

# MARXISTA, NO INFRAVALORES EL IMPULSO RELIGIOSO <sup>1</sup>

DANIEL F. ÁLVAREZ ESPINOSA <sup>2</sup>

Fecha de recepción: junio de 2009

Fecha de aceptación y versión definitiva: septiembre de 2009

*RESUMEN: Es necesario revisar la crítica marxista de la religión. Marx no elaboró una obra sistemática sobre el ateísmo, su materialismo se refiere más a un método de análisis social que a una concepción filosófica o teoría académica. Debemos avanzar en la superación de ciertos dogmatismos, de la ciencia entendida como verdad absoluta y único discurso posible sobre la realidad. Los encuentros entre cristianos y marxistas son expresiones de profundas necesidades humanas, anhelos y problemas de nuestro tiempo.*

*PALABRAS CLAVE: Religión, Cristianismo, Marxismo, Ateísmo, Crítica, Alienación, Conciencia, Revolución, Praxis, Teoría.*

## ***Marxist, do not undervalue the religious impulse***

*ABSTRACT: It is necessary to review the marxist critique of the religion. Marx did not elaborate a systematic work on the atheism, his materialism refers more to a method of social analysis than to a philosophical conception or academic theory. We must advance in the overcoming of certain dogmatism, of the science understood as absolute truth and the unique possible speech on the reality. The encounter between christians and marxists are expressions of deep human needs, longings and problems of our time.*

*KEY WORDS: Religion, Christianity, Marxism, Atheism, Criticism, Alienation, Conscience, Revolution, Praxis, Theory.*

---

<sup>1</sup> Retomo y amplío en este trabajo el estudio que dedico al tema en mi libro *Cristianos y marxistas contra Franco*, Cádiz, 2003, pp. 343-379.

<sup>2</sup> Universidad de Cádiz. E-mail: daniel.alvarez@uca.es

## 1. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN MARX

### 1.1. ALIENACIÓN COMO RESPUESTA, NO COMO PREGUNTA

Un texto, incluido al comienzo de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), se ha constituido en una especie de manifiesto del concepto que Karl Marx tenía de la religión. La cita describe, a través de breves y precisas formulaciones, las funciones que Marx asigna a la religión: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo»<sup>3</sup>. La última expresión es una de las más citadas cuando se expone la crítica marxista de la religión. Sin embargo, el término utilizado como definición del fenómeno religioso, no es original de Marx; según G. Rodríguez de Yurre, el origen se remonta a los años 1839-1842, cuando «la guerra entre Inglaterra y China por causa del comercio del opio, que el emperador chino había prohibido por las desastrosas consecuencias que implicaba para la población. El término estaba, por tanto, en el ambiente mundial de la época, y los intelectuales de izquierda echaron mano de él para acusar a la religión de ser el opio de la inteligencia humana o del hombre, y narcotizar así su condición humana. En el círculo de los Jóvenes Hegelianos se popularizó pronto este vocablo, que venía como anillo al dedo para explicar su idea de que la religión es un producto de la inconsciencia, de un estado de infantilidad del ser humano, que no ha llegado al plano de la razón y de la filosofía»<sup>4</sup>. Es decir, Marx lo que hace es retomar un término muy extendido en el contexto de su formación filosófica. La comparación de la religión con los narcóticos estaba en el ambiente y fue utilizada tanto por los autores anteriores a Marx como por sus contemporáneos.

Otra expresión de Marx muy difundida es cuando se refiere a la religión como expresión de la miseria del hombre y protesta contra ella: constituye la queja de la humanidad que sufre, así como su disconformidad con la miseria real del mundo que produce el sufrimiento. Pero esa disconformidad, articulada en clave religiosa, resulta ineficaz porque no se dirige a la raíz del problema. En vez de eliminar la miseria, ofrece un

<sup>3</sup> H. ASSMANN, R. MATE, (Eds.), *Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión*, Salamanca, 1974, p. 94.

<sup>4</sup> G. RODRÍGUEZ DE YURRE, *El marxismo. Exposición y crítica*, II, Madrid, 1976, p. 67.

consuelo ilusorio y no real, para otra vida. El hombre víctima de la miseria articula en lenguaje religioso su disconformidad. Una protesta que constituye una evasión, pero es protesta al fin y al cabo, no indiferencia. Lo fatídico es su impotencia; en opinión de L. Kofler, «no es lo mismo que la protesta emocional se transforme en una crítica racional, o que la crítica retroceda hacia la protesta y no franquee los límites de lo emocional; aquí radica la verdadera diferencia entre Marx y Cristo»<sup>5</sup>. La religión no sería entonces simple resignación, pues trata de expresar un anhelo de liberación; parte de una protesta, de un rechazo contra una situación, el problema es que conduce a una lucha ineficaz. J. L. López-Aranguren llega a afirmar que «según Marx, la función de la religión también es ambigua, y no meramente negativa: “es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra, la protesta contra la miseria real”. La religión como protesta: insuficiente, evasiva, lo que se quiera, pero protesta. El marxismo habría venido a dar eficacia a esta protesta. Pero esto quiere decir que ella no era mero “opio”, sino que cumplía una función no por inoperante menos positiva»<sup>6</sup>.

La religión es protesta, pero ineficaz, ya que no ayuda a descubrir las causas sociales de la miseria, ni puede orientar la acción del pueblo en orden al cambio de estructuras sociales que la produce; según corrige M. Machovec, «lo que Jesús y los mejores portadores de la tradición cristiana desearon y quisieron emocionalmente, pero que transpusieron a la praxis con medios primitivos y por ello con un éxito sólo mediocre, lo realizan ahora los marxistas de una manera real y científica»<sup>7</sup>. La religión representaría una medicina que no contribuye a curar la enfermedad que aqueja a la sociedad: Marx —según I. Fetscher— «sólo después de haber presentado a la expresión religiosa como una participación en el despertar de los gemidos y una protesta que provoca solidaridad, es crítica en tercer lugar como “opio”, es decir, como narcótico y sedativo. Se descubren sus efectos estupefacientes en el hecho de que, por la referencia a una felicidad trascendente, enseñe a aceptar la desdicha en la tierra»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L. KOFLER, «Cristo y la impotencia», en AA.VV., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Salamanca, 1976, p. 58.

<sup>6</sup> J. L. LÓPEZ-ARANGUREN, «El marxismo como moral (Madrid, 1967)», en *Obras Completas*, III: *Ética y Sociedad*, Madrid, 1995, pp. 221-222.

<sup>7</sup> M. MACHOVEC, «La causa de Jesús y las reflexiones que se hace un marxista», en AA.VV., *Los marxistas y la causa de Jesús...*, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>8</sup> I. FETSCHER, «Cambio en la crítica marxista de la religión», *Concilium*, 16, 1966, p. 298.

La religión aparece como protesta ineficaz, al nivel de conciencia, cuando la fe todavía no se expresa con fuerza liberadora<sup>9</sup>. Pero la conciencia de dolor ya contiene una intención de vencerlo. La religión es la resultante de que el hombre se niega a aceptar la realidad social tal y como es; surge allí donde los hombres advierten la contradicción entre sus condiciones de vida y sus aspiraciones de realización, representando la esperanza de un nuevo orden de cosas. Por tanto, la solución religiosa debe entenderse como un problema conjunto. Constituye un falso remedio porque deja intacto el mal, pero desvela su existencia. J. M. de Llanos capta este componente de denuncia que contiene la manifestación religiosa: «el pueblo, al fin de cuentas, soporta la mejor y más pesada parte de la carga común; justo es, natural y lógico, que en su opinión de él abunde la acusación. También los niños lloran y lloran porque apenas pueden hacer más. Y ¿cabe algo más acusatorio que el llanto de los pequeños?»<sup>10</sup>.

En la consideración que Marx tiene de la religión podemos encontrar un matiz importante que cuestiona su existencia exclusivamente como narcótico social e instrumento al servicio de los poderosos: J. M. Lochman considera que «la religión es, a la vez, “expresión de la miseria y protesta contra ella”. En cambio, la mayoría de los vulgarizadores postmarxistas han entendido la fórmula opio del pueblo, como si dijera opio para el pueblo, es decir, como si la religión fuera sólo instrumento de una manipulación malintencionada, sin capacidad de protesta»<sup>11</sup>. Desde este lingüístico razonamiento, Marx no creería que la religión es el narcótico para el pueblo: es el pueblo mismo el que se administra este estupefaciente para poder soportar su miseria. En sentido semejante opina J. M. González Ruiz, haciendo notar que «Marx no dice que la religión sea un opio para el pueblo, sino un opio del pueblo. No piensa que la religión haya sido un producto elaborado por un grupo de aprovechados para drogar al pueblo y explotarlo»<sup>12</sup>. Es decir, que la religión no le viene al pueblo desde fuera; su elaboración responde a los intereses de los explotados, los cuales tratan de hacerse oír. La religión, como *Opium des volkes*, no expresa una ilusión producida por la ignorancia de los de abajo manipulada por los de arriba. La toma de conciencia de ser explotado no le

<sup>9</sup> Recordemos la tesis marxista clásica: la religión considerada como forma de protesta no evolucionada. Un ejemplo serían las declaraciones de L. Kofler: «En tiempos de Cristo, las revoluciones en el sentido de suprimir las bases de las clases sociales eran algo imposible; por ello la única salida posible era la rebelión religiosa» (L. KOFLER, «Cristo y la impotencia...», *op. cit.*, p. 65).

<sup>10</sup> J. M. LLANOS, «El pueblo acusa...», *Cuadernos para el diálogo*, 12, 1964, p. 30.

<sup>11</sup> J. M. LOCHMAN, «Niveles de la crítica marxista de la religión», *Selecciones de Teología*, 54, 1975, p. 106.

<sup>12</sup> J. M. GONZÁLEZ RUIZ, «La alienación religiosa», *Cuadernos para el diálogo*, 21-22 1965, p. 11.

viene al proletariado inyectada «desde fuera». Para Marx, la revolución es una necesidad, que parte de la toma de conciencia (*Notwendigkeit*) de una situación de miseria (*Not*). Establece una relación entre la *Not* (el hecho objetivo) y la *Notwendigkeit* (conciencia humana)<sup>13</sup>. La creencia religiosa no sólo expresa miseria, sino también aspiraciones y anhelos profundos. Cuando el hombre busca resolver religiosamente sus problemas, la práctica religiosa resulta una actividad enormemente humana. Los hombres, golpeados por la desgracia, tienen necesidad de esperanza. Lo que ocurre es que a esta esperanza se la considera falsa porque es articulada en forma de religión. Podríamos afirmar, al modo como hace R. Garaudy, que el marxismo «no mira la religión como una mentira inventada por déspotas o una ilusión de la simple ignorancia. Marx y Engels se han referido a las mismas necesidades humanas a las que respondía —por caminos oscuros— la religión»<sup>14</sup>. I. Fetscher llega a afirmar que, lo que une a cristianos con marxistas es la actitud de rechazo a la miseria de las condiciones sociales de existencia, la necesidad de articular la protesta en ciencia: «También del marxismo se podría afirmar que “es la expresión de la miseria y la protesta contra la miseria” (...) El más que se esconde en esta protesta, concretada (...) como análisis científico y como instrucción orientada a la praxis»<sup>15</sup>.

Esta doble perspectiva dialéctica con la que Marx aborda el fenómeno religioso, como expresión de la miseria real y como protesta contra ella, permite una consideración del mismo más allá de una mera moral de la resignación. De esta manera, Alfonso C. Comín hace constar cómo el «“redescubrimiento” tardío de la consideración dialéctica de la religión —tan propio del marxismo— presentándola como protesta-resignación es el que ha permitido “reconstruir” una nueva teoría de la fe como estímulo revolucionario a nuevas generaciones de marxistas y de dirigentes comunistas»<sup>16</sup>.

