diaria distinta de la oficial.

LA LOGICA DE LOS MIEMBROS

En una organización total, a la que se asimilan bastante los institutos religiosos, existe una imposibilidad estructural de elaborar un proyecto de vida individual. El miembro se siente obligado a identificarse con el proyecto

(16) J. Remy: «Innovations et développement des structures. Les problèmes que pose l'institutionnalisation», *Lumen Vitae*, 24 (1969), 204-208.

colectivo que le viene impuesto. Es más, el desarrollo de la propia personalidad consiste en la conformidad con el proyecto colectivo.

Si la socialización no es perfecta o si existe insatisfacción en algunas necesidades fundamentales, tanto si son naturales como si han sido adquiridas a través de mecanismos de transmisión cultural, se tenderá a colmar dicha insatisfacción mediante compensaciones secundarias clandestinas o no previstas oficialmente. Esto hará que el sistema funcione de un modo diverso y con un sentido diferente al dispuesto en las esferas oficiales. El observador superficial percibirá solamente el funcionamiento del sistema institucional, ya que éste se manifiesta tanto por medio de los canales institucionalizados de comunicación, como a través de los discursos racionalizadores oficiales (17). Sin embargo, una visión más profunda nos permitirá ver que en determinadas situaciones se da un distanciamiento entre el proyecto colectivo institucional y el seguido realmente por los miembros.

Ahora bien, hoy más que nunca existe la posibilidad de que aparezca en las congregaciones una doble interpretación de la vida cotidiana. En el pasado, la lógica del religioso se realizaba casi exclusivamente alrededor de las valoraciones trascendentes, a-históricas. Su visión del mundo se insertaba dentro de un orden dado «a priori», en el que los individuos se desarrollaban en una actitud esencial de adaptación y ajuste. El religioso, al ingresar en la congregación, confiaba su personalidad a la organización, la cual intentaba modelarla de acuerdo con sus propios criterios. La vida religiosa organizada del pasado se asemejaba mucho a la sociedad feudal circundante, en donde las relaciones sociales eran cerradas y jerárquicas, la cultura unívoca y fundada en la referencia a un orden meta-social.

La evolución tiene hoy otra dirección: apertura al mundo. Esta política aperturista modifica la imagen de la organización religiosa y de su funcionamiento, que tiende cada vez más a insertarse dentro de la cultura global, en donde el proceso de secularización y el pluralismo ideológico constituyen las notas dominantes.

Quizá ahora, después de estas reflexiones sociológicas, puedan comprenderse mejor los problemas que se le plantean a la organización en relación con el ejercicio del control sobre sus miembros, así como las dificultades con que tropiezan las legitimaciones oficiales, incluso cuando son innovadoras, para ser aceptadas.

(17) Remy: *L. c.*, 36-42.

Marxismo y cristianismo, ¿son compatibles como sistemas globales?

Por Enrique MENENDEZ UREÑA *

Una reflexión sobre la relación entre marxismo y cristianismo puede plantearse, al menos, en dos niveles diferentes. Esa reflexión se puede limitar a discutir hasta dónde las convicciones de un marxista y de un cristiano les permiten avanzar juntos en una tarea común de construcción de una sociedad mejor. La discusión se limitaría, en este caso, a una comparación de objetivos y de tácticas. Pero esa reflexión puede hacerse también a un nivel más profundo y radical: discutir hasta qué punto las interpretaciones marxista y cristiana de la Historia de la sociedad humana (y, consiguientemente, las praxis en ellas enraizadas) son compatibles. Esta **nota** quiere ofrecer algunas sugerencias para una discusión que desea moverse en este segundo nivel. Quiero además advertir que, al referirme a la interpretación **marxista** de la Historia, lo estoy haciendo a la interpretación **marxiana**, es decir, que prescinde del problema de la diversidad de «marxismos» y me refiero directamente a la obra científica del mismo Marx.

Un estudio serio de la relación entre las interpretaciones marxiana y cristiana de la Historia de la sociedad humana ha de discurrir, a mi modo de ver, en dos pasos. En un primer paso se ha de discutir críticamente la interpretación marxiana de la Historia o el llamado «socialismo científico» de Marx, prescindiendo de la pregunta de su compatibilidad con la fe cristiana. Sólo en un segundo paso habríamos de hacernos esta pregunta. Veamos esto con un poco más de calma.

(*) Doctor en Filosofía, Teología y Ciencias Económicas.

