

LIBERTAD, TRASCENDENCIA E HISTORIA EN EL DIALOGO
MARXISTA-CRISTIANO (*)

Por VIOLETA GUYOT

Ser radical, es tomar las cosas por la raíz, y la raíz para el hombre es el hombre mismo.

Karl Marx

¡César con el corazón de Cristo!

Nietzsche

La situación del diálogo

El diálogo marxista-cristiano que se entabla desde hace apenas algunos años, constituye un fenómeno cultural profundamente significativo por sus implicaciones históricas y filosóficas.

Sin duda, surge de una situación concreta: el hombre se encuentra frente a problemas nuevos, exclusivos, que no se habían planteado nunca con tal radicalidad en la historia. Los cambios introducidos por los descubrimientos científicos, el dominio cada vez mayor sobre la naturaleza, el poderío de la energía atómica (podría decirse de la amenaza atómica), la conquista del espacio, las crisis políticas y los conflictos sociales, el despertar de los pueblos colonizados, el hecho consumado de dos guerras trágicas y sobre todo el peligro de una tercera, conmueven las entrañas del mundo contemporáneo. Tomamos conciencia de la precariedad de las estructuras que nos sustentan y de la vertiginosidad con que se operan las transformaciones. Sobre todo el hombre de hoy experimenta la imposibilidad de abarcar en un sistema completo y definitivo, la realidad, la historia y el pensamiento que él mismo ha creado. Esta situación se experimenta como una crisis o ruptura que hace necesario reformular los fundamentos del pensamiento filosófico y doctrinario. Pero al margen de esta inquietud teórica se presenta la urgencia de una colaboración con miras a la paz, lo cual se hace difícil, pues marxistas y cristianos

(*) Debemos precisar que en la exposición y análisis de cada uno de los temas, trabajaremos fundamentalmente con la bibliografía que nos proporciona el diálogo en desarrollo, o con obras que impliquen una actitud dialógica en el tratamiento de los problemas. Quedamos libres del reproche de no recurrir a las fuentes mismas del marxismo y del cristianismo, ya que lo que nos interesa es comprender cómo el pensamiento de cada uno, enriquecido en su evolución histórica, enfrenta los problemas que les plantea el mundo contemporáneo a través del encuentro.

representan formas totalmente distintas de poderes espirituales, de fuerzas históricas y de grandes aspiraciones ideales.

Los marxistas, concientes del estancamiento dogmático de los años de Stalin, de los errores y de las deformaciones aun en tiempos de Khrushchev (Discurso de octubre de 1961, informe de Ilitchov de 1963); de las experiencias del socialismo en condiciones históricas y geográficas diversas de las tradicionales (China, Cuba), se advierten a sí mismos, contra el peligro del dogmatismo y de una ortodoxia anquilosada y mal interpretada. Sobre todo, los marxistas occidentales aceptan, cada vez más, una pluralidad de modelos dentro del socialismo, respetando las genuinas realizaciones históricas de cada pueblo y se manifiestan deseosos de incorporar a su pensamiento, no sólo los resultados de las nuevas ciencias del hombre, sino también de completar el análisis de algunos aspectos que no han sido profundizados suficientemente. Por otro lado, la compacta unidad del mundo comunista hoy se ha quebrado, al manifestarse en su seno una pluralidad de estructuras y de tendencias. El reconocimiento de este pluralismo no significa "la negación de la verdad sino la refutación de una concepción dogmática de la verdad". "Nadie puede tener la pretensión ni de ponerse en lugar de Dios, ni de hablar en su nombre, ni de instalarse en las cosas y decir lo que ellas son" (1).

Vemos a los miembros de los partidos comunistas italiano, francés y español, intentar una experiencia nueva, al tratar de penetrar en el centro mismo del problema religioso para comprenderlo internamente y lograr una nueva interpretación de la conciencia religiosa.

Los cristianos comprenden que las instituciones religiosas han vivido de espaldas al mundo moderno, oponiéndose incluso en el transcurso histórico a sus realizaciones y progresos; que el mundo no constituye la cristiandad, sino que es la realidad de millones de seres que padecen las consecuencias de un orden social, político y económico injusto, resignados unos y en plena rebelión de protesta otros, cuando pueden organizarse para ello.

Esta situación, la línea progresista del papado de Juan XXIII, el propicio clima post-conciliar, hacen posible, así, los primeros encuentros entre marxistas y cristianos, que no obedecen sólo a las exigencias internas de cada doctrina, sino también a causas objetivas, serias y profundas. El Concilio pide explícitamente a los cristianos que colaboren con todos los hombres, incluso los no creyentes, en la construcción de un mundo donde la paz sea verdadera y, agregamos, justa. Pero en el interior del cristianismo, las actitudes varían desde la proclamación de la guerra santa a la condenación total de la violencia.

Desde que se inicia el diálogo se precisa con toda claridad que "la concepción cristiana del hombre y de la vida, no ofrece ningún punto de apoyo para la conciliación con la concepción marxista globalmente considerada y

(1) R. GABAUDY, *Printemps à Mariánske Lázne*, en *Christianisme Social*, París, 75e année, 1967, N° 3-4, pág. 208.

viceversa" (2). Entonces, ¿para qué el diálogo? La pregunta encuentra su respuesta cuando comprobamos la devoción con que ambas partes han asumido la responsabilidad de revisión y de confrontación de sus problemas: fe y ateísmo, religión y alienación, subjetivismo y socialismo, son cuestiones que retornan fecundamente en la ideología de marxistas y cristianos. Es que se ha tratado de ver lo que hay de fundamental en la concepción del mundo y del hombre y de distinguirla de las formas culturales o institucionales que han tomado en el curso de la historia.