La lucha que sostiene el ateísmo marxista es contemplada por muchos cristianos como una actividad positiva, pues les ha hecho ver cómo las tradicionales respuestas dadas por las religiones a determinadas cuestiones que plantea el hombre resultan indignas de tales preguntas. Para E. Colomer está claro que «la religión es a la vez “expresión” de la desgracia real del hombre y “protesta” contra ella. La alienación religiosa no se encuentra en sus “preguntas” sobre el sentido de la vida y de la muerte —preguntas que

<sup>13</sup> Cfr. R. MATE, *¿Pueden ser “rojos” los cristianos?*, Madrid, 1977, pp. 37-39.

<sup>14</sup> R. GARAUDY, «Marxismo y cristianismo en diálogo», *Selecciones de Teología*, 25 1968, p. 77.

<sup>15</sup> I. FETSCHER, «Los marxistas y la causa de Jesús», en AA.VV., *Los marxistas y la causa de Jesús...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>16</sup> A. C. COMÍN, «Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia, (Barcelona, 1977)», en *Obras Completas*, III, 1977-1979, Barcelona, 1987, p. 139.

son verdaderamente humanas—, sino en sus “respuestas”»<sup>17</sup>. La cuestión religiosa aparece en Marx con caracteres negativos, pero su crítica, como protesta, se refiere a la religión en cuanto conciencia ilusoria, no a los deseos humanos que la produce. En este aspecto, Monseñor Guerra Campos, Consiliario de Acción Católica Española, señaló durante su intervención en la Tercera Sesión del Concilio Vaticano II que «a su modo, el marxismo reconoce, quíeralo o no lo quiera, la realidad de las aspiraciones de las que la religión dimana. No se contenta —y obra con prudencia en ello— con calificarlas de ilusorias porque son subjetivas»<sup>18</sup>. Hay una concesión a la autonomía de la subjetividad del hombre que, mediante su aspiración religiosa, busca una salida alienante para una realidad opresora. Elabora una crítica, articulada en lenguaje religioso: la protesta religiosa, como forma subjetiva de rechazo. No situada en la realidad, sino simplemente pensada, pero con intención de vencerla: «La protesta de Cristo, bajo la condición de la impotencia más absoluta, se transforma en una metafísica religiosa, equivalente a una forma ideal de superación del pauperismo humano bajo condiciones que no permiten la otra forma de superación, a saber, la real»<sup>19</sup>. La religión constituiría una protesta contra la miseria real que no alcanza a expresarse como fuerza liberadora, pero —siguiendo el consejo de R. Garaudy— «es preciso descubrir el sentido humano y social que la religión oculta en su mismo gesto de dirigirse hacia el cielo de una salvación personal»<sup>20</sup>.

Calificándola de «falsa conciencia»<sup>21</sup>, Marx identifica sin más religión y alienación. Desde este presupuesto, los argumentos del ateísmo marxista se tendrían que circunscribir a la vinculación existente entre la religión y una situación social económica injusta, la cual funciona como refugio para que los oprimidos no se subleven. Pero esta consideración del fenómeno religioso incurre en una simplificación; en opinión de F. Denantes: «por medio de la palabra “opio”, los marxistas se apropian, en general, de las explicaciones psicológicas que pretenden reducir el fenómeno reli-

<sup>17</sup> E. COLOMER, «Un marxista se dirige al Concilio», *Razón y Fe*, 818, 1966, p. 306.

<sup>18</sup> J. GUERRA CAMPOS, «Precisiones sobre el ateísmo marxista», *Ecclesia*, 1.217, 1964, p. 7.

<sup>19</sup> L. KOFLER, «Cristo y la impotencia...», *op. cit.*, p. 58.

<sup>20</sup> R. GARAUDY, «Marxismo y cristianismo...», *art. cit.*, p. 77.

<sup>21</sup> La teoría marxista que considera a la religión como «ideología» y «falsa conciencia» de la realidad social, que favorece la resignación y el sometimiento de las clases sociales dominadas, es desarrollada por L. ALTHUSSER, *Escritos, nuevos escritos*; y A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cuando definen a la Iglesia como aparato ideológico del Estado.

gioso»<sup>22</sup>. Con la teoría de la religión como alienación, mero reflejo de la miseria real, el marxismo pretende resolver por la vía rápida un problema humano que tiene una mayor profundidad.

## 1.2. CRÍTICA SOCIOLOGICA, NO METAFÍSICA

Por todo lo que llevamos expuesto, el análisis que hace Marx del fenómeno religioso convendría matizarlo. La religión, como opio del pueblo, no tiene un valor universal. Resulta más científico distinguir entre religiones, porque si constatamos la plurifuncionalidad social del cristianismo —como fuerza de reacción y como fuerza revolucionaria—, sólo en el primer sentido la religión constituiría el opio del pueblo. El análisis de Marx sería entonces principalmente sociológico, dependiendo de una visión histórica de las deficiencias religiosas. Al respecto, J. M. González Estéfani señala que «el acto de fe en Cristo y en su Iglesia no es un hecho sociológico. Yo no puedo juzgar de la verdad de mi religión por lo que los cristianos han hecho o han dejado de hacer. Mi religión trasciende el plano sociológico. En realidad, de verdad yo no necesito de la apologética»<sup>23</sup>.

No hay que confundirse, una cosa es la religión y otra su forma social concreta que adquiere en una determinada fase histórica; en este punto, P. Gómez aconseja «criticar la función sociohistórica concreta y no la “esencia”. Pues esta “esencia de la religión” no puede ser en realidad más que la de determinada forma de religión, forma histórica que juega en tal sentido (forma de religión burguesa, integrista, popular, profética...). Por tanto, el materialismo histórico debe enfocar su análisis crítico hacia las determinadas formas históricas socioculturales del cristianismo»<sup>24</sup>. Se podría decir que la crítica de la religión en Marx no llega a ser completa del todo, pues no distingue entre esencia y manifestación. Yendo un poco más lejos en esta argumentación, M. Bremer manifiesta que «en sus escritos (los de Marx) no encontramos ningún análisis de su esencia sino sólo del papel que ha jugado en el proceso histórico y social. Sólo se ha ocupado de un aspecto de la religión, del fenomenológico. En este contexto no se puede hablar de una crítica completa de la religión»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> F. DENANTES, «Una lógica influyente», *Revista de Fomento Social*, 125, 1977, p. 55.

<sup>23</sup> J. M. GONZÁLEZ ESTÉFANI, «El moderno revisionismo marxista-leninista en Francia. Notas críticas», *Revista de Fomento Social*, 81, 1966, p. 52.

<sup>24</sup> P. GÓMEZ GARCÍA, «Crítica de Marx y Engels a la religión, II: nivel sociopolítico», *Proyección*, 106, 1977, pp. 202-203.

<sup>25</sup> M. BREMER, «Crítica de la religión en Karl Marx», *Proyección*, 103, 1976, p. 280.

Son muchos los cristianos que tratan de hacer ver la autonomía del fenómeno religioso; según reclama G. Girardi, «si un análisis de clase demuestra que la religión es en amplia medida una compensación de aspiraciones profanas, nada autoriza a concluir que se puede reducir a estas aspiraciones»<sup>26</sup>. Que la religión se haya presentado en numerosas ocasiones como sustituto de la iniciativa humana no implica necesariamente la negación de ésta. A. L. Marzal observa un error de fondo en la actitud descalificadora que sostiene el marxismo con respecto a las creencias religiosas: «Los marxistas luchan contra la alienación religiosa. Pero al luchar contra ella confunden, sin suficiente análisis, religión con alienación religiosa»<sup>27</sup>. Podemos considerar que la crítica marxista del hecho religioso es crítica científica, no filosófica, puesto que la religión es analizada en cuanto a la función social que desempeña, con lo cual, la religión no pasaría de ser considerada como un fenómeno social. Por ello la crítica de Marx a la religión habría que incluirla dentro de su crítica a la sociedad. Cuando también hay cristianos que luchan contra la alienación religiosa, como indica J. M. Benítez (de Convergencia Socialista de Madrid), «no se trata propiamente de repensar las tesis socialistas respecto del cristianismo. Para ser más precisos diría que hay que tener una postura nueva ante un nuevo cristianismo, pero desde luego mantener la vieja postura ante el antiguo y hoy todavía vigente en muchos campos, cristianismo alienador. Por ello la cuestión, desde mi punto de vista, no es religión sí o religión no, sino qué clase de religión»<sup>28</sup>.

Hay cristianos que consideran que la teoría marxista sobre la religión no establece diferencias entre la esencia del fenómeno religioso y sus realizaciones históricas concretas. Por ejemplo, la declaración realizada por un grupo de militantes socialistas en el sentido que «desde una interpretación histórica del materialismo no se pueden hacer juicios sumarísimos o metafísicos sobre un fenómeno histórico particular, como, por ejemplo, la religión»<sup>29</sup>. La crítica marxista se prestaría a ser revisada atendiendo a la funcionalidad histórica de la religión, evitando así hacer juicios esenciales y definitivos acerca de la interpretación materialista de la historia; tal como opina Manuel Tuñón de Lara, «creo que hay que superar la identificación del ateísmo y socialismo, incluso la de ateísmo y marxismo. El ateísmo es una actitud intelectual pre-socialista y pre-marxista, eminente-

<sup>26</sup> G. GIRARDI, «Los cristianos de hoy ante el marxismo», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, p. 348.

<sup>27</sup> A. L. MARZAL, «¿Hay un ateísmo cristiano?», *Cuadernos para el diálogo*, 30, 1966, p. 23.

<sup>28</sup> J. A. GIMBERNAT, T. RODRÍGUEZ DE LECEA, (Dir.), *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, 1977, p. 148.

<sup>29</sup> «Por un partido laico. A propósito de la presencia de cristianos en el Partido Socialista», *Pastoral Misionera*, 7, 1979, p. 618.

mente metafísica, como los teísmos en su vertiente filosófica. La interpretación que Marx hace de la religión no es metafísica, sino en función de su significación histórico-concreta»<sup>30</sup>. A. L. Marzal, por su parte, también cuestiona que la crítica que Marx elabora respecto a la religión tenga que derivar necesariamente en ateísmo: «Personalmente pienso que unir tan indisolublemente marxismo y ateísmo (...) es conceder al pensamiento de Marx una categoría metafísica que realmente no tiene. La filosofía de Marx hay que inscribirla más en la sociología que en la metafísica, o cuando menos, su crítica religiosa»<sup>31</sup>.

Admitiendo dicho presupuesto sociológico referido al fenómeno religioso, no tendría mucho sentido el temor, expresado por muchos cristianos, a la hora de pactar con los marxistas en orden a lograr una acción política conjunta, alegando que éstos se niegan a admitir que la esencia de las creencias religiosas no sea una alienación. En este aspecto, hay que destacar la valiosa puntualización que hizo el italiano C. Luporini en las Conversaciones de Baviera (1966) entre cristianos y marxistas: «Honda preocupación del lado cristiano nace de la actitud marxista frente a la Religión. En esta cuestión debe distinguirse el lado especulativo del lado práctico. En contraposición a Feuerbach, Marx no tiene una crítica metafísica de la Religión. La Religión es considerada como elemento de las “formas de conciencia social”, y es juzgada (condenada y valorada) por la función social que cumple»<sup>32</sup>.