Marx calificaba a su socialismo de «científico», contraponiéndolos a los socialismos «utópicos» (1). A diferencia de estos últimos, creía Marx haber descubierto la **dinámica histórica** que conduce a la sociedad humana hasta la constitución de la sociedad comunista. Las dos grandes piezas de ese descubrimiento son el **Materialismo histórico** (incubado ya en 1843 y, tras una rápida evolución, desarrollado más extensamente en **La ideología alemana**) y **Crítica de la Economía Política** (con lo cual quiero indicar toda la obra económica de Marx y no sólo el escrito que lleva ese título). El primero constituye el marco teórico más amplio para una interpretación de la Historia y una explicación de su dinámica de desarrollo. La segunda se inserta en el materialismo histórico como un elemento fundamental por dos razones: 1) porque cree explicar el paso decisivo e ineludible de la etapa capitalista a la comunista, en la que, al desaparecer la propiedad privada, habrán ya desaparecido las **clases** cuya lucha movía a la historia de una sociedad humana alienada; 2) porque el desvelamiento de lo que es la sociedad burguesa descubre a su vez en toda su profundidad la realidad de las etapas históricas anteriores, de la misma forma (según el pensamiento marxiano) que el estudio de la anatomía humana nos permite una comprensión más acabada de la del mono. Una discusión crítica del socialismo «científico» de Marx ha de comprobar tanto la validez del **Materialismo histórico** y de la **Crítica de la Economía Política** como la del modelo teórico que relacionaba a ambos (es decir, la forma en la que la segunda aparece insertada en el **Materialismo histórico**).

La crítica económica de Marx al capitalismo es lógicamente coherente (aunque sea terriblemente oscura y haya quedado inacabada) y, dentro del nivel de abstracción en el que ella se mueve, certera (2). Pero la extensión y la profundidad con las que Marx desarrolló su crítica a la Economía Política contrastan con lo poco elaborado que quedó en su obra el materialismo histórico. Por ello, la inserción de la **Crítica de la Economía Política** en el **Materialismo histórico** no resiste el más leve análisis crítico. La crítica económica de Marx al capitalismo no fundamenta suficientemente ni el paso a la **sociedad comunista** ni la comprensión de las etapas históricas anteriores a partir de la comprensión de la etapa capitalista. Resumiendo: la **Crítica de la Economía Política** es válida para desvelar científicamente la irracionalidad de la sociedad capitalista, pero en modo alguno para fundamentar una dinámica del desarrollo histórico, que culmine en la sociedad comunista, ni la concepción marxiana de

(1) Véase el artículo de C. Valverde: «¿El socialismo «utópico» era utópico?», en *Pensamiento*, 31 (1975), págs. 5-25.

(2) Véase mi estudio: *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir*, disertación doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, 1975.

la lucha de clases. Para esto hemos de acudir al marco más amplio del **Materialismo histórico**.

ESTUDIO COMPARATIVO

Un juicio crítico reposado sobre la concepción materialista de la Historia en Marx no puede limitarse a un análisis aislado del pensamiento marxiano (3). El problema al que Marx está dando vueltas ni fue nuevo entonces ni ha dejado de ser tratado en profundidad por autores posteriores a Marx. La concepción marxiana del desarrollo histórico es una pieza más—ciertamente, una pieza genial y gigante, pero, al fin y al cabo, sólo una pieza al lado de otras también geniales y gigantes—dentro de la tradición filosófico-histórica moderna que se extiende hasta las grandes teorías evolutivas de la sociedad de los siglos XIX y XX (Kant y Hegel, entre los anteriores a Marx; Freud y Habermas, entre los posteriores; los nombres de menos talla podrían multiplicarse). Un estudio comparativo de la concepción marxiana de la Historia, en el contexto de esta gran tradición del pensamiento sociopolítico occidental en la que Marx está inserto, es muy iluminador para poder hacer un juicio crítico de esa concepción marxiana. Aquí me he de limitar a señalar dos de los resultados arrojados por este estudio comparativo (4): 1.º, dentro de grandes diferencias de método y de relación a las Ciencias positivas, la explicación de la dinámica del desarrollo histórico por lucha de fuerzas antagónicas es común a todos los autores indicados; 2.º, también es característica común a todos ellos la inseparabilidad de las problemáticas religiosa y sociopolítica (o filosófico-histórica). Un breve comentario de estos dos resultados nos va a llevar a responder, en los dos pasos propuestos al comienzo de esta *nota*, a la pregunta por la relación entre marxismo y cristianismo.

Los diversos modelos explicativos del desarrollo histórico por el enfrentamiento de fuerzas antagónicas son lógicamente coherentes (con lo cual no quiero decir que todos ellos gocen del mismo grado de fundamentación científica), en tanto que se les aplica a la historia pasada y presente de una sociedad marcada indiscutiblemente con el sello del mal (de la «alienación», de la «represión», de la «insociable sociabilidad»...). Pero todos ellos topan con su impotencia para fundamentar coherentemente que esa lógica del desarrollo antagónico conduce hasta la

(3) Evidentemente, esto no quiere decir que no sea válido un estudio serio del materialismo histórico que se mueva sólo dentro de la obra del mismo Marx.