Mucho se dice y se comenta acerca de que el diálogo está intrumentado; que responde a necesidades estratégicas y circunstanciales; que es inútil entablarlo si no es con un sentido político; que constituye un nuevo capricho de algunos herejes de ambas partes. Todo tipo de argumento ha sido utilizado para condenarlo, incluso teóricos y dogmáticos. En contra de esto, puede decirse que si bien el diálogo surge recientemente, sus condiciones se están gestando ya en la primera veintena del siglo con los trabajos de algunos teólogos como Karl Barth, cuando afirma que la Iglesia debe hacer suya la causa de los oprimidos que "el comunismo trata de solucionar los problemas sociales a los que el cristianismo descuidó" y que los cristianos deben tratar de reconocer que aquel hace lo posible por tornar más habitable el mundo. Por eso, en tanto que los designios de Dios escapan a veces a la comprensión de los mismos cristianos, cada régimen social puede tender al cumplimiento inconsciente de los mismos; surge así la necesidad de una colaboración.

Bonhoeffer, teólogo alemán, abre una posibilidad, cuando alrededor de 1940 afirma desde la prisión nazi, que la religión no es más que un vestido del cristianismo que debe ser descartado porque carece de significación para un mundo "mayor de edad", irreligioso, pues el Dios "tapahuecos" ha desaparecido en un mundo secularizado. Pero, sin embargo, sigue estando cerca del mundo. El cristianismo debe vivir una "vida mundana como si Dios no existiese", afrontando su responsabilidad y su lucha, cargando con todo el peso que eso significa.

Hromadka, discípulo de Barth, llama a los cristianos a un reconocimiento del comunismo porque refleja "la permanente aspiración y anhelo bien cristianos de una fraternidad basada en el amor total y responsable entre los individuos". (3)

Podemos citar a numerosos teólogos: Rahner, Tillich, Moltmann, entre otros, que han sustentado con su pensamiento, la posibilidad de una nueva interpretación del Texto bíblico, de Dios, del hombre, de la historia, de la acción y de la creación; se han adelantado, así, a la inauguración de un diálogo fecundo que surge como la necesidad de nuevas expresiones humanas. Por otra parte, reducir el valor del diálogo a un carácter instrumental y táctico, sería desconocer la la-

(2) MARLO GOZZINI, *Introducción al diálogo*, en *El diálogo de la época, católicos y marxistas*, Bs. Aires, Platina, 1965, pág. 23.

(3) PÉREZ RIVAS, *El comunismo y los teólogos*, en *Testimonium*, Bs. Aires, Vol. X, No 2, 1964, página 40.

bor de hombres como Garaudy (el marxismo es un humanismo total), Lombardo Radice (la sociedad comunista debe ser una sociedad de pluralidad de valores), de Mury (el marxismo es la doctrina de la actividad ilimitada del hombre). Todos ellos interpretan desde el punto de vista marxista, creadoramente, el drama humano de la época y tratan de proporcionar soluciones abiertas. Garaudy, en un magnífico ejemplo de conciencia crítica y prospectiva, señala los errores que se han cometido y la posibilidad de salvarlos. Así es como dice: "Esta toma de conciencia de los grandes cambios nos ayuda a evitar un cierto número de errores en el dominio de la cultura: 1) El error que consiste en creer que realizando las condiciones económicas y sociales del socialismo, las superestructuras surgirían necesariamente de ellas y que el hombre se va a transformar automáticamente como si sólo fuera el producto o la resultante de las condiciones en las que vive. 2) El error que consiste en creer que la cultura es únicamente un medio para realizar los objetivos en el breve plazo de un plan económico o de un proyecto político. 3) El error que consiste en creer que la ciencia y la técnica pueden resolver todos los problemas que plantean, y el descuidar el momento humanista de la cultura, el de la búsqueda de los fines".⁴

La capacidad de autocrítica no es menor entre los cristianos cuando se trata de una exigencia auténtica de recrear la religión. Louis Simon, en "¿Es la religión una alienación?"⁽⁵⁾, dice en un tono inconfundiblemente bonhoefferiano: "Para los cristianos religiosos los días de trabajo alejan de Dios y el domingo vacío acerca a El. Para ellos la historia cotidiana forjada por los políticos y por los demás hombres de mundo es algo que marcha, pero el descanso, lejos de la historia y lejos del mundo, reconforta. Aquí efectivamente hay que rechazar la religión, puesto que ella es un factor de desencarnación, hace despremiar lo cotidiano en provecho de lo dominical (...). Hay que decir claramente no a ese desprecio por la historia"⁶. Los cristianos deben esforzarse por alcanzar una verdadera estatura humana. Para ello "Hay que desreligionizar al mundo y a la Iglesia, para que ellos reencuentren su propio ser reencontrando la dimensión mundana de su existencia".⁷

El diálogo acrecienta sus posibilidades a medida que se gana en seguridad y confianza, a medida que se afirma cada vez más sobre la base de un humanismo. El intento que realizaron los italianos en 1963 publicado bajo el título **El dialogo de la época, católicos y marxistas**, refleja la asombrosa experiencia de un grupo de hombres que sienten la necesidad de abrir una causa ignorada y temida durante tanto tiempo. El éxito de esta empresa queda señalado con la realización de posteriores coloquios en Europa: Lyon, el 20 de febrero de 1964;

(4) R. GARAUDY, *Marxisme du XXIe siècle*, Paris, La Palatine, 1966, pág. 43.

(5) LOUIS SIMON, en *Testimonium*, Vol. cit., pág. 48.

(6) *Idem*.