Lo coherente desde un punto de vista marxista sería aplicar, con criterios científicos, la crítica de la religión que hace Marx. Si el marxismo pretende ser científico, no puede declararse ateo (tampoco creyente), porque eso es una creencia metafísica que la ciencia no puede admitir. Es indudable que el marxismo excluye toda trascendencia, pero como teoría científica, debería quedar más allá de toda afirmación o negación de Dios. Lo que tiene que hacer el marxismo es valorar, científicamente, la práctica de la creencia cristiana como factor, unas veces de conservación de sistemas sociales injustos, y otras, como factor revolucionario de cambio social; como hace saber J. M. Díez-Alegría, «creo que un marxista crítico con talante razonablemente científico, sea o no creyente, no admitirá una afirmación “metafísica” de que toda fe es necesariamente alienante»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> J. A. GIMBERNAT, T. RODRÍGUEZ DE LECEA (Dir.), *Los marxistas españoles...*, op. cit., p. 148.

<sup>31</sup> A. L. MARZAL, «¿Tiene que ser ateo el marxismo?», *Cuadernos para el diálogo*, 30, 1966, p. 23.

<sup>32</sup> M. AGÚNDEZ, «Humanismo marxista y humanistas cristiana», *Revista de Fomento Social*, 83, 1966, p. 303.

<sup>33</sup> J. M. Díez-Alegría, «Fe cristiana y praxis marxista», en FIERRO BARDAJÍ, A., y MATE RUPÉREZ, R. (Eds.), *Cristianos por el Socialismo. Documentación*, Estella, 1975, p. 74.

### 1.3. NO REVISAR LA TEORÍA MARXISTA DE LA RELIGIÓN, SINO FORMULARLA DE MANERA COHERENTE.

Resulta muy discutible la actitud de convertir una teoría científica, como se supone que es la marxista, en pura metafísica. De la crítica marxista realizada a la alienación religiosa no se puede afirmar científicamente que la religión sea necesariamente un factor alienante. Un proceder, adecuadamente científico, no puede fundar una teoría de la religión exclusivamente a partir de sus deficiencias sociales detectadas. Conociendo sólo un aspecto parcial, como fenómeno social, no se puede llegar a una conclusión metafísica sobre la esencia de la religión; como pone de manifiesto G. Rodríguez de Yurre, «los argumentos que son válidos para criticar a la Iglesia carecen de valor para negar la existencia de Dios. De ahí que en Marx existan muchos párrafos válidos para criticar a la religión y denunciar sus defectos, pero que carecen de toda eficacia para negar la existencia de Dios. El anticlerical no es ateo por eso»<sup>34</sup>.

La crítica marxista de la religión debería ser encuadrada dentro de su crítica de las ideologías de clase, entendiéndose por ello una crítica funcional, referida a la religión como fenómeno social, no a su esencia. La teoría crítica de la sociedad que realiza Marx, si tiene pretensiones de ser científica, debería circunscribirse en sus conclusiones a dicho ámbito social; según hace saber R. Belda, «la ciencia de la sociedad y de la historia puede y debe evidenciar el papel desempeñado por las creencias religiosas en una situación concreta. Pero no puede, sin traspasar su propio estatuto, emitir juicios respecto de la esencia de los hechos humanos. El marxismo se contradice a sí mismo al deducir conclusiones relativas a la esencia de la fe religiosa»<sup>35</sup>. El terreno de las opciones religiosas no es científicamente verificable. Precisamente por ese motivo, sería conveniente considerar a la ciencia como un simple instrumento, sin tratar de convertirla en metafísica. En este aspecto, C. Pereda hace ver que «la crítica del marxismo viene de su carácter científico, ya que modernamente la misma metodología de la ciencia pone en entredicho seriamente la pretensión de absolutez de la ciencia misma»<sup>36</sup>.

Vemos que estos cristianos tratan de tomar la teoría marxista de la religión como una simple constatación sociológica, la cual les sirva para descubrir la funcionalidad que el fenómeno religioso desempeña en un

<sup>34</sup> G. RODRÍGUEZ DE YURRE, *El marxismo...*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>35</sup> R. BELDA, «Los "Cristianos por el Socialismo" ante el ateísmo marxista», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, p. 404.

<sup>36</sup> «Comunidad cristiana y opción de clase. Caso a debate», *Misión Abierta*, 3, 1977, p. 134.

sistema social determinado. Basándose en esta argumentación, consideran que Marx ha llegado a una negación total (esencial) de la religión, en vez de a una negación particular, quizás porque, en materia de la religión, no consigue abandonar el concepto idealista heredado de Hegel. Según explica P. Gómez, «Marx hace una consideración funcional y particular sin desprenderse de la preconcepción esencial. Conserva el “pensamiento de la identidad” a lo Hegel (identidad entre lo universal y lo particular; el fenómeno religioso y su aparición concreta; la verdad o falsedad de la esencia religiosa se compromete en cada manifestación; no hay relación dialéctica entre lo universal y lo particular). De modo que, al enjuiciar el fenómeno religioso, tan pronto constata una forma alienante del cristianismo, pronuncia sobre la esencia religiosa (universal) un veredicto definitivo e inapelable»<sup>37</sup>. Porque a pesar de la dialéctica, Marx no consigue abandonar la identidad hegeliana entre totalidad y particularidad, entre esencia y fenómeno; no establece una relación dialéctica entre universal y particular, sino una relación de identidad. Según Hegel, cada existencia particular es una manifestación de la esencia universal. Y Marx, por tanto, aplicando la identificación entre la totalidad del fenómeno (en este caso la religión) y una particular aparición, entendería que cada momento de la religión cristiana expresa totalmente la esencia de la religión<sup>38</sup>. Como ponen en evidencia H. Assmann y R. Mate, «Marx se esfuerza en sustituir el totalitarismo hegeliano por una dialéctica entre lo universal y lo particular a la hora de explicar la historia y la sociedad. Pero guarda el “pensamiento de identidad” para enjuiciar el fenómeno religioso (...) Si hoy la religión se alía al capitalismo hay que deducir que la esencia religiosa es alienación o perversión. Si Marx hubiera aplicado a la religión su dialéctica entre universal y particular hubiera llegado a otro resultado: no a un veredicto definitivo sobre la esencia de la religión sino a una “negación particular”»<sup>39</sup>. Aquí se ha producido un salto desde el plano sociológico al ontológico<sup>40</sup>: de una cantidad de manifestaciones

<sup>37</sup> P. GÓMEZ GARCÍA, «Crítica de Marx y Engels a la religión, III: nivel filosófico», *Proyección*, 107, 1977, p. 267.

<sup>38</sup> Cfr. A. MARZÀ, *Alfonso Comín, esperança en la història*, Barcelona, 1995, p. 183.

<sup>39</sup> H. ASSMANN, R. MATE, *Karl Marx-Friedrich Engels Sobre...*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>40</sup> Reyes Mate ofrece una explicación de este salto del plano sociológico al ontológico: de una valoración cuantitativa, del fenómeno religioso, a una cualitativa. La causa se encuentra en la utilización que hace Marx del término «esencia» al hacer la crítica a la religión. Mate atribuye a Marx un mal uso de dicho término cuando, estudiando al estado burgués, dice que «es, en su esencia, un estado religioso», en lugar de decir que «funciona de una manera semejante a como funciona la religión» porque escinde a la persona humana; (no olvidemos que, para Marx, la esencia de la religión es la alienación). Marx prefiere decir que es un Estado religio-

del fenómeno religioso (las iglesias institucionales históricas), el marxismo deduce la cualidad (la esencia del cristianismo como religión).

Al elaborar su crítica de la religión, Marx rompe la unidad teoría-praxis, independizando el conocimiento de la praxis revolucionaria; no sitúa la confrontación de ambos términos al nivel de los hechos históricos, sino en el plano de teoría a teoría. Es muy interesante la sugerencia que hacen R. Alberdi y R. Belda en el sentido que «si Marx se hubiese limitado a una afirmación del tipo de: “los hombres religiosos se comportan como si la religión fuese opio”, no habría traspasado los límites de la constatación sociológica, empíricamente verificable»<sup>41</sup>. Si el materialismo histórico pretende ser una ciencia, debería modificar sus hipótesis iniciales cuando la realidad las desmienta. Pero Marx traspasa los límites de una constatación sociológica y se aventura a hacer una afirmación metafísica: que toda religión es necesariamente el opio del pueblo. En un sentido parecido opina E. Royo (de Convergencia Socialista de Madrid): «Lástima que Marx tratase el problema religioso de una manera general. Sus análisis fueron teóricos. Contrariamente a lo que era habitual en él, frente al fenómeno religioso no analizó la conciencia religiosa de forma concreta, por su funcionamiento social en la sociedad burguesa, en un lugar y situación determinadas. Por el contrario, ante el hecho religioso, Marx asumió el metafisismo del planteamiento totalizador hegeliano, que él tanto criticó por su carácter abstracto e ilusorio, en vez de utilizar su dialéctica universal-particular, como lo hacía para explicar la historia y la sociedad. De haberlo hecho así, probablemente sus conclusiones no habrían sido las mismas»<sup>42</sup>.

Los cristianos, por tanto, consideran que Marx ha sido infiel a su propia teoría al someter a análisis el fenómeno religioso: «Marx no trató el tema de la religión en marxismo»<sup>43</sup>; la categoría científica de la teoría marxista prohíbe una afirmación metafísica como la realizada por el mismo Marx a propósito de la religión. El cientifismo marxista no puede convertirse en un dogmatismo. El marxismo, en cuanto ciencia, no puede ratificar una idea preconcebida respecto a la religión: si el criterio de verificación para el materialismo histórico es la praxis, éste debería limitarse a examinar al fenómeno religioso a través de su devenir histórico, sin llegar a emitir ninguna conclusión acerca de la naturaleza del mismo. Siguiendo las indicaciones de E. Balducci,

---

so, porque previamente ha identificado religión con escisión o ideología; hace una crítica a la esencia de la religión, diciendo «esencialmente» donde habría de decir «funcionalmente» (cfr. R. MATE, *¿Pueden ser «rojos»...*, pp. 22-23).

<sup>41</sup> R. ALBERDI y R. BELDA, *Introducción crítica al estudio del marxismo*, Bilbao, 1986, p. 344.

<sup>42</sup> J. A. GIMBERNAT y T. RODRÍGUEZ DE LECEA, (Dir.), *Los marxistas españoles...*, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>43</sup> R. MATE, *¿Pueden ser «rojos»...*, *op. cit.*, p. 35.

«cuando se usa la ciencia a nivel de praxis, se nos debe obligar a eludir todo juicio de valor que vaya más allá del resultado del análisis, que, a su vez, debe mantenerse dentro de los confines del objeto analizado, sin extrapolaciones metafísicas. De otro modo, bajo el pretexto de objetividad científica, se comete una extralimitación ideológica de la investigación, y se pide a la ciencia la ratificación de un juicio anterior a la misma praxis»<sup>44</sup>.

No resulta muy científica la postura de absolutizar una hipótesis, haciendo de ella un presupuesto previo a su experimentación científica. La teoría revolucionaria marxista, si supone ser una auténtica ciencia, deberá verificar sus argumentos en el terreno de la experiencia, es decir, en la praxis. Desde esta pretensión de científicidad, el marxismo tendría que valorar, científicamente, la práctica de la fe cristiana como un factor social desalienante, dotado de impulsos liberadores. El reconocimiento del potencial revolucionario del cristianismo no implica necesariamente revisar la teoría marxista de la religión; se trataría, más bien, de formularla de manera más coherente, más completa, más científica; en definitiva: más dialéctica<sup>45</sup>. Proceder a un análisis de la religión, como pone en evidencia M. Bermudo, «sería imposible para el marxista dogmático y acrítico que atienda más a lo que dijo Marx que a lo que hoy diría con mayor conocimiento del fenómeno religioso, aplicando sus mismas claves a la actual teología y praxis social de los cristianos»<sup>46</sup>.