(4) Véanse mis estudios: *La sociedad asocial: un estudio comparativo de las teorías de la sociedad de Kant, Marx y Freud*, disertación doctoral, Universidad Comillas en Madrid, Facultad de Filosofía, 1975; *Kritische Theorie und christlicher Glaube: eine Auseinandersetzung mit J. Habermas*, Dissertation, Theologische Fakultät, Frankfurt/Sankt Georgen, 1975.

implantación de una sociedad verdaderamente libre y justa, y, por supuesto, para encontrar un sentido a la irracionalidad de toda esa larga historia ya pasada y todavía presente. Marx, criticando no sólo los socialismos «utópicos», sino también los «idealismos» de Kant y de Hegel, creyó haber encontrado en la lógica del desarrollo de la Economía (del **trabajo**, como la forma específica de **vida** de la especie humana) la explicación profunda de una dinámica histórica que lleva hasta la sociedad comunista, hasta la sociedad en la que el hombre se realizará plenamente en su ser social. Aun en la hipótesis de que el socialismo marxiano sea «científico» en comparación con los socialismos «utópicos», la interpretación marxiana del desarrollo histórico que culmina en la sociedad comunista aparece como superficial en comparación con las interpretaciones de los autores señalados más arriba: Marx bagatelizó el problema de la Historia humana. Prescindiendo de su compatibilidad con la fe cristiana, el socialismo «científico» de Marx no resiste una crítica seria. Vayamos al segundo paso.

La inseparabilidad de las problemáticas religiosa y socio-política o filosófico-histórica se deriva precisamente de la experiencia de la incapacidad de encontrar una explicación coherente y satisfactoria del desarrollo de la Historia humana, si se permanece encerrado dentro de ella. Puesto que en esta historia terrena no se encuentra la salvación, se rompen los límites intrahistóricos para abrirse a la esperanza de salvación fundada en la fe de un Dios que, siendo Señor de nuestra historia terrena y participando en ella, pueda salvar (sanar) esa nuestra historia rota. Para un cristiano, su fe en Dios es inseparable de su interpretación de la Historia y de su **praxis en ella**. Las interpretaciones ateas de la Historia (con Marx, Freud y Habermas, entre los mencionados más arriba); ven, por el contrario, en la fe religiosa un infantilismo y una renuncia a tomar la construcción de una sociedad verdaderamente libre y justa como la tarea que ha de realizar el hombre mismo; ven en esa fe una señal inequívoca de que el hombre (o la sociedad) no han llegado aún a su periodo de madurez humana.

CONCLUSION

Así, pues, aun ya desde una perspectiva puramente **histórico-filosófica**, la interpretación marxiana de la Historia (como la freudiana y la habermasiana) se caracteriza como una interpretación atea de la Historia. Por eso, a mi modo de ver, tomad el marxismo en su conjunto, éste y el cristianismo son incompatibles. Me parece claro que los cristianos podemos ayudarnos a purificar la forma «burguesa» de vivir nuestra fe, si hacemos una crítica de ella (no de la fe, sino de la forma en la que la vivimos) desde una perspectiva marxista. Pero esto en modo

ninguno puede confundirse con el error semejante de «marxizar» la forma de vivir la fe cristiana. El que una teoría sea cierta en su **crítica** no quiere decir que lo sea también en la **alternativa** que propone para sanar aquello que critica. Para un marxista no puede haber más esperanza que la que quede encerrada en esta nuestra historia terrena. Para un cristiano no puede haber más esperanza que la que se deriva de su fe en Cristo y que apunta hacia algo que trasciende esta historia terrena. El cristianismo puede **utilizarse** como «opio del pueblo» de la misma manera que el marxismo. Pero la forma en la que el Dios cristiano nos «salva» o nos «libera» es inequívoca: tomando sobre sí la injusticia y el sufrimiento por amor a los demás, aun a sus propios verdugos. La fe en Cristo y la militancia marxista pueden ir juntas en grandes trechos del camino hacia la construcción de una sociedad libre y justa en la que haya desaparecido toda opresión. Pero hay una diferencia esencial que, en su conjunto, hace incompatibles fe cristiana y militancia marxista: para un cristiano puede haber «salvación» o «liberación» aun antes de haber borrado toda huella de opresión; aún más: puede haberla aun cuando nunca llegáramos en nuestra historia terrena a lograr una sociedad totalmente libre y justa.

BIBLIOGRAFIA

1. Filosofía

MONTALENTI, GIUSEPPE: **El evolucionismo**. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1975. 238 págs.

