
PEDRO TRIGO

EL CRISTIANISMO
EN LAS RELACIONES ENTRE

MARXISTAS Y CRISTIANOS

RELACIONES DE MARXISTAS Y
CRISTIANOS.

Tal vez uno de los hechos más conflictivos, más diversamente interpretados y más cargados de consecuencias de nuestra época lo constituya un cierto cambio en las relaciones entre cristianos y marxistas. En la cúspide se trataría de un cauteloso reconocimiento de la existencia del otro como un hecho consumado, como un grupo con el que hay que contar y llegar a un cierto arreglo. Un grupo no ha podido eliminar físicamente al otro y se impone una cierta coexistencia. Esto no estaba previsto. Hace algunas décadas los cristianos creíamos que Rusia se convertiría y el Estado soviético se derrumbaría; y los comunistas por su parte tras cada guerra pensaron que llegaba la revolución mundial y el fin de la religión. Y sin embargo existen, establemente por ahora, la Iglesia y los Estados comunistas. La guerra fría como esquema es insuficiente. Se impone la coexistencia pacífica.

Pero habría otro cambio más significativo: se trataría del encuentro de grupos cristianos y marxistas. Un encuentro que empieza a ser visualizado no como mera coincidencia sino como participación en una misma praxis histórica de liberación. Más aún un cierto número de estos cristianos han asumido —y en cierta

manera reinterpretado— el marxismo no solamente sin renunciar a su fe sino como mediación histórica de la misma. De manera que para estos hombres el encuentro marxismo-cristianismo se realiza en el interior de una misma persona dejando atrás el planteamiento de las relaciones entre cristianos y marxistas como único modo de plantear las relaciones entre cristianismo y marxismo.

Estas figuras de alianza estratégica, de coincidencia en una misma praxis histórica y más aún la de cristiano marxista son altamente explosivas. Tanto que a nivel político no tienen viabilidad. La última de las constituciones socialistas, la cubana, define filosóficamente —ateísmo incluido— al militante comunista de modo que, dado el papel de vanguardia del partido, el creyente sólo puede ser un ciudadano de segunda; y lo mismo podríamos decir de los demás países socialistas. Por su parte el Vaticano ha recordado a los cristianos que la prohibición de militar en el comunismo no se ha abolido; en no pocos países durante las elecciones los obispos han entrado en campaña antimarxista. No es exagerado decir que el comunismo de los países socialistas prefiere entenderse con una Iglesia preconciliar, lo mismo que el Vaticano preferiría que el comunismo siguiera siendo staliniano. Unos y otros pertenecen y configuran este establecimiento y

ambos ven una amenaza en el cambio del planteamiento. Son enemigos que han luchado entre sí, no se han podido vencer y han llegado a un armisticio entendido como otorgamiento de mutuas concesiones y reconocimiento genérico de una cierta honorabilidad: para los comunistas el Vaticano estaría luchando por la paz y para la Iglesia el comunismo, a pesar de los pesares, habría realizado una cierta justicia social.

Y sin embargo tanto el comunismo ortodoxo como la cúspide jerárquica de la Iglesia no han podido menos de reconocer que existen otros planteamientos que no pueden ser eliminados. Marchais, Berlinguer y Carrillo hablan abiertamente no sólo de la posibilidad de un cristiano-marxista sino del lugar de la fe como fuerza revolucionaria. El italiano llega incluso a decir que él no vería anormal que un cristiano pudiera presidir su partido comunista. Y el Kremlin calla. Por su parte millones de cristianos votan en Francia y en Italia por el marxismo, incluso prominentes católicos se postulan dentro de sus planchas y el Vaticano se lamenta, amenaza, pero no toma medidas disciplinarias.

Queda, pues, como hecho cargado de novedad el encuentro de grupos cristianos y marxistas en una praxis transformadora. Y habría que recalcar que no ha sido la necesidad de subsistencia material lo que ha motivado esta praxis sino más bien la necesidad ideal de mantenerse como tales grupos sociales, es decir fieles al grado de conciencia histórica alcanzado y a sus exigencias ideales.

DIFICULTADES INTERNAS DEL ENCUENTRO: EL PROBLEMA IDEOLÓGICO.

Habría que reconocer, sin embargo, que este encuentro encierra aún grandes dificultades internas, además de las presiones de los grupos "ortodoxos", tanto marxistas como cristianos, que detentan el poder.