#### 1.4. LA RÉMORA DE CONSIDERAR A LA RELIGIÓN COMO ALIENACIÓN

A efectos de honestidad científica, es necesario distinguir la crítica de Marx a la religión de la crítica marxista de la religión; recogiendo la reflexión que, en este sentido hace Alfonso C. Comín, «la crítica de la religión por Marx es un capítulo importante de su tarea teórica. Pero debemos

<sup>44</sup> E. BALDUCCI, «Fe cristiana y tensiones ideológicas», *Iglesia Viva*, 60, 1975, p. 532.

<sup>45</sup> Hay autores marxistas que disienten de esta reinterpretación del texto marxista referente a la religión como opio del pueblo. Uno de ellos es Manuel Sacristán quien, según Joaquín Sempere, consideraba que la afirmación de Marx era correcta: la religión es el opio del pueblo porque lo aliena. El componente liberador que tiene el fenómeno religioso es ignorado por Marx, y por eso, los cristianos dicen que la referida cita es poco dialéctica. Pero, en realidad, el olvido no varía el descubrimiento realizado por Marx: la religión funciona como opio del pueblo. El comentario de Sacristán merece destacarse, porque plantea la necesidad de evitar que la revisión de la teoría marxista de la religión, practicada por los cristianos, resulte incompleta e incurra precisamente en el error que critica: ser poco dialéctica; es decir, olvidar la enorme capacidad que tienen las religiones para alienar a los hombres (cfr. A. MARZA, *Alfonso Comín, esperança...*, op. cit., p. 178).

<sup>46</sup> M. BERMUDO, «La religión como ideología», *Proyección*, 103, 1976, p. 286.

preguntarnos si definitiva, tan definitiva como el propio Marx consideraba, o si es una capítulo todavía abierto de la teoría marxista y aun de lo que venimos denominando CMR (Crítica Marxista de la Religión) (que no es lo mismo que la crítica de la religión por Marx) de acuerdo con el desarrollo del marxismo desde la época de Marx hasta el momento presente»<sup>47</sup>. Si la creencia religiosa deja de ser un obstáculo y se transforma en un estímulo revolucionario que incita a la transformación social, este hecho novedoso debería cambiar la consideración que tiene el marxismo respecto al problema religioso; tal como plantea A. Álvarez Bolado, «¿la fe cristiana es capaz de futuro, puede ser una de las fuerzas mayores de la promoción del “hombre nuevo”, o pertenece -como el marxismo clásico ha entendido- a los detritus históricos que quedan irremisiblemente atrás? ¿O es quizá la crítica marxista de lo religioso la que sigue aferrada en buena parte a modelos sobrepasados?»<sup>48</sup>.

Se hace oportuno revisar la teoría marxista sobre una religión —la cristiana— cuya conciencia social ha demostrado tener una gran potencialidad subversiva y provocar comportamientos no alienantes, haciendo trabajar a muchos creyentes en favor de la liberación histórica. La emancipación del hombre ya no pide necesariamente la supresión de la existencia de toda divinidad: el presupuesto prometeico, que sostiene que Dios es enemigo del hombre, está siendo fuertemente cuestionado por los cristianos; recogiendo la proclama que hace J. M. Lochman, «el Dios bíblico es el Dios de la alianza, el que está vinculado, desde los orígenes, con la liberación del hombre y no con su esclavitud (basta aludir al Éxodo y a la historia de Jesucristo). Apelar a Él es recurrir a una iniciativa de humanidad»<sup>49</sup>.

La ausencia de toda divinidad no se considera ya un postulado necesario para llegar a construir una estructura de liberación. Se trata de recurrir, como hace J. C. Scannone, a la «mediación liberadora del tercero que no es un tercer grupo social o una tercera instancia separada de la dialéctica opresor-oprimido, sino la (tercera) dimensión de trascendencia personal (...) impide que la relación hombre-hombre o pueblo-pueblo se reduzca a la bipolaridad cerrada de la religión de dominación y explotación (sujeto-objeto)»<sup>50</sup>. Si se admite la necesidad de un tercer elemento, entonces la negatividad dialéctica de Marx aparece limitada: de una negación de la divinidad (del fetiche) no llega a la afirmación de un Dios alterativo (el de los profetas de Antiguo Testamento), con lo cual se queda en una afirmación del hombre.

<sup>47</sup> A. C. COMÍN, *Cristianos en el Partido...*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>48</sup> A. ÁLVAREZ BOLADO, «Las conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos», *Razón y Fe*, 810-811, 1965, p. 86.

<sup>49</sup> J. M. LOCHMAN, «Niveles de la crítica...», *art. cit.*, p. 109.

<sup>50</sup> J. C. SCANNONE, «Ontología del proceso liberador», *Selecciones de Teología*, 54, 1975, p. 149.

En este sentido, el ateísmo de Marx sólo permite una antropología; según observa E. Dussel, (Marx) «no pudo afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo; le era imposible porque estaba signado, quizá, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el “dios” de Hegel (que no es sino la totalidad europea sacralizada) con todo “dios” posible, incluso con el dios alterativo de Israel o de los pobres como liberación»<sup>51</sup>. Marx niega al Dios-Otro<sup>52</sup>, el Dios de los pobres y oprimidos, el Dios del cristianismo profético y crítico del Evangelio, el Dios de los explotados por el orden social establecido. J. Sobrino, autor destacado de la Teología de la Liberación, establece dos principios fundamentales, por medio de los cuales niega y afirma, que sigue esta relación entre Dios y víctimas del mundo<sup>53</sup>: «Jesús es la contradicción entre “mammón”<sup>54</sup> y Yahvé; Jesús encarna la alianza defensora entre los oprimidos y Yahvé (...) la realidad del mundo de hoy exige poner en relación —negativamente— la riqueza/ídolos y la pobreza/oprimidos. Y positivamente, exige poner en relación a Dios con los pobres, reproduciendo la práctica de Jesús»<sup>55</sup>.

Si Marx piensa que la religión es un opio porque Dios, tal como él lo concibe, no debe existir, cabría preguntarse, como hace A. L. Marzal, «si Marx pensaba que Dios es una droga porque no existe o más bien que no existe porque es una droga. Pienso que la crítica religiosa de Marx no da más que para lo segundo. El primer planteamiento le desborda realmente»<sup>56</sup>. Es decir, Marx piensa que Dios no existe porque la religión, tal como él la analiza, es una droga (opio): «Si (...) la religión es para él (Marx) esencialmente una alienación, debe haber sido producida por un ser alienado»<sup>57</sup>. Si Dios existiese, el hombre estaría condenado al mal. G. Girardi explica la actitud de Marx ante la divinidad bíblica con un aparente galimatías: «Se niega a

<sup>51</sup> E. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, 1993, p. 245.

<sup>52</sup> El suizo Leonhard Ragaz (1868-1945), párroco protestante y primer presidente de la Federación Internacional de los Socialistas Religiosos, advertía contra el peligro de idolatría en que puede incurrir el ateísmo, pues «un proletario que crea en el Dios verdadero podrá descubrir más fácilmente al falso dios; el que no le conozca puede caer con facilidad en las manos del ídolo» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La teología de cada día*, Salamanca, 1976, p. 332).

<sup>53</sup> Para la dialéctica del Dios de la vida e ídolos de muerte, vid. P. RICHARD, «La presencia y revelación de Dios en el mundo de los oprimidos», *Concilium*, 242, 1992, pp. 607-618.

<sup>54</sup> «Mammón», en arameo, significa «divino». Recuérdese la cita «no podéis servir a Dios y a “mammón”» (Mateo 6, 24).

<sup>55</sup> J. SOBRINO, «Qué queda de la teología de la liberación», *Éxodo*, 38, 1977, p. 49.

<sup>56</sup> A. L. MARZAL, «¿Hay un ateísmo...», *art. cit.*, p. 22.

<sup>57</sup> A. CHERCOLES, «Ateísmo marxista», *Proyección*, 50, 1966, p. 151.

Dios, no porque exista el mal, sino para que el mal no exista. Se niega a Dios no porque si existiese debería ser bueno, sino porque si existiese debería ser malo. Se le niega, no porque sea incompatible con el mal, sino porque es incompatible con el bien»<sup>58</sup>.

Es decir, que los cristianos tratan de hacer ver que el ateísmo del marxismo no alcanza al Dios que ellos creen verdadero, sino a una imagen falsa del mismo, deformada y alienante (el capital, según la doctrina marxista, es un ídolo, y el marxismo se proclama ateo para poder combatir a los ídolos). Esta consideración del concepto de divinidad criticada por el marxismo, como una falsificación de la divinidad auténtica, le sirve a algunos creyentes para alcanzar una paradójica conclusión: que la negación atea realizada por Marx sea, de hecho, la afirmación de un Dios falsamente concebido. En palabras de Dussel, «es bien posible que alguien pretenda negar todos los “dioses”, pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad, y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del dios que no niega, y que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera»<sup>59</sup>.

## 2. POR UNA REVISIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA EN LA PRAXIS

### 2.1. LA RELIGIÓN, EXCLUSIVAMENTE UN FENÓMENO SOCIAL

Como ya ha quedado examinado, para el marxismo, la cuestión del fenómeno religioso sólo debería ser juzgada por la incidencia que pueda tener el mismo en el desarrollo histórico de los hombres. El criterio de validez con respecto al fenómeno religioso sería el de la praxis social. Según lo entiende M. Bermudo, «el problema de la Religión concebida como concepción del mundo no puede plantearse en términos de verdad-error sino de validez o invalidez práctica. Atendiéndose a esta clave y dejando a un lado el problema de la objetividad de una ideología, tendríamos que concluir que para el marxismo de Marx la Religión es asumible en cuanto en la praxis histórica demuestre su eficacia liberadora»<sup>60</sup>. La religión puede ser contemplada de forma positiva por el marxismo si ésta demuestra una funcionalidad revolucionaria, al modo como hace Manuel Azcárate: «La negación marxista de la religión es una negación dialéctica. Negamos su núcleo central de creencia

<sup>58</sup> G. GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*, Madrid, 1970, p. 80.

<sup>59</sup> E. DUSSEL, *Las metáforas...*, *op. cit.*, pp. 236-237.

<sup>60</sup> M. BERMUDO, «¿Es la religión una ideología? El trasfondo del ateísmo de Marx», *Razón y Fe*, 947, 1976, p. 412.

en un Dios trascendente; pero a la vez asumimos los valores progresivos que la práctica y el pensamiento de los hombres han insertado en la historia humana a través de una mediación religiosa, en gran parte inevitable»<sup>61</sup>. Desde este nuevo análisis del fenómeno religioso, el marxismo puede considerar a la religión por el papel que ésta desempeña en la lucha social y concluir en la validez práctica de ciertas ideologías no alienantes, sin que dicha postura tenga que obligarle a un reconocimiento de la fe como verdad. En palabras de M. Bermudo, «admitir la posibilidad o al menos la ambivalencia de la Religión como ideología asumible, aunque se prescindiera de lo que un marxista jamás encontrará en su marxismo, es decir, del dato revelado»<sup>62</sup>.

La contribución de los cristianos al proceso revolucionario obliga al marxismo a realizar un nuevo análisis de la religión, aunque sea en el nivel de la praxis, sin que ello tenga que llevarle necesariamente a revisar la validez de su juicio más allá de la consideración de mera ideología. Así, un grupo de destacados teólogos y sacerdotes, en un documento presentado a la opinión pública, hacen ver que «lo que el marxismo no puede, en nombre de su materialismo, es reconocer que un planteamiento religioso es verdadero “porque es revelado” o porque “viene del cielo”; para el marxismo, un planteamiento es correcto, aunque sea el religioso, si viene avalado por su realidad práctica, por su praxis. Si la referencia cristiana genera liberación, es decir, moviliza a los cristianos en sentido liberador, el marxismo no tendrá, lógicamente, que hacerse confesional, pero sí que tendrá que poner en tela de juicio la idea de que toda religión es alienación»<sup>63</sup>.