(7) *Idem*.

París, el 14 de abril de 1964; Salzburgo, del 29 de abril al 2 de mayo de 1965; Marianske Lazné, del 28 al 30 de abril de 1967, descontando las publicaciones de trabajos concebidos en esta atmósfera.

Manuel Azcárate nos presenta en España un partido comunista que declara públicamente que "los católicos representan la principal fuerza que junto con los comunistas participan en la lucha por la democracia".⁸ Así, cuando el diálogo es verdadero y se traduce en la vida, se torna creación y de él surgen una praxis y una moral nuevas.

Cabe preguntarse ahora por los resultados, las coincidencias y los posibles cambios ideológicos que se hacen patentes en el desarrollo del diálogo. Deseamos que esto se valore directamente, a través de la discusión y del análisis de tres problemas claves: **libertad, trascendencia e historia.**

Ellos constituyen, tanto en el pensamiento marxista como en el cristiano, la espina dorsal de la concepción del hombre. De cada uno de estos tres conceptos se pueden desprender motivos fundamentales que los completen y al mismo tiempo los enlacen estrechamente.

Scheier dice, con razón, que "cada teoría de la historia encuentra su base en un tipo de antropología".⁹ Libertad y trascendencia encontrarán su máxima significación en la historia, más aún, es posible afirmar que de ésta reciben toda su significación. Pero marxismo y cristianismo encuentran en ellas motivo de profundos desencuentros. Veremos que también de grandes coincidencias.

Libertad y creación

La perspectiva cristiana de hombre, considerado como ser libre y en relación con una trascendencia absoluta, proporciona una imagen histórica del mismo, que en nuestros días inicia una ruptura con la tradición inmediatamente anterior, presentándose como la exigencia de una renovación teológica. Es importante tener en cuenta esto, porque las críticas a la religión de Feuerbach y Marx están dirigidas contra la institucionalización alienante de la fe religiosa, y con estas críticas están de acuerdo incluso algunos cristianos. Pero el hecho de que soplen vientos de renovación, funda la posibilidad de interpretar la libertad religiosa desde otra perspectiva más original y profunda. El descubrimiento esencial de Marx es haber comprendido el significado histórico de la alienación y haber encontrado en los actos humanos lo que se hallaba aparentemente suspendido sobre las cosas y las situaciones históricas, mostrando al hombre la posibilidad de retomar su propio destino.

Tanto en el pensamiento cristiano como en el pensamiento marxista, el problema de la libertad va íntimamente ligado al de la creación. ¿Cómo es entendida esta libertad de la criatura humana, fuente de toda creación?

(8) M. AZCÁRATE, *Dialogue et liberté Humaine*, en *Christianisme Social*, pág. 246.

(9) M. SCHEIER, *La idea del hombre y de la historia*, Bs. As., Siglo XX, 1959, pág. 17.

En la tradición del pensamiento occidental, la idea de libertad tiene sus fuentes en la cosmovisión griega, que inserta al hombre dentro de un orden o legalidad cósmica, que se presenta como necesidad. Sólo es libre el individuo que comprende que para actuar libremente debe dejar obrar en sí la suprema legalidad del universo. La libertad está condicionada a la comprensión de la necesidad y a una actuación acorde con ella. El mundo, autosuficiente, compacto y sin fisuras, no es histórico, su eternidad es la del fuego siempre ardiente, el hombre no puede introducir nada nuevo en él. Sólo le corresponde conocerlo, hacer transparente su legalidad para alcanzar a través de la razón la más alta dignidad y la liberación. El hombre griego no tiene futuro ni la posibilidad de recomenzar una vida nueva.

La concepción judeo-cristiana introduce una ruptura con la idea de creación. Ser libre significa participar en el acto creador. El hombre, como ser creado por Dios, se libera del determinismo de la naturaleza y es comprendido no sólo como una parte del todo, sino como una unidad peculiar, con una subjetividad, dependiente de la llamada de Dios. Con la idea de creación se inaugura un nuevo porvenir para el hombre, y la posibilidad de trascender en varios sentidos. Dios es trascendente respecto del hombre porque el mundo no se agota en sí mismo sino que está apuntando constantemente a otra cosa, a "un totalmente otro" que es su creador, pero que lo trasciende absolutamente. Y porque el mundo es opaco y no tiene en sí su fundamento, el hombre es trascendente respecto de la naturaleza, la sociedad y la historia: ya no puede acceder definitiva y completamente a ese mundo a través de la razón, sino a través de la participación en la trascendencia mediante un acto creador de amor. Este acto implica una desacralización de la naturaleza, una desfatalización de la historia y una desalienación de la religión en cuanto Dios no es un ídolo, ni un ser, sino un "totalmente otro", un Dios escondido y personal al que no se puede llegar por el conocimiento sino por un acto de fe en el que se resuelve mi existencia.

Con la creación se instaura todo tiempo; la historia penetra en el mundo con el hombre y lo arroja a la experiencia más rica y plena: la de ser la fuente de donde emana continuamente lo nuevo. Pero esta perspectiva originaria se ha ido perdiendo, enrareciéndose con el lenguaje y los conceptos de la filosofía griega; el dualismo platónico y plotiniano en San Agustín rompe la unidad del hombre con el mundo. Ocupado en liberarse de lo fugitivo y profano, la criatura humana se olvida de completar el trabajo de la creación sobre la tierra, refugiándose en su interioridad para encontrar a Dios. Tomás de Aquino intenta reconquistar al mundo de su dualidad concibiéndolo como un acto de emanación y retorno a Dios. Pero la libertad no recupera el carácter creador originario. El motor inmóvil aristotélico y el ser parmenídeo se infiltran en el pensamiento judeo-cristiano paralizando a Dios. Esta influencia sepulta la más fecunda novedad en cuanto el hombre era concebido como un centro de libre iniciativa creadora dentro de la historia. La fe, que desde el comienzo del cristianismo tuvo el carácter positivo de ser un acto de adhesión creadora, toma una modalidad mística por la cual se constituye en una iniciación en lo sagrado, en el retiro del mundo, en el culto de la interioridad y de la inercia. Así se convierte en un factor de alienación.

