

Cristianismo y Marxismo: Ensayo de Diálogo

IGNACIO SOTELO

La discusión entre cristianos y marxistas domina la escena intelectual en aquellos países que, como Italia o Francia, albergan un fuerte movimiento comunista en una sociedad tradicionalmente católica. La experiencia cubana y, en cierto modo la chilena, han revitalizado esta polémica en la América Latina. La confrontación cristianismo-marxismo está presente en el choque ideológico del bloque occidental, que se concibe más o menos asentado sobre las bases de la civilización cristiana y los países comunistas. Resulta imposible comprender el mundo de hoy, eliminando uno de estos términos y si cristianismo y marxismo están ahí, uno frente al otro, como interpretación del sentido de lo humano, no hay forma de esquivar la pregunta por el modo concreto en que coexisten. ¿Se trata de una oposición total, que impide todo diálogo y cuya consecuencia implícita sería la mutua persecución hasta acabar con el enemigo irreconciliable?, o ¿acaso, por debajo de las diferencias, que son innegables, existe una base común, desde la que es posible el diálogo?

Entre las experiencias más atractivas de un ensayo de diálogo entre cristianos y marxistas, hay que mencionar los encuentros organizados por la Paulus-Gesellschaft.¹ Como noticia de gran alcance político, ya ocupó en su día los editoriales de los periódicos. Ahora al leer una selección de las ponencias presentadas,² cabe hacerse algunas reflexiones, que no se agoten en los intereses efímeros de la política a ras de suelo.

* * *

La primera constatación que se impone viene dada por el he-

¹ *Sociedad paulina*, organización católica alemana, que se ha fijado como meta primordial, el diálogo con el marxismo.

² *Christentum und Marxismus — heute*, Gespräch der Paulus-Gesellschaft, Europa Verlag, Viena-Francfort, 1966.

cho, en sí muy explicable, de que la apertura al diálogo crece con el nivel intelectual de las partes. Tal vez una discusión serena sea todavía prematura entre militantes de la base. En vez de argumentos, se cruzan emociones y resentimientos que muestran tanto la ignorancia de la propia doctrina como de la ajena, cuando no resabios de intereses y prejuicios demasiado humanos. El diálogo se hace posible, en cambio, cuando el estudio paciente señala límites y contradicciones, pero se eleva desde una misma preocupación por el hombre y su destino. ¿Cómo un cristiano no va a estar dispuesto a conversar con el incrédulo, a abrirse amorosamente a él, en la búsqueda de la verdad, cuando pretende vivir en toda su profundidad la relación cristiana de amor y verdad? ¿Cómo un marxista que se siente heredero de lo mejor de la tradición humanista, que ha colocado al hombre en el centro de sus preocupaciones, no va a conversar con aquel que lo ha hecho nada menos que hijo de Dios y que se ha lanzado a predicar la buena nueva de paz y amor entre todos los hombres? En nombre del amor, el cristiano se abre al diálogo; el marxista lo hace en nombre de la razón, de la dignidad humana. Y el cristiano no niega la razón ni la dignidad humana, ni el marxista el amor. ¿No escribía Máximo Gorki que "en el socialismo por vez primera se ha organizado como fuerza creadora el verdadero amor al hombre"?

Caben otras muchas consideraciones que apuntalan la necesidad del diálogo, aunque no fuese más que la muy elemental y primaria de que la única alternativa real al diálogo es la lucha y que ésta llevada a su última consecuencia, en el estado actual de desarrollo técnico, significa la guerra atómica. Ciertamente, entre el diálogo amoroso y la guerra sin cuartel caben muchos grados intermedios: lo decisivo, en todo caso, para el futuro de la humanidad, que incluye a cristianos y a no cristianos, es impedir que la dialéctica de la lucha abierta desencadene su lógica interna hasta su última consecuencia. Pero no son estas razones estratégicas y operativas, válidas también para el tercer grupo de los no cristianos y no marxistas, las que nos interesan subrayar a la hora de preguntarnos por la base común de un posible diálogo entre cristianos y marxistas. Y con ello, caemos en nuestra segunda constatación.