El libro es fruto de una serie de lecciones. Es obra de divulgación. No se pretende el tratamiento completo de un tema tan vasto y comprometido. Va dirigido a personas no especializadas. En la primera parte se habla de la historia del evolucionismo: se alude ampliamente al «Inmovilista» Linneo, al precursor Lamarck y sobre todo a Darwin, el hombre que introdujo el evolucionismo en el pensamiento biológico. Su libro «Orígenes de las especies» provocó acerbas críticas y entusiastas aceptaciones. En especial, la teoría de la selección natural fue frecuente y agudamente sometida a las primeras. La segunda parte trata de la actualidad del evolucionismo. El autor considera que hoy se puede estudiar el problema con mucha mayor seriedad, con espíritu crítico agudo y con las muchas nuevas nociones que la Biología y la Geología han adquirido. Se investigan la evolución como hecho histórico, los documentos paleontológicos, la genética y la herencia, los mecanismos de evolución. Dos problemas especiales privan: el origen de la vida y el origen del hombre. El católico no podrá admitir que entre el animal y el hombre sólo hay una diferencia cuantitativa y no cualitativa. Reconoce el autor que aún hoy se dan muchos interrogantes y problemas sin responder.

M. B.

2. Religión

BARTH, KARL: **Comunidad cristiana y comunidad civil**. Fontanella-Matova, Madrid-Barcelona, 1976. 139 págs.

Muy conocido es este teólogo protestante alemán por sus numerosas obras. La presente recoge dos trabajos. El primero trata del tema «Justificación y Derecho»: Se pregunta si existe una relación entre la realidad de la justificación del pecador por la sola fe, el problema del derecho humano y si este derecho puede llegar a ser en algún sentido objeto de fe y de responsabilidad cristianas; se desarrolla el tema en cuatro puntos: se confronta a la Iglesia y al Estado como tal; se trata de la esencia del Estado; qué significa el Estado para la Iglesia; cómo contribuye la Iglesia al Estado. El segundo trabajo (el que lleva el título del libro) se desarrolla en 35 puntos breves; también aquí se habla de la relación y vinculación positiva que existe entre las dos comunidades.

M. B.

301. Sociología

INODEP: *Método de análisis de la realidad*. Editorial Marsiega, Madrid, 1975. 102 págs.

Este volumen ofrece diversos métodos para el estudio de la realidad que nos circunda a los seres humanos. Es un libro claro, concreto y, sobre todo, muy práctico. Pretende ayudar a multitud de personas que a partir de una formación normal quieren abrirse al estudio más serio y experimental del ambiente en que se vive, como pueden ser educadores, religiosos, militantes, etc. Estimamos que el libro, elaborado como fruto de experiencias realizadas, consigue lo que pretende, ayudarnos a abrirnos al mundo que nos rodea y que nos interpela.

J. Lógar

ANDERSON, NELS: *Sociología del ocio y del trabajo*. Edit. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1975. 350 págs.

Falta un detalle en esta edición castellana del libro de Anderson: el señalar la fecha de su edición original germana. De todas formas, por la bibliografía citada a pie de página—no posterior a 1960—, por la problemática abordada y por el modo de hacerlo, responde a una de las preocupaciones sociológicas importantes de los países industriales a principios de la década de los sesenta: la creciente disponibilidad de tiempo libre, fruto de la productividad económica creciente, y el interrogante de cómo encontrar a aquélla un contenido adecuado. Hoy, con la crisis económica mundial, esa cuestión ha pasado un tanto a segundo plano, pero sólo por algún tiempo. A largo plazo la cuestión volverá a plantearse con la misma fuerza. Como ayuda a encontrar una respuesta, la obra que reseñamos constituye un tratado tradicional y sintético.

J. G.

WALLACE, WALTER L.: *La lógica de la ciencia en la Sociología*. Alianza Universitaria, Madrid, 1976. 132 págs.

Hay un grupo de lógicos y filósofos de las ciencias que se han ocupado de la metodología, como criterio de demarcación o de cómo evaluar un conjunto consistente de reglas que han de conducir con más éxito a la verdad, en nuestro caso en la ciencia social. En este libro, Wallace toma de los «angloamericanos» Popper, Kuhn y Nagel gran parte de su teoría para construir un modelo conceptual que ha de desarrollar y explicar su utilidad. El libro proporciona un marco para clasificar las investigaciones tanto dentro de un campo científico particular como a través de la totalidad de tales campos y para facilitar la construcción e integración de partes dentro de una investigación dada.

Las fuentes que ha utilizado están ahora profusamente traducidas al español; no siempre han indicado esto los editores en el «doblaje» de la bibliografía; piénsese que ya hay no menos de un millar de obras traducidas, actualmente en el mercado, y muchas de ellas entran en esta bibliografía. Es un problema menor, pero los estudiantes desean se les indique.

BIBLIOGRAFIA

Este intento de ofrecer un criterio de demarcación universal es moderno, prácticamente es el más actual que conocemos, salvo el de Lakatos (en «Teorema», 3-4, 1975), y profundiza en los principales componentes: observaciones, generalizaciones empíricas, teorías y contrastación de hipótesis.