El marxismo entra en pugna con esta última forma de la espiritualidad cristiana que corta las manos al hombre y lo convierte en un ser pasivo y temeroso de la acción. El marxismo retoma de las fuentes helenas y judeocristianas una idea de la libertad que constituye una toma de conciencia de la necesidad y que considera al hombre como el sujeto que construye activamente su propia historia, superando concretamente sus necesidades.

El trabajo es la actividad originaria de todo proceso histórico. En el curso de su acción el hombre se objetiva a sí mismo en los productos y en las instituciones. "La división social del trabajo, la propiedad privada de los medios de producción, el nacimiento de las clases antagónicas, conducen a una alienación: puesto que el producto del trabajo deviene mercancía y porque pertenece al propietario de los medios de producción, el trabajador es despojado" (10). No sólo se lo despoja del producto sino también de los fines y de los medios para realizar ese trabajo.

La relación del hombre con la naturaleza tiene un carácter dialéctico que se expresa en ese acto creador por excelencia que es el trabajo. A través de él, el hombre se fija los fines que se convierten en su propia ley. Si no es de este modo, el trabajo, que originariamente es objetivación de sí, se convierte en alienación. El producto del trabajo se vuelve contra el productor y lo domina. Las relaciones entre los hombres toman el carácter de relaciones entre cosas. La capacidad creadora del hombre queda aplastada por un mundo en el que los medios de producción no pertenecen al que produce.

La libertad es entendida como satisfacción de la necesidad. La necesidad se expresa en la historia en dos formas: como necesidad externa revela la alienación del hombre en la mercancía, por la cual las relaciones entre los hombres toman la apariencia de una relación entre cosas; como necesidad interna, se expresa en la lucha contra la alienación. Aquí juega un papel fundamental el momento subjetivo de la conciencia en la lucha de clases. La necesidad dialéctica de la negación de la alienación original, requiere la participación activa del sujeto y lo impulsa a la acción histórica. La libertad es superación de la alienación en una transformación real del orden establecido sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. La alienación económica es original y está en la raíz de todas las otras, sea religiosa, política o filosófica. Hay que salvar al hombre de la pérdida de sí mismo mediante una praxis histórica y concreta. Las alienaciones se superan históricamente por la lucha revolucionaria del proletariado, lucha que se orienta en el sentido de lograr una sociedad sin clases, es decir, una sociedad donde desaparezca la propiedad privada de los medios de producción.

La verdadera libertad no es formal, abstracta, una capacidad vacía de elección, sino la posibilidad real que tiene cada uno y todos los hombres de desarrollarse plenamente. Una sociedad es libre, si el hombre puede realizarse en ella como "un centro de iniciativa, de responsabilidad, de creación en todos los niveles de la vida social: economía y cultura" (11).

(10) R. GARAUDY, *Creation et liberté*, en *Christianisme Social*, vol. cit., pág. 219.

(11) *Idem*.

Unicamente el socialismo puede terminar con el privilegio y la explotación del mundo capitalista, liberando al hombre y entregándolo a su experiencia histórica, haciendo que cada trabajador sea un ser concretamente libre, y el trabajo una creación. Creación que se traduce en la búsqueda científica, en la literatura y en las artes y en "ese conocimiento infinito de los hombres que es el amor" (12). En esta dirección Marx consideraba que la libertad es el fin terreno más alto al que puede aspirar el hombre y por el cual debe luchar hasta lograrlo.

Tanto la libertad cristiana como la libertad marxista nos llevan a considerar dos problemas que se han replanteado en el curso de numerosos encuentros: es el caso de la fe que conduce a una agudización del tema de la subjetividad, del papel que juega el elemento subjetivo en la determinación de la acción, y de la relación en que se encuentra con un contexto objetivo y social. En el primer caso, la consideración del significado de la fe entre los cristianos ha invertido prácticamente la relación del hombre con la trascendencia y con los otros hombres. Esto venía exigido por una lúcida conciencia del mundo ateo y por la necesidad de que la Iglesia cumpla con el papel que le corresponde desempeñar en esta tierra. Los marxistas no han podido dejar de revisar ante estos hechos, la crítica a la religión de Marx, para hacer de ella una interpretación más veraz y de acuerdo con el espíritu de nuestro tiempo. Los mismos marxistas reconocen la exigencia de romper con el dogmatismo que ubica al marxismo en la línea de una filosofía pre-crítica, que prefería "pensar como si Kant y Fichte no hubieran existido" (13); la necesidad de fundamentar más profundamente la teoría marxista de la subjetividad, "reconociendo que el existencialismo ha planteado un problema real en este sentido", pero que sólo ha proporcionado una respuesta subjetivista e individualista. La multiplicidad de las posibilidades humanas hace necesario "explorar todas las dimensiones del hombre, comprendidas las de la interioridad, de los valores, sin caer en concepciones teológicas alienadas que hacen de la trascendencia un atributo de Dios y no un atributo del hombre" (14).

Según Garaudy son tres los desarrollos que necesita realizar la filosofía marxista a partir de una reflexión del hombre:

- Una filosofía crítica que no sea idealista.
- Una teoría de la subjetividad que no sea un subjetivismo.
- Una teoría de la superación o trascendencia dialéctica (15).