En estos encuentros, además de teólogos y filósofos marxistas, aparece un tercer grupo que bien puede ordenarse bajo el

rótulo de positivistas, entendiendo por tal, aquellos pensadores que reducen lo racional a los límites del método de las ciencias exactas y naturales. Biólogos, físicos, filósofos de la ciencia no ocultaron su malestar ante un diálogo que les era fundamentalmente extraño: no sabían cómo aprehender las realidades objeto de discusión. Dios, hombre total, libertad, futuro. Desde sus postulados epistemológicos resultaba absurda una discusión "científica y racional" sobre semejantes conceptos. La tentación inmediata era meter a los teólogos y a los marxistas en el mismo puchero y hacer disquisiciones sobre el pensamiento dogmático y el científico. Teólogos y marxistas tendrían en común para este tercer grupo, el colocarse al margen del pensamiento científico y racional, al atreverse a formular juicios que sobrepasan toda verificación o falsificación empírica. Lo que en último término puede disculparse en el teólogo, que afirma la Revelación como fuente de su saber, no les parece perdonable en el marxista, que se presenta como poseedor de un conocimiento científico y racional del hombre. Cabe, por consiguiente, que un científico sea consciente de los límites de su método y acepte las verdades teológicas, que al moverse en otro plano, no son concurrentes con las científicas, pero nunca las marxistas que se presentan como científicas y niegan, sin embargo, los postulados más elementales de la ciencia.

Por lo pronto la presencia de este tercer grupo hizo patente una unidad, aunque fuese *negativa*, entre cristianos y marxistas. Bien conocida es la literatura que quiere hacer del marxismo una especie de religión sustitutiva, que ha investigado incluso las fuentes teológicas del pensamiento de Marx,³ como si esto fuese un argumento decisivo en su contra, y no un problema que está por aclarar. Para el teólogo y el marxista es evidente que el marxismo no es una teología y, sin embargo, ¿qué tienen en común ambos, para que puedan ser clasificados bajo una misma categoría? Evidentemente, el no ser científicos en el sentido de la ciencia físico-natural. Y no lo son, muy conscientemente, porque la realidad que quieren aprehender se escapa al método empírico de la ciencia. He aquí el elemento *positivo* que relaciona el marxismo al cristianismo frente al positivismo científicista: que la preocupación de ambos es *el hombre como totalidad*. Ésta es la base que posibilita un diálogo entre teólogos cristianos y

³ Véase entre otros Ernst Topitsch, "Marxismus und Gnosis" en "Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft" Luchterhand, Neuwied 1961.

filósofos marxistas, diálogo que necesariamente escapa a la capacidad receptiva del positivista.

Por encima y debajo de todo análisis parcial y atomizante, el cristianismo y el marxismo tienen una imagen *total* del hombre. Comprensión del hombre en totalidad quiere decir tanto como en su destino histórico. Cristianismo y marxismo al preguntarse por el hombre no soslayan la cuestión primaria, de dónde y hacia dónde, sino que por el contrario lo conciben como haciéndose desde una situación originaria hacia una meta final: para ambos el hombre es fundamentalmente proceso, historia. Esta comprensión *histórica y totalizadora* de lo humano es común al cristiano y al marxista. Este último no niega en este punto su dependencia y se inscribe en la tradición, que desde el pensamiento judío, pasando por su interpretación cristiana, culmina en Hegel, en él que el Espíritu se ha hecho Historia. Hegel se concibe a sí mismo como filósofo cristiano y es, sin la teología cristiana, impensable. Pero precisamente en la base común —comprensión del hombre como totalidad histórica— radica la diferencia fundamental entre el cristiano y el marxista.