Ahora bien, la praxis revolucionaria de los cristianos podrá modificar el juicio de los marxistas acerca de la funcionalidad, el papel positivo (revolucionario) y no sólo negativo (reaccionario) que puede llegar a tener la religión, pero no cambia el juicio marxista sobre la naturaleza de la religión, la esencia del fenómeno religioso, que corresponde a una conciencia deformada<sup>64</sup>, proyección o reflejo de la realidad social. Por ese motivo, se trataría solamente de una revisión restringida de la crítica marxista de la religión, expresada de manera exacta por R. Alberdi: «La práctica revolucionaria de los cristianos puede modificar el juicio de los marxistas acerca de su funcionalidad y predispone favorablemente su comportamiento práctico. Es

<sup>61</sup> M. AZCÁRATE, «Anotaciones de un marxista español», *Realidad*, 5, 1965, p. 20.

<sup>62</sup> M. BERMUDO, «La religión como...», *art. cit.*, p. 285.

<sup>63</sup> J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, C. JIMÉNEZ DE PARGA, J. LOIS FERNÁNDEZ, *et al.*, «Fe cristiana y materialismo marxista (breves anotaciones sobre un problema candente)», *Iglesia Viva*, 66, 1976, p. 547.

<sup>64</sup> Para Marx, la conciencia religiosa, en cuanto ideología, se define ante todo como conciencia deformada, idealista, independiente de la práctica material de los hombres. Una explicación amplia de este concepto se encuentra en M. A. QUINTANILLA, «Sobre el concepto marxista de ideología», *Sistema*, 7, 1974, pp. 29-52.

un resultado que no se puede desdeñar, y constituye una exigencia interna de la fe cristiana. Pero no cambiará el juicio marxista sobre la naturaleza de la religión, al menos mientras se siga la teoría del maestro»<sup>65</sup>. La funcionalidad social de la religión deja intacto el problema de su naturaleza en la teoría marxista. Un marxista podrá aceptar la función revolucionaria de la religión, pero seguirá considerándola de naturaleza ideológica, producto de la ignorancia. Como ponen en evidencia A. Cortina y J. Conill, «la toma de conciencia a través de formas ideológicas puede conducir a participar en la lucha revolucionaria, pero ello no garantiza la verdad de los contenidos de conciencia de aquellos que se suman a la revolución. Lo único que asegura es la funcionalidad revolucionaria de esas formas de conciencia, pero que pueden ser ideológicas»<sup>66</sup>. La crítica de Marx al fenómeno religioso es una crítica radical, dirigida a su naturaleza, no a su funcionalidad. La religión es considerada como ideología, conocimiento falseado, representación deformada de la realidad social, fruto de la ignorancia y de la miseria social, de la cual es su reflejo, a pesar del reconocimiento de su valor como ideología positiva por la praxis desalienante que ejercen los cristianos. Recogiendo la objeción que hace J. Domínguez, «la contestación teórica, sin embargo, continúa. Para el marxista la fe sigue siendo una alienación o al menos una visión deformada del mundo. Lo que admite es que en esa visión deformada pueden existir valores humanos y pueden expresarse ideas progresistas y revolucionarias»<sup>67</sup>.

## 2.2. LA RELIGIÓN COMO NUEVA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

El hecho de que algunos cristianos se declaren marxistas supone una manera muy determinada de vivir y de expresar la fe evangélica en el actual momento de la historia. En cuanto a las contradicciones propias que surgen en este proceso, el militante cristiano las afronta por fidelidad a la demanda de los tiempos presentes. Para Alfonso C. Comín, «asumir en la conciencia determinadas contradicciones supone asumir determinados riesgos. Pero sólo así cumplimos nuestras responsabilidades históricas»<sup>68</sup>. La presencia de los cristianos en la praxis revolucionaria, juntamente con los marxistas, supone la puesta en cuestión de la necesaria desaparición histórica de las

<sup>65</sup> R. ALBERDI, «El ateísmo científico de Carlos Marx», *Iglesia Viva*, 66, 1976, p. 540.

<sup>66</sup> A. CORTINA y J. CONILL, «El discernimiento cristiano del marxismo», *Iglesia Viva*, 99, 1982, p. 214.

<sup>67</sup> J. DOMÍNGUEZ, «Movimientos de izquierda y contestación a la fe cristiana», *Razón y Fe*, 896-897, 1972, p. 134.

<sup>68</sup> A. C. COMÍN, *Cristianos en el Partido...*, *op. cit.*, p. 169.

creencias religiosas como camino inevitable para poder lograr la liberación humana. La conciencia —en este caso religiosa— también constituye una forma de conciencia adecuada para la acción revolucionaria. Resultaría entonces discutible la interpretación de la teoría marxista clásica que ya hemos analizado, la cual sostiene que la religión, aunque sea eficaz como fuerza revolucionaria, lo es siempre en tanto que ideología deformada (y deformante) de la realidad, que surge cuando las condiciones históricas no permiten otra forma de conciencia, constituyendo un signo de inmadurez del momento revolucionario. Es decir, una consideración de la religión como una ideología menos evolucionada, más primitiva que otras ideologías. No resulta muy difícil adivinar un tinte ilustrado en esta manera de argumentar, que encuentra el origen de las creencias religiosas en un mecanismo humano previo a la actividad racional, fruto de la ignorancia y de las condiciones poco desarrolladas de los pueblos en las cuales se gesta<sup>69</sup>. En este aspecto, Comín aconseja como «conveniente superar un determinado ilusionismo racionalista que se siente más seguro cuando considera la religión como fenómeno transitorio de una humanidad infantil e inmadura. Ésa no es la actitud científica más correcta para abordar el proceso de la lucha de clases en un momento histórico en que la expresión social de una fe liberadora ha trastornado los presupuestos teóricos establecidos el siglo pasado en relación con lo religioso»<sup>70</sup>.

La conciencia colectiva del proletariado en lucha no sólo puede expresarse desde una concepción atea del mundo. Un proyecto alternativo de sociedad necesita construirse a partir de la contracultura creadora de todos los explotados y marginados. L. Lombardo Radice, miembro del PCI (Partido Comunista Italiano), con enorme actitud humilde y de apertura, reconoce que «una expresión completa de las indignancias sociales no es posible sino como aunamiento de muchas expresiones con las que cada uno acierta una parte»<sup>71</sup>. Si un cristiano llega a la conclusión de la necesidad inevitable de comprometerse en la lucha de clases al lado del proletariado, un partido marxista debería acogerlo, y tomar en consideración este hecho como otra vía de acceso para adquirir la conciencia revolucionaria. A. C. Comín entiende que de esta manera, «en la experiencia histórica de cristianos marxistas hermanados en la lucha con marxistas ateos podrán desarrollarse nuevos elementos de la conciencia histórica universal, capaces de iluminar problemas y cuestiones que hoy por hoy permanecen

<sup>69</sup> Vid. H. ASSMANN y R. MATE, (Eds.), *Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre..., op. cit.*, pp. 11-17.

<sup>70</sup> A. C. COMÍN, *Cristianos en el Partido..., op. cit.*, p. 83.

<sup>71</sup> L. LOMBARDO-RADICE, «Pluralismo en la praxis social», en AGUIRRE, J.; L. ARANGUREN, J. L.; SACRISTÁN, M., *et al.*, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, 1969, p. 62.

rígidamente fijados en la sombra de las formulaciones doctrinales y doctrinarias de uno y otro sector»<sup>72</sup>.

En este novedoso punto habría que llamar la atención sobre la postura, dogmática y autosuficiente, que llega a suponer la tesis leninista que impone a los militantes la privatización forzada de sus creencias religiosas. Por medio de esta vía, se admite a los cristianos como miembros en los partidos comunistas, pero como una mera maniobra política, sin que el hecho alcance a cuestionar la teoría marxista clásica de la conciencia religiosa. De esta manera, los marxistas cierran los ojos a una nueva situación, con respecto a la religión, que está sucediendo dentro del partido, solucionándola por la vía rápida: si hay contradicción, no lo será en el seno de la formación política y su concepción filosófica, a la cual no renuncia, sino en el interior de la conciencia del militante creyente (la privacidad de la cuestión religiosa). Un ejemplo del pragmatismo que encierra esta postura, sería las declaraciones de A. Rodríguez Almodóvar, dirigente del Partido Socialista Obrero Español: «Aquel militante cristiano que se compromete a luchar por el programa de un partido marxista, con la estrategia y con la disciplina de ese partido, no puede ser vetado: Allá él con sus contradicciones, que desde luego las tendrá. El partido, en todo caso, tendrá que observar si ese miembro de la organización lleva o no lleva a su comportamiento en la organización sus contradicciones personales; y en el momento en que lo haga, tomar las medidas oportunas para que no se repita»<sup>73</sup>.

En vez de negar la contradicción que desde el punto de vista teórico plantea la militancia política marxista de los cristianos, resultaría más productivo que los partidos comunistas trataran de asumir este hecho e intentaran superarlo desde la lucha liberadora, dentro de la cual la religión ha aparecido como una conciencia revolucionaria con identidad propia. Al modo como hace Federico Melchor, cuyas palabras suponen toda una contrapartida a la declaración anterior: «Hasta ahora los marxistas hemos estimado que esa contradicción se situaba a nivel de conciencia individual. Habrá que profundizar aquí, puesto que necesidad marxista es profundizar cuanto aparece de concreto en la sociedad. Desde el momento en que la fe deja de ser, para estos cristianos, opio evasivo de la lucha de clases, hemos de dejar de considerar como contradicción su fe y el socialismo»<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> A. C. COMÍN, *La reconstrucción de la Palabra*, en *Obras Completas*, II: 1974-1977..., p. 812.

<sup>73</sup> A. RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, «No cabe compromiso en las ideas», *Revista de Fomento Social*, 125, 1977, pp. 99-100.

<sup>74</sup> F. MELCHOR, «Pero, ¿pueden los cristianos ser comunistas?»; *Nuestra Bandera*, 79-80, 1975, p. 29.

Cuando la teoría marxista se encuentra vacía de motivos revolucionarios, la nueva conciencia, el momento subjetivo, puede surgir desde la praxis de los cristianos militantes. Cuestión perfectamente asimilable para el militante que entiende, como hace J. M. Díez-Alegría, que «el cientifismo marxista tiene el peligro de convertirse en un dogmatismo disfrazado y en un positivismo mecanicista estrecho. Entonces se maltrata el misterio y se prostituye el espíritu científico. Si puede haber una ciencia de la revolución, que es fundamentalmente socioeconómico, esa ciencia se parece mucho más a la meteorología que a la física matemática»<sup>75</sup>. La presencia de cristianos en las luchas de liberación obliga al marxismo a replantearse su análisis científico de la realidad social y el papel que le asigna al fenómeno religioso. Ya G. Girardi, en unas jornadas sobre *Cristianismo y socialismo en libertad* organizadas por el Partido Socialista Unificado de Cataluña (Barcelona, 1979), manifestó que «reconocer el potencial revolucionario de la fe cristiana, es reconocer la existencia y el valor de una vía al compromiso revolucionario diferente de la del análisis científico»<sup>76</sup>. Por su parte, en otras jornadas de reflexión organizadas por un grupo de militantes cristianos obreros de Barcelona, una de sus conclusiones finales fue que «no sólo la interpretación tradicional que han hecho algunos teóricos del marxismo sobre religión, está en crisis y sometida a revisión, sino que no hay pruebas científicas que demuestren una conexión necesaria entre el marxismo que se declara ateo y la ciencia de la revolución, tanto en sus aspectos teóricos como en la práctica política»<sup>77</sup>.