La excelente colección de Alianza Editorial ha recién editado un manual de Mayntz y otros, de sociología empírica; para autores españoles creemos de gran calidad: Alcalde Inchausti, en Pirámide; Domenech, en Herder; Bugeda, en el Instituto de Estudios Políticos, y Pulido San Román, en Anaya; pero el libro que comentamos cabalmente debe ser introducido a todos ellos, porque recibe el estado de la cuestión desde los clásicos en torno al tema de las teorías, como el componente de Información más inclusivo del proceso científico.

Como es obvio, el Interés de estos textos, fronterizos con la sociología del conocimiento, nos llevan a la reflexión sobre problemas tales como el relativismo cultural, determinismo y otros, que el investigador debe tener claros, y éste u otro en la misma línea es de obligada lectura.

Julián Colina Gobantes

304. Cuestión social. Política social

GARATE, ANGEL: **Karl Marx y los nacionalismos separatistas**. Edit. San Miguel, Bilbao, 1974. 310 págs.

Seguramente que la conclusión práctica de este exhaustivo estudio monográfico de A. Gárate podría ser la siguiente: que nadie busque en Carlos Marx un patrono de los nacionalismos separatistas, porque tropezará Interrumpida y violentamente con la horma de su zapato. Así lo pone de manifiesto su autor a todo lo largo de este libro. Como no podía ser menos, encuentra a un Marx apátrida, que reniega de su raza, universalista, enemigo del Estado nacional, violentamente despreciativo de las minorías étnicas. Solamente algún apunte contra la opresión de unas naciones por otras, algún apoyo estratégico a las grandes nacionalidades como Alemania o Francia, alguna insinuación sobre la liberación nacional como paso previo a la liberación cosmopolita y proletaria. Nada más. Y su amigo Engels, cuyas obras también se muestra haber escrudifiado, tampoco le va a la zaga. Merece ciertamente la pena asomarse a este trabajo, de un gran mérito como Investigación formal, pero de resultados decepcionantes incluso para un sano nacionalismo.

J. Gorosquieta

321. El Estado

CAPELLA, JUAN RAMON: **Materiales para la crítica de la filosofía del Estado**. Editorial Fontanella, Barcelona, 1976. 211 págs.

El autor reúne en este volumen diversos trabajos ya publicados, menos el último: «Sobre el mito de la soberanía popular». En general, se dedica a discutir la compatibilidad entre capitalismo monopolista y democracia, a criticar ciertas articulaciones del socialismo, a revisar los conceptos de Estado y de Derecho. El tema «Sobre el Estado de derecho y de demo-

cracia» se redactó con motivo de un libro de Elías Díaz. El segundo tema, «Poder social, política y derecho en el socialismo», a propósito de otro de P. I. Stucka. El tema más extensamente tratado, «Sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas», se refiere a cuatro puntos: el derecho tradicional y la ideología de los juristas; las funciones del jurista y la transformación social; la exigencia y la formación de un nuevo tipo de especialista; un nuevo tipo de derecho. Siguen luego «El derecho y la reflexión sobre el derecho», «Sobre la problemática del derecho y del Estado en la sociedad socialista», «Sobre la justicia», «Homenaje a Hans Kelsen».

M. B.

33. Economía. Generalidades.

VILAR, JUAN BAUTISTA: *Bases sociales y económicas del Cantón Murciano*. Miguel Castellote, editor, Madrid, 1973, 118 págs.

Este estudio está hecho con motivo del centenario de tal Cantón y de la República Federal Española hacia 1867. El autor se proponía un estudio de conjunto. Pero se ha limitado a dos de los diez capítulos previstos, con entidad propia. Se refiere al sexenio revolucionario. Primero se estudian las bases sociales: población del sureste; estructura social y régimen de propiedad agraria; impacto de las desamortizaciones; sociedad urbana; miseria, emigración y represión; la obsesión del empleo; crisis agrícola. En segundo lugar se estudian las bases económicas: revolución de los precios; ritmo salarial; otros aspectos económicos; los extranjeros en la región. Se pone un índice documental y otro bibliográfico. Se trata de un breve ensayo, original y sugestivo, con un análisis de interés auténtico para una mejor comprensión de una etapa de la historia contemporánea de España. Es una obra de consulta imprescindible para el historiador y para todo lector que quiera conocer la historia de la República Federal Española.

M. B.

ALBERTINI, J. M.: *Los engranajes de la economía*. Edit. Nova Terra, 4.ª edición, Barcelona, 1975. 222 págs.

Es ésta una obra de divulgación, apta para el conocimiento de los mecanismos, interdependencias y relaciones fundamentales de una economía nacional en movimiento. Su lenguaje es claro y no se necesita para comprender el libro el haber sido previamente introducido a los rudimentos de la economía; basta con una cultura general media. Los datos estadísticos y algunos otros aspectos se refieren explícitamente a la economía francesa. Lo único que se nos antoja un algo complicado es alguno de los esquemas gráficos que aporta sobre relaciones macroeconómicas. Hubiera sido también de desear que esta 4.ª edición hubiera actualizado el «Apéndice de datos sobre la economía española», que la editora castellana ha incorporado al texto.