Karl Rahner en su ponencia *Cristianismo como religión del futuro absoluto*, ha precisado esta concepción esencialmente histórica del cristianismo. Nadie mejor que un teólogo sabe lo que significa tradición y cómo el pasado está vivo en un presente que se proyecta y cobra sentido en un futuro que está ahí como última realidad y fundamento de todo lo real.

El cristianismo es una religión del futuro. Se comprende a sí mismo y en último término sólo es comprensible desde el futuro, que como absoluto aguarda a cada hombre en particular y a la humanidad. Interpreta el pasado a través y por la continua revelación de un futuro que se nos viene, y el sentido y la significación del presente se basa en la apertura esperanzada hacia la aproximación del futuro absoluto.

Principio y fin, pasado y futuro son realidades presentes para un cristiano. Sabe de dónde viene y sabe a dónde va: por eso su vida personal y su vida histórica tienen sentido. Lo decisivo y constitutivamente cristiano es que el futuro del hombre, es un futuro que le trasciende, un futuro absoluto. "Futuro absoluto es sólo otro nombre para lo que realmente queremos decir con Dios." De ahí la diferencia radical entre escatología cristiana y utopía intramundana. El futuro del hombre sobrepasa al hombre, está más allá de este mundo: en el encuentro del hombre

con Dios. Y este encuentro escatológico trasciende la historia y la comunidad y se convierte en lo más profundamente personal que pueda concebirse: el encuentro de cada hombre con Dios.

Que el último fin del hombre es Dios, su futuro personal y absoluto, es la certeza básica sobre la que el cristiano edifica su futuro, también dentro de este mundo, y dentro de una comunidad. Pero al ser Dios el futuro absoluto, el cristiano no sólo no necesita, sino que rechaza tajantemente toda utopía temporal, que se presente como absoluta. Ello no quiere decir que se desinterese de los quehaceres de este mundo, al establecer el último fin más allá de este mundo; antes al contrario, sabe que sólo puede abrirse a la trascendencia, que sólo puede encontrar a Dios, cumpliendo con los deberes de este mundo. Dejemos, en este punto crucial, la palabra a Rahner:

el cristiano considera la construcción racional y activamente planificada del futuro intramundano —la mayor *liberación* posible del hombre del imperio de la naturaleza, la progresiva *socialización* del hombre con el fin de alcanzar el mayor espacio posible de cada uno— como un quehacer al que está moralmente obligado por corresponder a la esencia humana que ha recibido de Dios, y *en su cumplimiento realiza su deber propiamente religioso*:⁴ la apertura, en fe y esperanza, de la libertad hacia el futuro absoluto.

También el marxismo concibe al hombre como totalidad y como historia, con principio y fin, que posibilita la racionalización de una conducta personal e histórica, pero el principio y fin del hombre, es el hombre mismo. El futuro del hombre no se aloja en ninguna trascendencia, en ningún más allá, sino que está por hacer en este universo concreto, contando con las condiciones materiales en que nos hallamos inmersos. El marxismo consiste precisamente en el intento de explicar racionalmente *el proceso por el que el hombre se hace por sí mismo hombre*. El fin del hombre es la última realización de la idea del hombre: el hombre total de la sociedad comunista.

* * *

Hemos delimitado la base común —comprensión del hombre en su totalidad— desde la cual surge la diferencia específica entre cristianos y marxismo: humanismo trascendente frente a

⁴ Este subrayado es nuestro.

humanismo inmanente. Una discusión entre cristianos y marxistas necesariamente tiene que girar en torno a esta oposición. Tres cuestiones son insoslayables: 1) qué tiene que decir el cristiano contra la inmanencia, 2) qué el marxista contra la trascendencia, 3) cuál es la relación entre inmanencia y trascendencia.