No lleguemos a conclusiones demasiado precipitadas. Hay que hacer constar que en su interpretación ortodoxa el marxismo, concebido como filosofía, se presenta incompatible con toda trascendencia y, por ende, con la fe cristiana. De esa manera, R. Belda pone de manifiesto que «el abandono del materialismo filosófico o ateísmo ha sido unánimemente estimado como muestra clara de revisionismo, es decir, de heterodoxia marxista. Una reformulación del marxismo que franqueara este umbral, carecería, por tanto, de legitimidad, conservaría el nombre de marxismo pero sería otra cosa distinta»<sup>78</sup>. Esta dificultad de pérdida nominal que plantea la renovación del marxismo, la resuelve Alfonso C. Comín apelando a las demandas de la praxis: «¿Qué queda entonces del marxismo? Pues queda precisamente el marxismo, gracias a la desaparición del “marxismo” he-

<sup>75</sup> J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, «Fe cristiana y...», *op. cit.*, p. 79.

<sup>76</sup> G. GIRARDI, «¿Es necesario revisar la teoría marxista de la religión?», en AA. VV., *Cristianismo y socialismo en libertad*, Barcelona, 1979, p. 35.

<sup>77</sup> A. C. COMÍN, «La Iglesia en España: ¿De aparato represivo-ideológico del Estado fascista hacia aparato ideológico del Estado capitalista-democrático?», en *Obras Completas*, VII: *Inéditos, cartas y poemas*, Barcelona, 1994, p. 351.

<sup>78</sup> R. BELDA, «Los “Cristianos por el Socialismo” ante...», *art. cit.*, p. 413.

cho carne. Queda la posibilidad de utilizar la teoría marxista y la práctica incesante de las masas para su liberación sin colocarlas ante dilemas maniqueos, “o conmigo o contra mí”. Queda la convocatoria de una lucha de clases desarrollada según los datos reales de la historia y no bajo la plantilla superpuesta trazada con coloraciones determinadas de antemano»<sup>79</sup>. Sería muy recomendable no dogmatizar los análisis sociales y construir el futuro atendiendo a las necesidades del momento presente, sabiendo detectar las demandas concretas que reclame cada situación. Como apunta J. I. González Faus, «vale del socialismo lo que tanta gente pregona del matrimonio, acusando tácita o explícitamente a la legislación eclesiástica: que no es asunto de firmas, de declaraciones exteriores o de “papeles”: es una realidad interior, a la que ningún papel puede sustituir, y que ha de ser conquistada día a día»<sup>80</sup>.

Con respecto al marxismo, es conveniente enriquecer los textos fundacionales con las aportaciones de la praxis de liberación, pues como evidencia G. Girardi, «sería demasiado poco realista, y, por lo mismo, demasiado poco marxista, el creer que el marxismo es solamente una filosofía y que los problemas que él plantea quedan resueltos por la simple razón de haber encontrado una solución doctrinal»<sup>81</sup>. En esta línea renovadora, no tendría mucho sentido criticar, en nombre de Marx, las revisiones que se hacen de su doctrina desde el quehacer revolucionario. J. García se pregunta si «el movimiento comunista que exija a Marx ser el salvador de sus anquilosamientos ¿no está mostrando que en lo esencial nada cambia sobre el plan teórico, y que sólo la oportunidad de una coyuntura histórica obliga a afinar un poco? En lugar de una lectura restauracionista convendría situar definitivamente a los clásicos marxistas en la grandeza y en la miseria que les corresponde. Sólo de ese modo dejaremos de hablar de un referente invariable inmunizado, más allá del progreso del conocimiento»<sup>82</sup>. Interpretar las cuestiones que surgen en la praxis, recurriendo a la letra escrita de Marx, puede ser una actitud errónea por dogmática, de cuyo peligro no se libran tampoco los cristianos. Así, el Instituto Fe y Secularidad recomienda que «no se pueden convertir los problemas reales en problemas de interpretación de lo que dijo Marx o Santo Tomás»<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> A. C. COMÍN, *Por qué soy marxista y otras confesiones* (Barcelona, 1979), en *Obras Completas*, III: 1977-1979..., *op. cit.*, p. 344.

<sup>80</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, «¿Socialismo como espiritualidad?», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, p. 447.

<sup>81</sup> G. GIRARDI, *Marxismo y...*, *op. cit.*, pp. 269-270.

<sup>82</sup> J. GARCÍA ROCA, «Cristianismo y socialismo en libertad», *Iglesia Viva*, 82, 1979, p. 386.

<sup>83</sup> INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, «Marxismo y cristianismo. Apuntes doctrinales y pastorales», *Sal Terrae*, 8-9, 1977, p. 582.

### 2.3. EN LA PRAXIS REVOLUCIONARIA TODOS CONSTRUYEN JUNTOS LA TEORÍA

Se ha descubierto que es la realidad dinámica de la vida social, la práctica histórica de liberación, el condicionante fundamental de la teoría marxista, el «hogar» natural donde se gesta su elaboración. Girardi refiere a este lugar, «el de la praxis, el de la praxis del movimiento del proletariado, que hoy más que nunca es el movimiento de creyentes y de no-creyentes que luchan juntos, que piensan juntos, que construyen juntos su nueva teoría. Este es fundamentalmente marxista, pero tiene aportaciones de muy distintas corrientes y que, cada día más, tiene que llegar a ser la teoría de todo el proletariado y no sólo de su componente ateo»<sup>84</sup>. La reflexión teórica marxista se articula por medio de la praxis y de la conciencia de todos los obreros, de forma que pueda llegar a ser la teoría conjunta de todo el proletariado. F. Melchor llama la atención sobre la existencia en él de creyentes: «Están en la clase obrera, no digamos entre los campesinos y los profesionales. Son gentes honestas; rechazan ese “mundo sin corazón”, esa “situación carente de espíritu” de la sociedad capitalista opresora»<sup>85</sup>.

Cristianos y marxistas se han encontrado en la praxis revolucionaria, y tratan de elaborar juntos, sin discriminaciones de creencias religiosas, su propia teoría. L. Lombardo-Radice reconoce que «si se aplica el marxismo al marxismo, se llega a la conclusión de que tiene también necesarias lagunas, inevitables unilateralidades. Que el marxismo, por tanto, puede y tiene que desarrollarse y completarse con ayuda de otras “verdades” para él complementarias y a su vez, a su manera, unilaterales»<sup>86</sup>. Si la obra de Marx no es un sistema doctrinal cerrado, M. Azcárate reclama que «la dinámica interna del marxismo le obliga a enriquecerse, a desarrollarse asimilando las parcelas de verdad objetiva que sean descubiertas, racionalizadas, por otras corrientes del pensamiento, aunque las bases de éstas sean diametralmente opuestas a las nuestras. Por eso mismo el diálogo es consustancial con nuestro modo dialéctico de pensar; y con nuestra concepción dialéctica de la realidad»<sup>87</sup>. La realidad social es demasiada compleja como para ser abarcado su conocimiento en exclusiva por el método marxista. No hay ninguna verdad completa, por eso mismo, la tarea de construcción del futuro no debería ser monopolizada por un grupo social determinado —el proletariado en su componente ateo—. A. Álvarez Bolado hace ver cómo «todo monismo metódico es una expresión de esclavitud tan evidente como el determinismo. La sociedad que quiera mantenerse abierta al futuro del hombre desde todas

<sup>84</sup> «(Entrevista a) G. Girardi», *Vida Nueva*, 1.085, 1977, p. 45.

<sup>85</sup> F. MELCHOR, «Pero, ¿pueden los cristianos...», *art. cit.*, p. 29.

<sup>86</sup> L. LOMBARDO-RADICE, «Pluralismo en la praxis...», *op. cit.*, p. 61.

<sup>87</sup> M. AZCÁRATE, «Anotaciones de un...», *art. cit.*, p. 34.

las regiones de la menesterosidad de éste, tiene por tanto que abrir espacio de libertad a muchos experimentos de futuro a la vez»<sup>88</sup>.

Para el marxismo, su criterio de validez, con respecto a la creencia que profesan los cristianos, tendría que ser la praxis liberadora. Y si ha quedado demostrado que la fe no supone un obstáculo, sino más bien un estímulo para el compromiso de liberación, no sería muy científico incurrir en el error de descalificar, por dogma, todas las creencias religiosas. Por ese motivo, y tratando de evitar posibles crisis de fe en los creyentes derivadas de su militancia en partidos marxistas, F. Gil hace una sugerencia muy válida, entendiendo que «la opción de fe es una opción libre y autónoma con respecto a la política (aunque ambas tengan sus implicaciones), y ningún grupo que sea marxista, es decir, que asuma el materialismo dialéctico, puede caer en posturas idealistas, dar la espalda a la praxis como criterio de verificación y negar el nivel que no ve, aunque sienta no necesitarlo»<sup>89</sup>. Para cualquier marxista que colabore con un cristiano en la praxis liberadora, su juicio acerca de la religión debería ser exclusivamente sociológico, no metafísico. Es de destacar la advertencia que en el aspecto de la verificación práctica de las creencias religiosas hace J. Jolif: «Obrar como si el marxismo fuera ante todo un discurso metafísico, opuesto al discurso cristiano por su negación de Dios, es llevar a cabo un desplazamiento de la cuestión, es abandonar una cuestión por otra cuestión, sin preguntarse si la una —la cuestión metafísica— puede ser planteada en el campo abierto por otra —la cuestión práctica—»<sup>90</sup>.

Se está intentando buscar la conciliación entre el marxismo y el cristianismo en el terreno de la praxis, no en el plano de las ideas. Ya lo advierte L. Lombardo-Radice, «el hecho de querer ligar el comunismo o el socialismo al ateísmo, pretender que el ateísmo es esencial al marxismo, al comunismo, significa recolocar las cosas en la cabeza (exactamente lo contrario del programa de Marx, que quiere colocar sobre los pies lo que Hegel tiene puesto en la cabeza)»<sup>91</sup>. Para no incurrir en posturas idealistas, hay que remitir los argumentos religiosos a la praxis. J. M. González entiende que «el marxismo fundamentalmente es una crisis constante, es una revisión constante a partir de datos de la historia, no a partir de ideas, y si la historia dice que son compatibles, porque hay cristianos que son marxistas y

<sup>88</sup> A. ÁLVAREZ BOLADO, «Crónica “diferida” de Marienbad», *Razón y Fe*, 839, 1967, p. 487.

<sup>89</sup> F. GIL RIVAS, «La opción vivida de un cristiano por el socialismo», *Corintios XIII*, 5, 1978, p. 185.

<sup>90</sup> J. Y. JOLIF, «Los años no pasan en balde», en LUMIÈRE ET VIE, *Cristiano-marxista*, Estella, 1975, p. 314.

<sup>91</sup> B. FORCANO, «¿El hombre cristiano puede ser marxista?», *Misión Abierta*, 6, 1977, p. 139.

operan como marxistas en la práctica, entonces es lo que importa»<sup>92</sup>. La contradicción cristiano-marxista aparece entonces representada como un problema práctico, no teórico. La fe cristiana converge con el materialismo dialéctico en la praxis de liberación; según observa R. Mate, «el hecho de cristianos enmarcados en el proceso revolucionario, y de cristianos militantes en organizaciones marxistas es un hecho, una praxis, que por serlo auténticamente —no hay más praxis que la de liberación— adquiere un valor teórico»<sup>93</sup>.