Rahner, teólogo católico, plantea por su parte, la necesidad de hacer una distinción entre la experiencia originaria de la fe y las formas en que ésta se ha institucionalizado en las religiones adquiriendo estructuras histórico-culturales que no siempre reflejan el verdadero sentido de la religiosidad. Esto implica dos cosas: la posibilidad de que la fe no sea alienante y nuevas interpretaciones del fenómeno de la trascendencia humana.

(12) *Idem.*

(13) y (14) R. GARAUDY, *Marxisme du XXe siècle*, pág. 109.

(15) *Idem*, pág. 111.

A través de la palabra de estos renovadores, la libertad humana adquiere nuevos significados, donde lo originario contempla las exigencias de lo contemporáneo. Nos resultará imposible separar este rejuvenecimiento y madurez del concepto del hombre como ser libre y responsable, de la idea del hombre como ser trascendente y realizador de la historia.

Salvador di Marco, miembro del Partido Comunista Italiano, en su contribución publicada en *El diálogo de la época* afirma que el estudio del origen político de la religión "demuestra solamente que el sentimiento religioso es anterior al uso oficial que de éste se hace en determinadas condiciones histórico-sociales y que el juicio ("la religión es el opio de los pueblos") hay que aclararlo con el "valor de uso" y no con el valor espiritual que con respecto al creyente es un contenido de fe" (16). Di Marco se apoya en lo afirmado por Lombardo Radice, cuya colaboración se titula significativamente "Un marxista ante hechos nuevos del pensamiento y de la conciencia religiosa". En ella se intenta una reconsideración de la crítica a la religión que hace Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, sobre todo la que se sustenta en la cuarta tesis.

Según Marx, que toma esta idea de Feuerbach, la autoenajenación religiosa del hombre tiene como consecuencia el desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. El terrenal se separa de sí mismo para plasmarse en un reino que flota en las nubes; esto se explica porque es un mundo desgarrado y lleno de contradicciones, al que hay que comprender y transformar. Esta crítica alcanza a la trascendencia y exige la extinción de toda religión, de toda fe en algo trascendente, entendido como un más allá o cielo en donde se alcanza toda perfección y justicia. Lombardo Radice, partiendo de la premisa de que un buen marxista no puede aceptar acríticamente la afirmación de Marx ni de ningún otro, comparte la crítica de la creencia en toda trascendencia, en el sentido tradicional, y también la idea de la desaparición de las formas religiosas una vez que la humanidad supere la "prehistoria" en que vive. Sin embargo, intenta hacer un análisis, a partir de los datos que la misma fundamentación de Marx le proporciona, teniendo en cuenta que aquél criticó específicamente la religión de una época histórica determinada. Considera que se desprende de la argumentación marxista que la forma religiosa puede tener contenidos de clases distintos y hasta opuestos. El explotador y el explotado pueden adorar la misma imagen, y de hecho lo hacen. Sin embargo, es necesario hacer con Marx la distinción entre "naturaleza (o forma) de la religión y el empleo (uso político) de la religión" (17). Según expresó Marx, "el hombre hace la religión, no la religión al hombre", por eso la religión es como los creyentes la hacen y "a priori no es ni conservadora ni revolucionaria" (18). La interpretación unilateral de estas afirmaciones han llevado a considerarlas siempre y en todos los tiempos como un freno para el progreso social y científico. Sin embargo, el X Congreso del Partido Comunista Italiano declaró que "la aspi-

(16) S. DI MARCO, *La filosofía marxista y el problema del hombre*, en *El diálogo de la época*, página 303.

(17) y (18) *Op. cit.*, págs. 79 y 82 respectivamente.

ración a una sociedad socialista no sólo puede ser abrigada por hombres que tienen una fe religiosa sino que también dicha aspiración puede hallar en una auténtica conciencia religiosa un estímulo ante los dramáticos problemas del mundo contemporáneo" (19). Puede haber en la religión una gran fuerza revolucionaria, y en efecto la hay. No sólo entre los que se rebelan ante la explotación y la injusticia, sino también en una línea bien definida de la teología contemporánea, que explícitamente señala el carácter no sólo práctico sino revolucionario de la fe cristiana.

Los cristianos también se han preguntado si efectivamente la religión es una alienación. Consideraremos dos respuestas significativas: la de Bonhoeffer, muerto en un campo de concentración nazi, días antes de que finalizara la guerra; y la de Louis Simon, pastor protestante radicado actualmente en Francia.

Bonhoeffer sostiene que nuestro mundo ha llegado a su mayoría de edad, por eso vivimos en una época de irreligiosidad radical. El hombre no necesita de Dios para solucionar sus problemas, ni es necesario que recurra a él como "hipótesis de trabajo". El descubrimiento que ha hecho el hombre de la naturaleza a través de la ciencia y de su dominio técnico, ha desplazado a Dios del mundo y de los aspectos públicos de la vida humana. "La única manera de ser honestos es reconocer que tenemos que vivir en el mundo como si Dios no existiera. (...). Dios nos está enseñando que debemos vivir como hombres que se las puedan arreglar sin él".

"El Dios que está con nosotros es el que nos abandona. El Dios que nos hace vivir en este mundo (...) es el Dios ante el que permanentemente nos encontramos" (20). En este proceso de secularización el hombre toma conciencia de su propia historicidad; comienza en un determinado período de la historia, mucho antes de que se iniciara la Reforma y continúa vigorosamente hoy. Históricamente se comprueba "un desarrollo total, que lleva hacia la idea de la autonomía del mundo" (21). Este desarrollo pareciera iniciarse en las ciencias naturales a partir del renacimiento y la modernidad.