J. G.

BIBLIOGRAFIA

331. Trabajo.

CASTRONOVO, VALERIO: **La revolución industrial**. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1975, 153 págs.

Esta obra estudia el problema de la revolución industrial tal como comenzó a manifestarse en Inglaterra. En un primer capítulo se analizan problemas e interpretaciones, como el tema de la revolución o continuidad; las más recientes orientaciones historiográficas; el problema de una economía pobre o retrasada. Luego se describen los orígenes de la revolución industrial: cultura y sociedad; las innovaciones técnicas; el aumento de la población; la acumulación primitiva de capital; la revolución agrícola; el papel del trabajo; la importancia del mercado internacional; la industria del algodón. Un tercer capítulo trata del último estado de la revolución industrial: la máquina de vapor; el «boom» de los ferrocarriles; nueva burguesía; salarios y proletariado obrero; Industrialismo y «laissez-faire»; el papel del Estado; Inglaterra y las otras economías. Se añaden 15 documentos sobre la época en Inglaterra. Siguen unas orientaciones bibliográficas: obras de conjunto, reseñas y debates, estudios de carácter regional, investigaciones industriales, ensayos y monografías.

M. B.

332. Finanzas

ALVAREZ-PUGA, EDUARDO: **MATESA, más allá del escándalo**. Dopesa, Barcelona, 1974. 362 págs.

Es difícil dar una idea de conjunto sobre este famoso caso. Se pretende tener informada a la opinión pública sobre lo sucedido. Todo es expositivo y cronológico. Nos limitamos a indicar los once puntos de que se trata: estalla el «affaire» Matesa; una realidad llamada Matesa; «Iwer», el telar sin lanzadera; Juan Vilá Reyes; cronología del «affaire» Matesa; las Cortes y Matesa; la polización del «affaire» Matesa; Matesa y las exportaciones; el Banco de Crédito Industrial y Matesa; rums y bulos; el indulto.

M. B.

REY, JOSE: **El caso REACE. Las Salpicaduras del Aceite**. Dopesa, Barcelona, 1974, 207 págs.

En su tiempo fue muy conocido por la prensa el asunto Reace, sobre la comercialización y desaparición de aceite en Vigo (varios millones de litros). Varias personas desaparecieron. Nada quedó secreto tras la apertura del juicio oral en 21 de octubre de 1974. Al escribir este libro el autor ha querido ser honrado en toda circunstancia y respetar la figura de cuantos, de una manera u otra, se vieron involucrados en el caso. Ha pretendido, como periodista, poner un poco de luz en un asunto oscuro. Tal desaparición de aceite acaparó amplio espacio en la prensa nacional y extranjera. El autor expone y analiza detalladamente toda una cadena de hechos para responder a muchos de los interrogantes que se planteaba el hombre de la calle.

M. Mas.

33(46). Economía. Generalidades. España

E. T. E. A.: Aproximación a la realidad socio-económica de una comarca deprimida: Santiago de la Espada (Sierra de Segura-Jaén). Ed. E. T. E. A., Córdoba, 1974. 208 págs.

Un equipo de trabajo de la Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola (E.T.E.A.) de Córdoba ha realizado este gran estudio de sociología empírica sobre la comarca de la Sierra de Segura, en el Noreste de la provincia de Jaén. Es una comarca deprimida, como lo demuestra el hecho de que el 82,24 por 100 de su población activa se dedique a la agricultura y ganadería o el dato de que el 76 por 100 de su gente viva en núcleos inferiores a los 500 habitantes. Es una comarca regresiva, como se comprueba, por ejemplo, en el estudio de su pirámide demográfica; propiamente no existe tal «pirámide», sino más bien un gráfico parecido al reloj de arena, con su estrecho cuello en las edades comprendidas entre los veinticinco y los treinta años.

El estudio se centra sobre todo en el término de Santiago de la Espada, el más importante de la Sierra. Muy completo, detallado y con una metodología estadística adecuada. Lo creemos muy útil como punto de partida para la programación del desarrollo socio-económico de la Sierra del Segura. Constituye, además, una muestra ejemplar de lo que son en nuestro país otras varias—demasiadas—zonas rurales marginadas.

J. G.

3352. Comunismo.

MARX, KARL: Señor Vogt. Zero, S. A., Bilbao. Distribuidor: ZYX, S. A., Madrid, 1974. 323 págs.