Un teólogo, Marcel Reding, catedrático de teología católica en la Universidad Libre de Berlín, en su ponencia *Religión como superestructura* se atrevió a coger el toro por los cuernos al preguntarse si “el ateísmo es tan esencial para el marxista como lo es la fe en Dios para el cristianismo”. Pregunta que puede descomponerse en dos: a) la esencia del marxismo —las leyes del desarrollo histórico, la relación entre infraestructura y superestructura— ¿implica necesariamente el ateísmo?; b) la crítica marxista de la religión ¿es concluyente y lógicamente necesaria en el sistema?

Reding empieza por constatar que “una relación de dependencia entre arte, moral, religión, así como Estado, policía, etcétera, y las relaciones de producción no la niega apenas nadie”. La cuestión radica, sin embargo, en el modo en que se produce esta relación de dependencia entre infraestructura y superestructura: son acaso el arte, la moral y la religión meros *productos* de las relaciones de producción en la sociedad clasista y, por tanto, acabadas las diferencias de clases, desaparecerán sin más, como llegó a pensar el Marx del *Manifiesto Comunista*, o más bien, como pensó el Marx de los últimos años y piensa hoy el marxismo vivo, se trata simplemente de las *condiciones* materiales en que se encarnan arte, moral y religión, sin que estas realidades se agoten por completo en las relaciones de producción. Si el hombre es simplemente producto pasivo de las relaciones de producción, ¿dónde queda la relación dialéctica entre sociedad y mundo material?, ¿cómo puede concebirse el hombre como sujeto activo de la historia?

La relación entre base económica y superestructura es una ley científica que, como toda ley científica, ni afirma ni niega la trascendencia. El ateísmo innegable de Marx no se deriva de esta ley, sino que, implícito en su pensamiento —indagar sus causas es otro problema—, lo extrapola y termina por reinterpretar la ley como si lo implicase.

La cuestión reza: ¿es posible interpretar ateístamente la ley básica de

la historia? Para un ateo como lo fue Marx, naturalmente que es una tentación inmediata. Para nosotros cristianos, la cuestión no consiste en impedir que un marxista sea ateo; la cuestión es únicamente, si un marxista, a partir del marxismo mismo, tiene que ser necesariamente ateo. Mi opinión es clara: *no*.

La contribución de Marcel Reding es enormemente esclarecedora. La confusión vulgar del marxismo con el ateísmo —no hay por qué insistir en su significado ideológico— ha enturbiado un hecho fundamental: que el marxismo en lo que respecta a la crítica de la religión se alimenta de una tradición que le precede. El marxismo no ha traído el ateísmo al mundo; constituye tan sólo una de sus fuentes, entre otras de mayor importancia. Hubo un tiempo en que racionalismo y liberalismo también se rechazaron como preñados de ateísmo, sin analizar si contenían en su entraña un ápice de verdad, que lejos de negar el cristianismo, lo esclareciese y lo confirmase. Frente a una teología cerrada a las realidades del mundo moderno, éste se afirmaba como ajeno y extraño a la teología. Una experiencia tan dolorosa ha hecho al teólogo más cauto. El Concilio Vaticano II ha puesto la doctrina cristiana al nivel del pensamiento burgués: se han clarificado las raíces cristianas de racionalismo, liberalismo y democracia. La teología más avanzada intenta lo mismo con el marxismo. Se trata de los primeros pasos, débiles e indecisos, pero la dirección está ya marcada. Karl Rahner lo ha dado a entender: "No necesitamos negar que nos comprendemos mejor, incluso como cristianos, al ponernos en contacto con el marxismo."

Existen liberales, existen racionalistas ateos y creyentes: el liberalismo como el racionalismo no implican una determinada actitud frente a la transcendencia. Reding afirma que el ateísmo tampoco es esencial al marxismo, lo que supone la posibilidad de un marxista creyente. El ateísmo de Marx habría que explicarlo a partir de su situación histórica —cerrazón del cristianismo de su tiempo a los problemas más perentorios, sirviendo de ideología justificativa a la clase dominante—, de su situación personal —ambiente familiar a caballo entre el judaísmo y el protestantismo— sin que se agote por ello. El problema cala mucho más hondo y no es separable de la problemática general que plantea al teólogo el ateísmo moderno.