Louis Simon profundiza en el carácter alienante que tiene la religión aun en nuestros días. El tiempo religioso es el tiempo sagrado, original, de plena permanencia, en el que todo es presencia. A través del rito se hace tiempo litúrgico, tiempo de comunión y encuentro. El tiempo sagrado se desliza en el mundo profano para enriquecerlo. De aquí surgen dos historias paralelas: la santa (verdadera historia) y la profana (pseudo historia). La historia verdadera coincide con el mito; en el tiempo profano no hay historia si no es en la medida en que se produce la invasión del gran tiempo. Los cristianos se han dejado seducir por la tentación de cerrar los ojos y dejarse deslizar en la atemporalidad, olvidándose del mundo y sus vaivenes. Aquí comienza la verdadera alienación de la cual los verdaderos cristianos se proponen liberar a sus hermanos. La distinción entre lo Santo y lo Profano invade la dimensión espacial

(19) *Op. cit.*, pág. 82.

(20) *Testimonium*, pág. 12.

(21) *Idem*, pág. 13.

y se convierte en la oposición de lo Alto y lo Bajo. Lo Alto es la promesa de la eternidad y la plenitud; lo Bajo, de la caducidad y la pobreza. Como corolario se produce la huida hacia lo Alto a través del mito, que "suscita dos localizaciones privilegiadas, una individual y otra colectiva" (22). Esto implica que hay dos caminos para llegar al cielo: la sociedad cerrada de la Iglesia y la intimidad cálida del alma". Estas constituyen dos nuevas formas de vivir la fe como alienación, si se considera que sólo en el interior de la Iglesia está la salvación y fuera la perdición. Así, la Iglesia se erige en un mundo dentro del mundo, en una torre que aísla de los pecados y de las tentaciones; sólo sale de su "recinto a evangelizar y lo hace continuando la antigua cruzada". El mundo constituye nada más que "el campo de caza de la Iglesia". Esto constituye una deformación, pues la Iglesia no tiene lugar propio y su función no es otra que encontrarse con el mundo, vivir en él y para los hombres. La Iglesia está destinada a morir, si no comprende cuál es su razón de ser.

La interioridad individual como lugar santo, constituye la forma más clara de la alienación: en la intimidad inmóvil y segura se es capaz de permanecer ciego ante las mayores injusticias y catástrofes.

La vida cristiana es tal sólo si es mundana. Dios está al lado del mundo y reina en él y la Iglesia alcanza sólo su salvación si busca la del mundo. Es necesario desreligionizar el mundo, la Iglesia y la falsa concepción de lo social. La sociedad no es una suma donde cada uno pierde lo que tiene de más propio, sino "una síntesis original". El hombre ingresa en la historia a través de la acción y el trabajo, sólo esto lleva a Dios y se logra así, el redescubrimiento de "la dimensión épica de la libertad". El cristianismo no deja de ser religioso en el auténtico sentido de la palabra, sino que sólo lo es cuando se encuentra y se comprende en y por la iniciativa de los otros, del "Otro" enteramente revelado en Jesucristo. En este sentido la alienación deja de ser tal: es libertad y completitud. Por la fe en Cristo los hombres son libres "porque en ellos es Dios quien confirma su propia libertad. La libertad es encarnación y no una capacidad abstracta". Brota en el acto y no en el proyecto. Sólo es libre el que acepta "correr el riesgo de entrar de lleno en un hacer. No somos libres de, sino libres para. Libres para amar. Libres de encontrarnos ofreciéndonos a los demás" (23).

La fe es aquí la fuente de donde emana toda libertad posible para el hombre, pero esta libertad es la exigencia de la acción, es una "libertad épica".

Paralelo al intento cristiano de profundizar en el significado de la fe encontramos el esfuerzo del marxismo por comprenderla a partir de un análisis de la subjetividad. Como hemos visto la fe cristiana retorna a una tradición cristocéntrica, insertando la fe en la historia, en la realidad, a través de una subjetividad activa y conciente de su responsabilidad.

Mury, marxista francés, sostiene que la fe, en sus diversas manifestaciones históricas, ha mostrado su fecundidad en el sentido de que motiva y crea

(22) L. SIMON, *¿Es la religión una alienación?*, en *Testimonium*, pág. 48.

(23) *Op. cit.*, pág. 55.

comportamientos específicos que a veces contribuyen a la desalienación del hombre. Esta fe cristocéntrica se rebela contra las ideologías religiosas existentes y contra las instituciones que las representan. Lutero hacía de la rebelión el centro de la fe y de la protesta humana, pues sólo a partir de la libertad otorgada por la fe el hombre se descubre creador. La fe tiene un carácter progresista respecto de las ideologías religiosas porque es lo que permite que el hombre se introduzca activamente en la historia. Pero éste, "una vez liberado del yugo de las fuerzas productivas que lo oprimen se libera de la quimera de la religión" (24). La fe, en cuanto actitud general frente al mundo, es generadora de comportamientos creadores al insertarse en la historia. Pero para Mury deben considerarse sus posibilidades de acción en el desarrollo de las fuerzas productivas, de transformación de los medios de producción, pues ahí radica su capacidad desalienante. En el fondo la fe no puede resolver sus contradicciones porque su vuelco hacia la realidad lo hace a través de Cristo y esto no permite un enfoque científico del problema ni un análisis crítico de su práctica en el mundo. Si bien como protesta tiende a la universalidad, no puede pretender una práctica libertadora universal "debido a la confusión con que acusa sus contradicciones". "Solamente constituye una cierta liberación, pero sin proporcionar los medios para poner en obra esta libertad" (25).