Esta obra de Marx, muy poco conocida, es una respuesta a afirmaciones de Vogt en una publicación que Marx consideraba infamante y llena de infundios. El traductor es Carlos Díaz. Hasta ahora este escrito era inédito en castellano. Quizá este vacío editorial se deba a su carácter polémico. Marx, polemista nato, no desaprovechó ocasión de polemizar en cuestiones que no creía bizantinas. Por otra parte, esta obra no carece de valor político, pues se proyecta hacia el desenmascaramiento de la fracción pseudoizquierdista y bonapartista de cierto sector parlamentario de la democracia burguesa. Y no podía faltar el contenido profundamente crítico, con el que Marx se mete en la salsa del movimiento político de la emigración, como también están presentes los tintes biográficos que conducen a la dinámica del movimiento comunista, en el que Marx andaba articulado como motor. Señor Vogt es una obra de reconstrucción y reafirmación de un pasado histórico y político, escrito en su madurez volcada en *El capital*. El libro está escrito en Londres, en el año 1860.

B. Mas

BIBLIOGRAFIA

ANWEILER, OSKAR: **Los soviets en Rusia**. Zero, S. A., Bilbao. Distribuidor: ZYX, S. A., Madrid, 1975. 333 págs.

El autor dio por terminado este libro en 1958. El estímulo lo encontró en un seminario sobre la revolución y reforma en el socialismo europeo. Después de sus estudios universitarios siguió interesándose por el problema de los consejos rusos, su constitución, desarrollo y consecuencias, interés que originó posteriores investigaciones. El estudio se desarrolla hasta 1922. La consigna de Lenin «todo el poder para los soviets» irradió en 1917 una fuerza revolucionaria, de modo que, al dejar de ser relevantes en Rusia los consejos, conservaron su importancia más allá de las fronteras. Desde entonces se hizo esencial el movimiento consejista en la historia del movimiento obrero. Los consejos obreros sólo en un determinado momento se fundieron con un segundo factor: la teoría leninista de la revolución y la praxis bolchevique del partido. Ello dio lugar al nuevo sistema de consejos bolcheviques. Este libro expone en conjunto el proceso histórico del origen de los consejos rusos, hasta convertirse en el Estado bolchevique. Es un trabajo sencillo en su construcción, pedagógico en su exposición y profundo en su análisis. Los capítulos son los siguientes: antecedentes de los consejos rusos; los soviets en la revolución rusa de 1905; los soviets en la revolución rusa de 1917; el bolchevismo y los consejos en 1917; la construcción de la dictadura soviética. Sigue un apéndice.

M. B.

KORSCH, KARL: **Concepción materialista de la historia**. Editorial Zero, Bilbao, 1975. 102 págs.

El autor nació en 1866 y murió en 1961 en Estados Unidos. Fue profesor alemán y militó en el comunismo. Luego se apartó de toda organización definida. En este librito expone su modo de interpretar el marxismo y la concepción materialista de la historia. Abundan las citas de Marx, Engels, Lenin y otros. Establece lo que cree son las proposiciones nucleares de las fuentes, sobre todo por lo que toca a la sociedad y a la economía. Como complementos, expone el proceso de vida social y política, el proceso de vida espiritual, la dialéctica materialista, el desarrollo como devenir y como acción.

B. Cal.

343. Derecho Penal

RODRIGUEZ RAMOS, LUIS: **Libertades cívicas y Derecho Penal**. Madrid, Tecnos, 1975. 366 págs.

El trasfondo político del Derecho Penal sube hasta la superficie cuando su temática es precisamente las conductas específicamente políticas. Un amplio equipo de estudio, dirigido por el profesor Rodríguez Ramos, ha tomado como objetivo de su investigación este campo específico del Derecho Penal español y sus resultados aparecen recogidos en el libro que comentamos. El libro se presenta vestido con una exuberante técnica jurídica. Se dirige, pues, directamente a los profesionales del Derecho.

El bloque del libro, que es su segunda parte, «Análisis de los diferentes delitos», suministra no sólo una visión del Derecho vigente, sino abundante

material para el Derecho comparado. Se ha cuidado especialmente señalar los precedentes jurídicos españoles de la actual situación, sin que falten referencias a la legislación de otros países, aunque este punto no ha sido temáticamente considerado.

El libro quedó cerrado en el verano del 75 lo cual significa que no entra en él el famoso Decreto-ley de represión del terrorismo. Por otra parte, la situación de reforma política que estamos viviendo puede dar como resultado que esta obra se convierta en puro testimonio histórico de un Derecho Penal derogado. Lo cual, evidentemente, no quitaría méritos a la obra.

En ningún momento se limitan los estudios que presentamos al terreno del *ius positum*, aunque, naturalmente, se centren en él. La consideración metajurídica aparece reiteradamente para comprender y valorar nuestro Derecho Penal; para comprenderlo, en cuanto que la normativa sancionadora viene siempre inspirada por una determinada ideología y situación histórica, que en nuestro caso es la Guerra Civil; para valorarlo, en cuanto que el equipo de estudio contempla nuestro Código Penal y otras normas penales desde la perspectiva de los Derechos Humanos que hoy son patrimonio internacional en el campo moral, aunque no lo sean en el campo efectivo. Aquí, en la crítica y valoración, es donde quizá el libro se muestre tímido. Pudo haber explicitado más el contenido represivo político con referencia a la Guerra Civil. No es cuestión de ausencia, porque ya se indica. Es cuestión de acento. Claro está que los autores pueden contestar que ellos son penalistas y no politólogos y que, en definitiva, «a buen entendedor pocas palabras bastan».