Desde un punto de vista teológico, este intento de separar

marxismo y ateísmo, como constituyendo sólo accidentalmente una unidad, parece justificado. La experiencia de la teología en este último siglo habla en su favor: lo que un día pareció ser el peor enemigo de la Iglesia ha servido en fin de cuentas para purificarla y santificarla. Muchos son los ejemplos que saltan a la pluma: la ciencia moderna como único fundamento de una cosmología, la tolerancia religiosa y política, el laicismo con su pretensión de separar la Iglesia del Estado. El teólogo tiene buenas razones para insistir en que ateísmo y marxismo no tienen por qué formar una unidad indisoluble. Ahora bien, ¿considera también el marxista su ateísmo como accidental?

El marxismo sigue fiel a su ateísmo inicial. Su humanismo inmanente lo implica. Si el hombre es el último fin del hombre, todo salto a la trascendencia significa en último término una traición. El ateísmo contemporáneo se diferencia del ateísmo de otros siglos en no ser tanto una negación de Dios como una afirmación del hombre. Ahora bien —y esto es lo decisivo— una actitud semejante no tiene su origen ni se agota exclusivamente en el marxismo. Mucho se gana si siguiendo a Reding, se diferencia lo propiamente marxista del ateísmo en general. La teología se reconoce y se ha formado en lucha contra el ateísmo, que parece tan antiguo como el teísmo. El modo de esta relación es un problema capital de la teología, que no puede disolverse en una controversia con el marxismo. Henri de Lubac, por ejemplo, concibe al ateísmo como la sensación de vacío que experimenta el hombre cada vez que se le hace problemático el mundo de ideas y de valores en el que hasta entonces ha vivido seguro. Cada crisis radical implicaría una pérdida de Dios, desde la que surgiría de nuevo en lontananza.

La ley sobre la relación de la base económica y las superestructuras, el papel de la propiedad privada de los bienes de producción, la dialéctica de la lucha de clases, etcétera, son conocimientos que como todos los humanos no están a salvo de una crítica continua, pero que no implican ni el ateísmo ni el teísmo. Y respecto a aquellas afirmaciones de los primeros marxistas, que pronosticaban el fin de la religión con el progreso de la ciencia y con el advenimiento del socialismo, no las defiende hoy ningún marxista que haya vivido en serio la historia más reciente. Incluir a la religión como una forma más de enajenación es harto comprensible desde la situación originaria del marxismo;

nunca se había distanciado tanto la teología de los problemas y necesidades del mundo moderno, precisamente por haberse encarnado demasiado en las realidades de este mundo. Hoy, en un momento en que el cristianismo ha iniciado un proceso de espiritualización, con el redescubrimiento progresivo de sus verdades esenciales, puede un marxista como Cesare Luporini reconocer que "la problemática de la religión y del ateísmo tiene que ser pensada de nuevo desde su raíz por el marxismo".

* * *

La problemática que plantea la relación inmanencia-transcendencia define el marco del filosofar y no sólo en nuestro tiempo. Una transcendencia que niegue la inmanencia es esencialmente extraña al cristianismo. Y el Verbo se hizo carne. El cristiano vive la transcendencia en su quehacer concreto personal e histórico: no puede, por tanto, eludir la pregunta por el modo cómo se encarna en el mundo. La historia de estos veinte siglos, sin embargo, hizo inexcusable la pregunta del joven Hegel por la "positivación" de la religión: ¿Cómo es posible que el cristianismo se haya encarnado en formas sociales y políticas que lo niegan de raíz? Y esta pregunta es para el teólogo tanto más acuciante, cuanto comprueba que la crítica marxista de la religión se basa en la realidad de estas formas "positivas".