Garaudy, en cambio, piensa que el contenido de la protesta cristiana, puede ir en el mismo sentido que la del marxismo. La fe constituye el momento "subjetivo" de una acción que canaliza, a través de la conciencia humana y del tiempo, exigencias más o menos permanentes. Se debe exigir a las iglesias que sean fieles a ellas. La fe interesa como contenido subjetivo de una concepción del mundo, del hombre, que es incompleta pero que lleva en sí valores y aportes humanos.

Garaudy se pregunta cómo "puede operarse el pasaje de la libertad al contenido de la acción, que es la condición necesaria de la desalienación del mundo" (26). La respuesta debe orientarse en el hecho de que el **nosotros** es primero en relación a un yo (el hombre no toma conciencia de sí más que en relación con los otros) porque "la subjetividad nace de la comunicación y la conciencia de sí constituye el primer grado de comunicación" (27). La reflexión y el acto implican trascendencia, dualidad interna, dialéctica. Ser conciente consiste en separarse de su ser no sólo para conocerse sino para transformarlo. La presencia de los otros en mí se manifiesta en el lenguaje y en el trabajo, primera superación del ser. Estos constituyen las dos funciones del otro que implican dos formas de trascendencia. Esta superación es la forma crítica de la trascendencia, la dimensión propiamente humana que nos permite pasar de la evolución biológica a la historia.

(24) G. MURY, *El sentido de la Reforma*, en *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Barcelona, Estela, 1967, pág. 219.

(25) *Idem*, pág. 220.

(26) *Marxismo du XX^e siècle*, pág. 133.

(27) *Idem*.

Trascendencia e historia

Este análisis de la subjetividad nos remite directamente a la concepción de la trascendencia que constituye sin duda un punto álgido e inconciliable. Garaudy ubica la trascendencia en un plano horizontal inmanente. El hombre, en efecto, trasciende las cosas y los animales porque es capaz de dar el salto cualitativo que representa el trabajo. Por este trascender el hombre surge por encima de las otras especies e inicia una evolución histórica. A través del hombre, la naturaleza se trasciende a sí misma. Los cristianos, dice Garaudy, se sorprenden ante este hecho y proyectan "una sobre naturaleza, como un más allá cargado de promesas". "El carácter creador del hombre es transferido a Dios" (28).

Así es como el original acto de trascendencia humana se convierte en alienación.

Metz replica a esta afirmación pues, dice, Dios se manifiesta al hombre como futuro. No está sobre nosotros y por lo tanto no constituye un reflejo compensatorio de las miserias de este mundo, ni priva al hombre de iniciativa histórica, sino que lo libera prometiéndole un futuro e impulsándolo a él. Según Garaudy, el trascender hacia el futuro, "este ser llamado más allá de nosotros mismos, es el carácter que define el destino del hombre" (29). Metz afirma que Dios no se opone a ello sino que por el contrario le da a éste trascender su fundamento. El futuro es lo nuevo que ofrece Dios al hombre como promesa. "La fe en la promesa crea en el hombre una actitud revolucionaria ante el mundo: se toma conciencia de que lo absolutamente nuevo no es mera prolongación evolutiva de las posibilidades del hombre, sino aquel imposible que se hace, por la fe en la promesa, objeto de esperanza y arrancándonos del presente cerrado nos abre a la lucha histórica". (30)

La fe en la promesa es al mismo tiempo exigencia de acción, porque el futuro es siempre algo por venir y todavía no realizado. Para Moltmann "la fe no sólo es la transformación de sí mismo sino también la transformación por medio del esfuerzo y de la expectación creadora de este mundo en que hemos de realizar nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor". (31) El cristianismo tiene que ser un colaborador de los que pretenden instaurar un nuevo orden, por eso "la orto-doxia de su fe debe probarse en la orto-praxis de su acción en el mundo".

Mientras Garaudy abre las puertas del futuro de par en par y considera que el hombre total sólo alcanzará a serlo dentro de esta perspectiva, Metz y Rahner nos hablan de un futuro absoluto en el cual esperan los cristianos. En el primer caso vemos funcionar la trascendencia dentro del contexto del pensamiento marxista, como la posibilidad del hombre libre de proyectar numerosos

(28) R. GARAUDY, *Marxistas y cristianos*, en *Selecciones de Teología*, Barcelona, Nº 25, vol. VII, 1968, pág. 78.

(29) METZ, en *Marxistas y cristianos*, en *Selecciones de Teología*, Vol. Cit., pág. 79.

(30) *Idem*, pág. 86.

(31) *Idem*, pág. 86.

actos posibles y de regir a partir de allí su propio desarrollo. Se acepta aquí la trascendencia, en cuanto es pensada bajo la categoría de la exterioridad; de otro modo no es más que un nombre de la alienación. Pero hay otra posibilidad que consiste en explorar esta dimensión como una de las múltiples de la realidad humana. La imagen más próxima de aquella se da en el amor humano. El surgimiento de la trascendencia no es una experiencia privilegiada ni la interrupción del orden natural por la irrupción de algo sobrenatural, sino "la experiencia más cotidiana, la experiencia específicamente humana: la de la creación". (32) Esta trascendencia hace posible la elección conciente, voluntaria y libre de vivir y morir por los otros. El futuro adquiere así toda su significación humana.

Para Rahner el cristianismo, religión del devenir, de la historia y de la trascendencia, es una religión del futuro absoluto que se brinda como la tarea suprema de la existencia humana. En relación con la historia colectiva de la humanidad, concreta y terrena, no ofrece ningún dato acerca de su duración, es neutral en cuanto al contenido material de ese futuro porque es intrahistórico.