La experiencia religiosa de innumerables cristianos vivida a través de una conciencia lúcida de la praxis de liberación, sin que ello les impida asumir el análisis marxista de las ideologías religiosas, ha de tener consecuencias para la teoría marxista de la religión. Cristianos en los que «su fe religiosa no se presenta como “las flores imaginarias con que se adornan las cadenas, sin fantasías ni consuelos, de la esclavitud”, que decía Marx, sino que su compromiso de liberación cristiana actúa como una protesta real, como un compromiso práctico para romper esas mismas cadenas»<sup>94</sup>. Una práctica religiosa que tendría que enriquecer la evolución de una teoría pues, como científica que presume ser, debe permanecer abierta a los nuevos fenómenos sociales que están surgiendo dentro del proceso de la lucha de clases. En el marxismo toda praxis ha de ser integrada en la teoría, aunque sea rompiendo moldes establecidos. Y una fe que no opera como opio del pueblo sino como estímulo revolucionario, constituye un fenómeno social que debería modificar los presupuestos tradicionales de la crítica marxista de la religión. En el fondo, se trata de aplicar el marxismo al mismo marxismo (porque un marxista crítico es más marxista que uno dogmático), en concreto a la teoría de la religión. Y si para el marxismo, el criterio exclusivo de valor es la praxis, difícilmente puede ser considerada como alienación una práctica religiosa que no está en conflicto con la praxis revolucionaria. Al hablar de la posibilidad de una conciliación entre el marxismo y el cristianismo sobre dicho presupuesto, G. Girardi, en las ya referidas jornadas sobre *Cristianismo y socialismo en libertad*, quiso dejar bien claro la audacia de tal empeño: «Se trata, pues, de una profunda revisión del pensamiento de Marx, no hay ninguna duda. Se trata de desarrollos que se oponen a los suyos en puntos que eran esenciales para él. ¿Pero nuestro proyecto sería contradictorio en sí porque lo era para Marx? Es justamente a este punto donde hemos de llevar el debate. Es a esta conclusión que se opone desde ahora la experiencia

<sup>92</sup> A. DE CASTRO y M. SERRANO, *La gran desbandada (curas secularizados)*, Madrid, 1977, p. 56.

<sup>93</sup> R. MATE, «El desafío espiritual del materialismo histórico», en FIERRO BARDAJÍ, A., y MATE RUPÉREZ, R. (Eds.), *Cristianos por el Socialismo...*, op. cit., p. 147.

<sup>94</sup> C. DÁVILA, A. SANTESMASES y R. MATE, «El PSOE y el “hecho cristiano”», *Misión Abierta*, 4-5, 1982, p. 163.

de un número creciente de militantes cristianos en todo el mundo. Para un pensamiento que se elabora a partir de la praxis, el argumento tendría que ser de peso»<sup>95</sup>.

Más que de profunda revisión, habría que hablar de desarrollar el marxismo a partir de la praxis. Objetivo que resulta plenamente factible con opiniones como la del teólogo alemán J. Moltmann: «Marxismo, para mí, es la teoría de una praxis liberadora. Y el resto nada. Y lo que se añadió, en el siglo XIX, por Marx o Engels como cosmovisión materialista y ateísmo no es necesario para la construcción de una sociedad humana y justa»<sup>96</sup>. Aquí el marxismo no está siendo considerado por los cristianos como un conjunto de dogmas ahistóricos y cerrados sino como una teoría crítica abierta, viva, creadora, en constante desarrollo y revisión a partir de la práctica revolucionaria. El objetivo principal sería lograr una comprensión dialéctica entre teoría y praxis, intentar ser fiel creativamente a su inspiración originaria pasando por la verificación de la praxis, hacer avanzar el desarrollo del marxismo hasta las últimas consecuencias. Lo esencial de este propósito lo enuncia el propio Girardi: «Se trata (...) de una profundización del marxismo, en el sentido de su inspiración fundamental, la de las exigencias de la práctica revolucionaria (...) es en el desarrollo de su propio potencial revolucionario (y no en su rechazo) donde el marxismo pone las bases de su apertura al cristianismo»<sup>97</sup>. No es cuestión de intentar la compatibilidad cristiano-marxista, sino de hacer frente a problemas sociales nuevos y diferentes. De, partiendo de Marx, ir más allá de Marx, porque una teoría revolucionaria no puede hoy en día elaborarse exclusivamente a partir del marxismo. Así lo hizo ver L. Lombardo-Radice en las repetidas jornadas organizadas sobre cristianismo y socialismo: «todos, cristianos y ateos, tenemos la tarea de desarrollar la teoría de la sociedad y del hombre, porque no es posible vivir sólo de la herencia. El mundo cambia profundamente y ser revolucionario no significa repetir lo que dijeron los revolucionarios de ayer»<sup>98</sup>.

Compromiso revolucionario que también supone una función crítica y dinamizadora respecto a los creyentes, en el sentido que esta manera de vivir su fe les hace reencontrar el sentido originario del mensaje evangélico. La elaboración teológica queda transformada así en una reflexión crítica a partir de la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas. Por medio de su praxis revolucionaria, los cristianos liberan a la teología de su formulación por parte de unas minorías eclesíásticas

<sup>95</sup> G. GIRARDI, «¿Es necesario revisar...», *op. cit.*, p. 40.

<sup>96</sup> B. FORCANO, «¿El hombre cristiano puede...», *art. cit.*, p. 140.

<sup>97</sup> G. GIRARDI, «¿Es necesario revisar...», *op. cit.*, p. 34.

<sup>98</sup> L. LOMBARDO-RADICE, «La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI», en AA.VV., *Cristianismo y socialismo...*, *op. cit.*, p. 143.

para el consumo de la mayoría social, oponiendo a la visión religiosa oficial dominante una visión religiosa revolucionaria. Desde este punto de vista, se podría considerar que la teología se convierte en un lugar donde el grupo de los explotados, en su componente creyente, elabora una teoría que pueda derivar en praxis de liberación. No se trata por tanto de un discurso especulativo sobre Dios, pues siguiendo el consejo de J. Rodríguez, «una teología, un pensamiento que se preocupa por Dios en vez de ocuparse de lo que Dios se ocupó, puede ser tan huera como una marxología que se preocupa de Marx en vez de ocuparse de lo que Marx se ocupó. Y si Marx dijo para tales señores que no era marxista, Cristo podría haber dicho para sus teólogos que no era cristiano»<sup>99</sup>.

A muchos cristianos, esta primacía de las demandas que surgen en la praxis revolucionaria les supone someter a crítica sus tradicionales identificaciones con la ortodoxia religiosa establecida; un proceso que, por otra parte, les facilita la convergencia con los marxistas. Así, los franceses M. Duchemin y G. Laroche hacen notar que «cuanto más nos arrastra la lucha de clases, más nos situamos en unas posturas materialistas coherentes con nuestra toma de actitud política, y menos posible nos resulta buscar una conciliación ideológica entre el materialismo histórico y dialéctico del marxismo y el idealismo de las representaciones religiosas dominantes»<sup>100</sup>. La evolución de la práctica revolucionaria pone a ambos, cristianos y marxistas, en continuo contraste crítico, relativizando sus respectivos credos y su mera adhesión formal a dogmas establecidos. La teoría hay que construirla día a día en el espesor de la praxis. En este aspecto, para F. Gil, su militancia en los Cristianos por el Socialismo<sup>101</sup> supuso que «como cristiano, fui haciéndome más marxista y, en cuanto marxista, fui recuperando más mi

---

<sup>99</sup> J. RODRÍGUEZ, «Entre camaradas. Primera aproximación a “Cristianos por el Socialismo”», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, p. 380.

<sup>100</sup> M. DUCHEMIN y G. LAROCHE, «¿Pueden ser comunistas los cristianos?», en LUMIÈRE ET VIE: *Cristiano-marxista...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>101</sup> El movimiento «Cristianos por el Socialismo» constituye un caso muy claro de diálogo marxismo-cristianismo y reformulación teórica sobre una praxis marxista común. Son católicos que, desde la autonomía del compromiso político revolucionario, optan por el socialismo marxista y, con esta militancia, no rechazan la fe cristiana ni abandonan la Iglesia. No tienen pretensión de constituir un partido político cristiano, sino que, reconociendo que el movimiento obrero es uno sólo, éstos cristianos se integran en los partidos proletarios y las organizaciones populares. Viviendo su fe en una visión conflictiva y dialéctica de la historia, intentan reflexionar el Evangelio a partir de la praxis de liberación. Destacan sus empeños en la lucha ideológica desarrollada en el terreno cristiano. Con el antecedente de la creación del CPS chileno (1972), el primer encuentro de CPS en España tiene lugar en Ávila en Enero de 1973. Para un estudio completo de este movimiento, Vid. la siguiente enumeración, que comprende las publicaciones de mayor trascendencia

cristianismo. Esa síntesis no exenta de contradicciones criticaba y purificaba los dos polos: Alejaba al cristianismo del idealismo, de la abstracción, de la mixtificación; alejaba al marxismo del materialismo craso, de la deshumanización, de la absolutización de su modelo. Muchas veces se me ha objetado que lo que quedaba en ambos polos después de esta alquimia no era ni cristianismo ni marxismo, porque no eran los oficiales. Esta es una cuestión importante, pero tal vez viciada en su mismo planteamiento. A mí entonces no me desazonaba la dificultad, pues no me parecía que se pudiera establecer dónde empezaban y acababan cada uno de los polos»<sup>102</sup>.

La cuestión fundamental para el creyente reside en comprometerse, arriesgarse, apostar por la búsqueda de caminos inéditos; como señala el mismo Gil, «es más fácil equivocarse en la vida que en los libros; la práctica es siempre más triste y sangrante que la teoría»<sup>103</sup>. Para muchos cristianos, militantes marxistas, la teoría no les ayuda a despejar las contradicciones que tal opción política comporta. Pero consideran que su posible resolución se encuentra situada en la ortopraxis, no en la ortodoxia, en definir las actuaciones, en definitiva: en tomar partido. Según hace constar J. Rodríguez, «la práctica hace romperse los dientes de cualquier escrúpulo contra la contradicción absoluta: *entweder-oder*. No hay más remedio que escoger; no deja sitio a la indefinición del deseo de definirse»<sup>104</sup>. El punto de partida, de cara a un posible entendimiento, sería comprender que la relación entre

dadas a conocer autorizadamente por sus responsables (comunicados, declaraciones, opiniones...):

- COORDINADORA DE CPS DEL ESTADO ESPAÑOL, *Cristianos por el Socialismo*, Madrid, 1977.
  - Idem, *Cristianos por el Socialismo en 1980: Una palabra de esperanza, un compromiso de acción*. Barcelona, 1980.
  - A. FIERRO BARDAJI, R. MATE y R. RUPÉREZ, (Eds.), *Cristianos por el Socialismo. Documentación*. Estella, 1975.
  - G. GIRARDI, *Cristianos por el Socialismo*, Barcelona, 1977.
  - Los números monográficos de las revistas: *Iglesia Viva*, 52-53, 1974 y 60, 1975, *Revista de Fomento Social*, 122, 1976.
  - H. BORRAT, «Cristianos por el socialismo: “El manifiesto de Santiago”», *Cuadernos para el diálogo*, 107, 1972, pp. 535-538.
  - R. MATE, «Cristianos por el Socialismo (I y II)», *Noticias Obreras*, 698 y 699, 1976.
  - Idem, «Cristianos por el Socialismo en la encrucijada de la democracia». *Noticias Obreras*, 790-79, 1980, pp. 33-36.
  - Idem, «Revisión del planteamiento de Cristianos por el Socialismo desde el supuesto democracia», *Iglesia Viva*, 89-90, 1980, pp. 475-486.
- <sup>102</sup> F. GIL RIVAS, «La opción vivida...», *art. cit*, p. 170.
- <sup>103</sup> *Ibid.* p. 158.
- <sup>104</sup> J. RODRÍGUEZ, «Entre camaradas...», *art. cit*, p. 381.

el cristianismo y el marxismo tiene que establecerse primero en la práctica. A partir de ella, las elaboraciones teóricas podrán tener sentido. Porque se trata de una conciliación más práctica que teórica, más vivida que pensada o discutida. Valga como muestra de este propósito, el recuerdo que conserva Raimón Ribera con respecto a Alfonso C. Comín, paradigma personal de la articulación cristiano-marxista: «Comín sabía mucho de marxismo, y vivía creativamente este conocimiento, rasgo común a los buenos teóricos marxistas»<sup>105</sup>.