F. Prieto.

63. Agricultura. Ganadería. Pesca

SOLDEVILLA, ANTONIO D.: *Sobre la Agricultura, la Política Agraria y el Desarrollo Rural*. Edita el autor. Valladolid, 1975. 389 págs.

Antonio D. Soldevilla, enamorado del campo castellano y profesional del mismo. A lo largo de los últimos seis años ha ido publicando en la prensa y revistas especializadas numerosos artículos de talante periodístico sobre la más variada temática de la vida rural. En este libro ha reunido sistemáticamente un amplio elenco de los mismos sobre tópicos tan distintos como: comercialización y precios, cooperativismo, desarrollo rural, producción y cultivos, reforma agraria, regadíos, derecho agrario, política agraria, etc. Su formación jurídica, su conocimiento del agro castellano y de la política agraria, su buen estilo como escritor, su sensibilidad para la dimensión social de los problemas, hacen de ésta una obra de lectura fácil, de buen criterio, orientadora.

J. G.

65. Empresa

SOLDEVILLA GARCIA, EMILIO: *Casos y análisis prácticos de Economía Empresarial*. Editorial Hispano Europea. Barcelona, 1975. 292 págs.

El contenido de este libro responde exactamente a lo que reza su título: no menos de 228 casos prácticos de economía empresarial, aplicando las más diferentes técnicas a la problemática más diversa: demanda, fijación

BIBLIOGRAFIA

de precios, dimensión de la empresa, gestión económica de stocks, funciones de producción y de coste, programación de la producción, productividad, inversión, análisis de valores. Uno en los planteamientos y resoluciones dos difíciles extremos: la operatividad y el rigor académico. Los empresarios tienen aquí un instrumento muy válido para abordar con precisión muchas cuestiones de empresa; los profesores de Economía tienen un arma muy útil para dar en el blanco de un consistente pragmatismo.

J. G.

66. Ciencias

HEISENBERG, WERNER: **Más allá de la física.** B. A. C., Madrid, 1974. 258 págs.

Un año después de publicar la B.A.C. este libro, falleció el afamado autor. Antes, la misma editorial había publicado el libro del mismo, «Diálogos sobre la física atómica». Todo lo que encierra esta obra ya había sido publicado. Se compone de un conjunto de trabajos y conferencias. La primera parte recoge cuatro semblanzas de científicos eminentes: Einstein, Planck, Wolfgang Pauli, Niels Bohr. Los trece trabajos que se incluyen son resultado de los estudios del autor sobre física atómica y nos transportan más allá de este terreno. Es que se otorga a la ciencia del átomo un carácter universal. Es difícil una ordenación sistemática por materias; se sigue un orden cronológico que corresponde al proceso por el que discurrió la mente del autor. La temática se resume en estas cuestiones: hacia dónde nos conduce la técnica, a partir de la liberación de la energía atómica; cuál es el verdadero contenido de las afirmaciones científicas; la posibilidad de que los resultados de la investigación nos unan y contribuyan así a la comprensión de los pueblos; si existe alguna relación entre la ciencia moderna y el arte moderno; cuál es la aportación de la ciencia moderna a la solución de los antiguos problemas filosóficos.

B. Cal.

94. Historia. Europa

SOARES, MARIO: **Portugal, amordazado. Un testimonio.** Dopesa, Barcelona, 1974. 354 págs.

Bien conocida es esta figura de Portugal. Comenzó a escribir este libro en la pequeña isla africana de Santo Tomé, donde estaba deportado. En este relato, Soares pretende fundamentalmente tres cosas: dar un testimonio personal; explicar, dentro de este contexto biográfico, la naturaleza del régimen salazarista-caetanista; buscar salidas para el futuro. Es, por tanto, un libro autobiográfico de un político, protagonista en la oposición y en el poder, que mira hacia adelante. Luchó en la clandestinidad, conoció la deportación y la prisión. Soares fue hijo de una familia burguesa, jurista y humanista; creyó en el valor de las actitudes éticas y de las iniciativas legales y, como él mismo confiesa, su evolución ideológica le llevó desde el Partido Comunista a la socialdemocracia. Fue líder de organizaciones universitarias y animador de algunas campañas electorales. Fue el principal portavoz de las fuerzas democráticas de su país. Su libro es un importante testimonio y el relato de una experiencia política y humana. Es un documento importante para comprender el pasado de Portugal y, a la vez, un alegato para su futuro. El prólogo es de Raúl Morodo.

B. Cal.