Metz considera que el acento que ponen los marxistas en el futuro no es más que la formulación antiteológica de un *más allá* en un *más tarde*, y que en definitiva, no constituye más que un culto velado a lo absoluto bajo la forma de una realidad que ha de desaparecer históricamente.

Los conceptos cristiano y marxista del futuro son diferentes y también lo es la interpretación de la historia, porque sus concepciones del hombre también son diferentes.

Un intento distinto en este sentido es el de los miembros del Partido Comunista Italiano que, empeñados en el diálogo, trabajan por el advenimiento de Socialismo en Italia. Por esta razón, para ellos, la categoría histórica del futuro tiene contenidos bien precisos; sustentan la idea de una sociedad, concebida como una unidad dialéctica de instituciones autónomas, directivas de la vida estatal, social, política y cultural. Lombardo Radice sostiene que ciertos ideales son comunes a marxistas y católicos: el valor de la paz entre los pueblos, la solidaridad y fraternidad entre los hombres, el fin de la explotación y de la injusticia, la emancipación del trabajo, la libertad del hombre. Por esta comunidad de ideales están llamados a colaborar profundamente. Pero hay otros que resultan antitéticos e irreductibles. Lombardo Radice cree firmemente que "el marxismo tiene que desarrollar desde su seno, que deducir de su lógica, la exigencia de pluralidad, de la confrontación y del debate ideal como la condición misma para la transformación revolucionaria de la sociedad, para la construcción de un sociedad distinta y más elevada". (33) Este es el mayor aporte de Lombardo Radice, que no sólo deriva de una convicción personal, sino de una línea que viene desarrollando el P. C. I. desde su fundación.

(32) R. GARAUDY, *Marxisme du XX^e siècle*, pág. 146.

(33) LOMBARDO RADICE, *Op. cit.*, pág. 93.

Los marxistas se encuentran frente a una historia que debe ser realizada y de la cual no puede excluirse a los cristianos. Pero sin duda la realización significa para cada uno, en más de un aspecto, algo distinto. En definitiva constituyen dos formas diferentes de asumir la respuesta a dos preguntas fundamentales: "¿Cuál es el horizonte frente al que se desarrolla la existencia de los hombres?"; "¿Es simplemente humana o más que humana?". (34)

Marxistas y cristianos reconocen al hombre como ser trascendente, pero para los primeros la trascendencia es aceptada como dimensión social e histórica; para ellos afirmar la trascendencia "es afirmar que la historia humana tiene un sentido que supera toda realidad empírica y provisional del hombre" pues hombre y mundo están en un continuo hacerse. Y ese hacerse tiene por escenario la historia, que es donde cobran sentido la vida y los fines humanos. La realización en la historia comienza con la liberación del proletariado; todos los procesos anteriores culminan en este hecho y de él toman todo su sentido. Es el fin de la prehistoria de la humanidad y el comienzo de un auténtico desarrollo histórico. Esto no significa la abolición de las contradicciones y de la dialéctica sino la desaparición de las alienaciones y de la lucha de clases.

La historia cristiana toma su sentido de cada uno de estos momentos significativos: creación, pecado, redención, juicio final. La respuesta cristiana es una respuesta absoluta aún para un itinerario terreno relativo y a pesar de los intentos de desacralizar esa respuesta.

Los marxistas toman la palabra trascendencia como una exigencia, "una exigencia nunca satisfecha de totalidad y de absoluto, de perfecta reciprocidad amorosa entre las conciencias, de transparencia racional del mundo natural y social en el que vivimos". (35) El nombre de esta exigencia no será Dios sino hombre y está orientada en tres direcciones: como exigencia de saber total, de plenitud total y de una acción sin límites que el hombre espera ir realizando en un mundo histórico propiamente humano. El comunismo es el comienzo de esta historia. La sociedad instaurada en medio de ella no tendrá siquiera como motor la necesidad. El trabajo no será impuesto desde el exterior, sino que surgirá como una exigencia interna del hombre. En este sentido la actividad constituirá siempre una necesidad. La dialéctica, motor de la historia, no seguirá funcionando al nivel de las contradicciones antagónicas, sino de las que puedan surgir en un mundo donde los hombres son verdaderamente libres. Se crearán "las condiciones reales de una dialéctica del espíritu y de una dialéctica del diálogo, de la crítica y de la autocrítica, de las cuales Sócrates y Platón concibieron los primeros sueños; la cooperación específicamente humana en el descubrimiento de la verdad entre espíritus dueños de toda la cultura anterior de la humanidad". (36)

(34) JOLIV, *Materialismo y trascendencia*, en *El hombre marxista y el hombre cristiano*, pág. 9.

(35) R. GARAUDY, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, pág. 31.

(36) R. GARAUDY, *El sentido de la historia según Marx*, en *Janus*, Nº 3, octubre-diciembre 1965.

Marxismo y cristianismo nos brindan dos concepciones optimistas de la historia. En el primer caso, el hombre debe luchar en el presente soñando con un futuro venturoso; en el segundo, el hombre se realiza como tal dentro de la historia, si bien no puede actualizar en ella todo su ser. Para el marxismo, la libertad del hombre es el comienzo de la historia; para el cristianismo, la posibilidad de su totalización se da con el fin de la historia. En ambos casos, el hombre no es todavía el que debe ser. Por eso se plantean problemas no sólo teóricos sino también prácticos para resolver, y se ve la necesidad de no desperdiciar los numerosos puntos de contacto que ha descubierto el diálogo.