#### 2.4. EL ATEÍSMO CONTRARREVOLUCIONARIO

No ha resultado fácil a los cristianos militar en partidos comunistas. Según los testimonios examinados, los creyentes recibían un trato subordinado —calificados como revolucionarios de segunda— desde la superioridad revolucionaria del Partido. Comín, que vivió en su propia persona esta situación, recuerda cuando «ser comunista, en la España de Franco era una opción precisa, políticamente determinada, intelectualmente resuelta gracias a la teoría marxista, patrimonio exclusivo de los partidos comunistas, que se habían asignado a sí mismos el depósito de la praxis y de la teoría marxista. Dentro del Partido todo era posible, según la revolución; fuera del Partido, poco o nada. “Mejor equivocarse con el Partido que acertar fuera de él”, nos repetían»<sup>106</sup>.

En la lucha colectiva contra el franquismo, el Partido se presentaba como la única fuerza política organizada consecuente con la teoría marxista, confundiendo la hegemonía obrera (y la de otros grupos sociales explotados) con la hegemonía del partido comunista e impidiendo el pluralismo cultural en su seno. Una postura exclusivista que resulta insuficiente desde el punto de vista marxista, pues una interpretación dialéctica de la historia tendría que considerar todos los fenómenos de emancipación social que se producen dentro del grupo de los trabajadores, sin hacer discriminaciones de ningún tipo (en el caso que nos ocupa, por razón de creencias religiosas). En este sentido, las teorías dogmáticas y petrificadas, que dividen y coartan el movimiento de liberación de todo el proletariado unido, pueden llegar a funcionar como justificantes del orden social establecido. Para prevenir los peligros que encierra el dogmatismo revolucionario, un grupo de militantes socialistas —que afirman su creencia cristiana— advierten que «cuando desde un abuso filosófico (caso del “materialismo dialéctico”) o desde una simplificación economicista (el proletariado es el sujeto de la revolución)

<sup>105</sup> R. RIBERA, «Comín: un testimonio de valor», *Iglesia Viva*, 89-90, 1980, p. 540.

<sup>106</sup> A. C. COMÍN, *Por qué soy marxista...*, *op. cit.*, p. 258.

se erige a una filosofía particular o un grupo social determinado en el “hilo conductor”, en el condensador de toda la racionalidad emancipadora imaginable, entonces se convierte el marxismo en un sistema ideológico, es decir, en un sistema de creencias ya que su verdad es anterior y por encima de su gestión y praxis histórica»<sup>107</sup>.

No resulta una postura muy favorable para la unidad obrera la pretensión de imponer en la lucha revolucionaria la condición hegemónica del componente ateo del proletariado. Al respecto, resulta muy aleccionador el caso que refiere Manuel Azcárate, recordando el comentario escuchado a un obrero quien «dijo que él no era comunista, que él era católico, pero que él consideraba que una vivencia real de su fe y del Evangelio le llevaba a luchar en la lucha de clases junto con los comunistas y que un partido comunista que no fuese capaz de aceptarle a él con su fe católica no podía ser un verdadero partido que dirigiese la lucha de clases»<sup>108</sup>. El confesionalismo ateo del partido comunista, cuando ya ha sido reconocido el papel revolucionario del cristianismo, se convierte en elemento de división en el frente de la lucha social emprendida contra todo régimen político establecido. De ello se deduce el acercamiento lógico entre los herejes marxistas y los herejes cristianos, expulsados de sus respectivas instituciones, observado por J. L. L. Aranguren: «quienes mejor se entienden son los “malamados”, los “heterodoxos” de uno y otro bloque, es decir, los “Garaudyses” y los cristianos en crisis, que se consuelan mutuamente»<sup>109</sup>.

Los cristianos tratan de situar los intereses de los explotados por encima de unas discusiones filosóficas que favorecen posiciones sectarias y dificultan la unidad de fuerzas en la lucha por la liberación social<sup>110</sup>. Pero para lograr tal objetivo, es necesario dejar de plantear una alternativa radical: la fe sin marxismo o el marxismo sin fe. En este aspecto, R. Belda sugiere que

<sup>107</sup> «Por un partido laico. A propósito...», *art. cit.*, p. 619.

<sup>108</sup> M. AZCÁRATE, J. M. DíEZ-ALEGRÍA, J. M. DE LLANOS, *et al.*, *El encuentro. Diálogo sobre el “diálogo”*, Barcelona, 1977, p. 86.

<sup>109</sup> J. L. L. ARANGUREN, «Los diálogos de Cuadernos para el diálogo», *Cuadernos para el diálogo*, 100, 1972, pp. 92-93. Para conocer la expulsión de Roger Garaudy del Partido Comunista Francés, vid. R. GARAUDY, *Palabra de hombre*, Madrid, 1976; Idem, «No hay revolución sin amor. El día del desengaño del P.C.F.», *Vida Nueva*, 1.065, 1977, pp. 29-30; y R. MESA, «En torno a Garaudy», *Cuadernos para el diálogo*, 79, 1970, pp. 37-42.

<sup>110</sup> La propuesta trata de ser algo más que una concesión táctica, está basada en una visión global del socialismo. En este punto, habría que llamar la atención sobre los tradicionales enfrentamientos que se producen entre los partidos comunistas y socialistas, y que perpetúan la división obrera. Pero no caigamos en posturas reduccionistas, las divergencias existentes deben ser afrontadas, porque no se trata de lograr un vago unitarismo de izquierdas con oportunismo electoral, sino de una unificación dialéctica de todos los grupos obreros que haga posible la creación del socialismo.

«si la formulación tradicional del marxismo es inseparable del ateísmo, o se estima válida dicha formulación y se abandona la opción marxista por fidelidad a la fe cristiana o se mantiene la opción por el marxismo por fidelidad al compromiso revolucionario, y se abandona su formulación tradicional»<sup>111</sup>. La religión, para bien o para mal, se ha hecho patente que sirve para emancipar o enajenar. Por eso es posible mantener a la vez la fidelidad a la fe cristiana y la fidelidad al marxismo, porque la disyuntiva que se plantea ya a muchos marxistas no es fe o ateísmo, sino liberación o freno. Alfonso C. Comín apunta a la superación de la tradicional identificación entre opción comunista y ateísmo; de hecho, «el problema que tenemos planteado hay en la historia en este terreno no es el dilema fe-ateísmo sino la alternativa entre una fe revolucionaria —o un ateísmo del mismo carácter— y una fe y ciertos ateísmos que sólo sirven para frenar la emancipación personal y colectiva»<sup>112</sup>.

Frente a un ateísmo que funciona socialmente dividiendo al pueblo, oponiendo a creyentes y no creyentes para paralizar el proceso revolucionario, los cristianos consideran que hay que anteponer la unidad obrera: el grupo social de los explotados ha de formar un frente común en la lucha por el logro de sus objetivos políticos. Consciente de ello se muestra J. R. Recalde: «No puede caerse en la trampa que las clases explotadas les tienden de presentar campos de división desde criterios ajenos al obrero»<sup>113</sup>. Lo valioso de este razonamiento es que las creencias religiosas han dejado de ser un elemento de división del pueblo a favor de los grupos sociales que detentan el poder. De ahí la importancia que tiene la «secularización» de los partidos comunistas para contribuir a la unidad de los trabajadores. En este sentido, el Comité Ejecutivo del Partido Comunista de Euskadi (EPK), en una declaración acerca de la militancia de cristianos en el partido (enero de 1976), manifiesta que «hay que acabar con las divisiones por motivos religiosos en el seno de la clase obrera y de las capas populares fomentadas por el capitalismo para su propio provecho»<sup>114</sup>. En la misma línea, A. Vázquez apunta a «ejercer una acción eficaz de desbloqueo ideológico, no de promover nuevos bloqueos (como históricamente ha podido ser el tradicional anticlericalismo de los movimientos proletarios)»<sup>115</sup>. J. M. González Ruiz, por su parte, también advierte unos posibles bloqueos en el proceso

<sup>111</sup> R. BELDA, «Los “Cristianos por...”», *art. cit.*, p. 405.

<sup>112</sup> A. C. COMÍN, *Por qué soy marxista...*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>113</sup> J. R. RECALDE, «Los grupos obreros cristianos», *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 8, 1966, p. 40.

<sup>114</sup> COMITÉ EJECUTIVO DEL P. C. DE EUSKADI, «Militancia de cristianos en el partido», *Revista de Fomento Social*, 125, 1977, p. 82.

<sup>115</sup> A. VÁZQUEZ, «Por qué participan los católicos en la lucha de clases», *Nuestra Bandera*, 78, 1975, p. 30.

de liberación iniciado: «hay que estar muy atentos cuando tanto la jerarquía eclesiástica como la dirección de un partido comunista dicen que por ahora hay que poner entre paréntesis la “cuestión ideológica”, como si ésta no fuera esencial. Se trata de aplazar un contencioso histórico que, de no resolverse ahora en los términos en que se va planteando, producirá unos peligrosos “trombos” en la circulación vital de la Historia, que a la larga pagaremos caro unos y otros»<sup>116</sup>.

El ateísmo que algunos partidos marxistas exigen a sus militantes divide a los trabajadores (entre creyentes y no creyentes) en el frente común de la lucha social emprendida. En este aspecto, el ateísmo marxista, además de aparecer, ante muchos cristianos, como una medida contrarrevolucionaria, desempeña un papel alienador análogo al que se le atribuye a la religión; según hace ver G. Girardi, «proporciona a la cultura dominante razones para desplazar constantemente el debate desde el terreno político y económico al terreno filosófico y religioso, y para apartar a las masas de los problemas fundamentales. Si, pues se ha hablado y debe continuarse hablando de alienación religiosa, puede y debe hablarse también de alienación atea»<sup>117</sup>. Con respecto a este último punto, A. L. Marzal advierte que «el marxismo de hoy tiene que reconocer que es posible inventarse nuevas alienaciones para luchar contra la alienación y hasta alienaciones de un signo muy parecido a aquellas contra las que se combate»<sup>118</sup>. El objetivo principal en el cual marxistas y cristianos tendrían que coincidir es la constatación de la existencia del hombre alienado y, a partir de ahí, trabajar por su liberación. En este sentido, al hablar de la colaboración entre cristianos y marxistas, Girardi se pregunta si «un diálogo que siguiese llamando la atención sobre las oposiciones ya superadas, distrayéndolo ante el hecho de las tensiones reales, ¿no sería entonces una nueva forma de alienación?»<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Prólogo de J. M. GONZÁLEZ RUIZ a Azcárate, M.; Díez-Alegría, J. M.; De Llanos, J. M., *et al. El encuentro. Diálogo sobre...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>117</sup> G. GIRARDI, *Cristianos por el Socialismo*, Barcelona, 1977, p. 174.

<sup>118</sup> A. L. MARZAL, «¿Hay un ateísmo...», *art. cit.*, p. 23.

<sup>119</sup> G. GIRARDI, *Diálogo, revolución y ateísmo*, Salamanca, 1971, p. 295.