A nuestro modo de ver una grave dificultad cuando se pasa de colaboraciones episódicas a algo más estable estriba en que este encuentro, que es un hecho, no es aún una posibilidad. Y mientras no se encuentre el lugar desde donde el otro es no sólo real sino también posible el encuentro será precario, amenazado constantemente de degradarse a lo meramente táctico.

Es una realidad que tanto el marxista como el cristiano pretenden entender al otro mejor que lo que el otro se entiende a sí mismo. Cada uno pretende que la autoconciencia del otro es en ciertos aspectos insuficiente, ilusa, en el fondo errada. Si esto es así, es claro que la relación entre ambos sólo puede ser pedagógica —eso en el mejor de los casos supo-

niendo que el uno quiere que el otro acceda a la recta conciencia de sí. Si deja este deseo de "convertir" al otro la única relación de fondo será la manipulación. Y esto no por ninguna mala fe o voluntad maquiavélica sino porque se considera al otro como un buen soldado pero como un general que desconoce el fondo de la lucha y que por eso no puede controlar cuándo las estrategias son adecuadas o no y por lo tanto no puede uno arriesgarse a dejar en sus manos la dirección de la lucha.

Más concretamente, no pocos cristianos tienen la impresión de que sus compañeros marxistas, a pesar de sus declaraciones en contra, no los aceptan como cristianos; tal vez valoran la fe como una fuerza psicológica, útil pero no fundada, en el fondo adolescente. Estos cristianos tienen la impresión de que sus compañeros de lucha esperan que la realidad los vaya despertando a la increencia; y si no los apuran más en esta dirección se debería la necesidad de encontrar un apoyo institucional cristiano. Y cuando en el movimiento hay una mayoría cristiana los marxistas ven que son mirados con una gran simpatía pero con una grave reserva intelectual, un poco como terroristas del pensamiento.

Y no sólo sucede que un grupo siente que el otro lo minusvalora, también pasa que un grupo tiene reservas más o menos graves respecto del otro. En general los cristianos creen que los marxistas se mueven en un terreno en que las tácticas conspiran contra la estrategia y por eso los ven como grupos de los que no se puede fiar del todo. A su vez los marxistas ven a los cristianos como internamente escindidos, titubeantes, demasiado influenciados por coartadas morales y en este sentido inseguros, por lo que una organización no puede descansar sobre sus hombros.

Hay aquí en el fondo un problema ideológico que no puede ser soslayado ni relegado porque no es distinto del de la praxis. Vamos a tratar de plantearlo, conscientes de lo aventurado que resulta, pero no menos de la necesidad de establecer algunas hipótesis.

EL CRISTIANISMO EN LAS RELACIONES DE MARXISTAS Y CRISTIANOS: UN PROBLEMA INAPLAZABLE.

Tal vez el asunto del cristianismo se habría planteado así: Lo que tiene el cristianismo de ética y utopía y la fe de fuerza histórica pueden ser elementos útiles para una lucha de liberación; pero los elementos dogmáticos, las creencias —sobre las que estamos en desacuerdo— sería bueno que se metieran entre paréntesis por el momento. Estamos de acuerdo en



que tenemos que transformar el mundo, estamos en desacuerdo sobre el problema de Dios: desiquémonos ahora a transformar el mundo y después resolveremos qué hacer con el problema religioso. O de otro modo: juntémonos para liberar al hombre y dejemos todo lo demás en el ámbito de lo privado.

Creemos que este planteamiento ha sido asumido por un cierto número de grupos, pero creemos también que ya ha corrido suficiente tiempo como para comprobar que es un planteamiento irrealista y castrante. Y la razón es que no existe una praxis que no sea ideológica y que no es tal la ideología que puede ser puesta entre paréntesis ni ideología transformadora la que acepta reducirse al ámbito de lo privado.

Para el cristiano la lucha por transformar la sociedad no es la conclusión a la que se ha llegado por unas premisas religiosas y que una vez asumida pudiera caminar independientemente de ellas. La vivencia religiosa no es para él un andamio que anda sobrando una vez levantado el edificio de la lucha social. La fe no es para él un cohete propulsor, bueno para poner en órbita e inútil cuando el tipo está en la onda. El cristiano entra en la lucha con todo lo que tiene. Si no, dejará la lucha o dejará de ser cristiano.

Es que sólo el ateo puede dejar a Dios para más tarde. Quien concibe a Dios como una idea al modo kantiano, es decir como el nombre que se da a lo que el hombre aún no ha logrado dominar científicamente reduciéndolo a conceptos, quien piensa a Dios como la anticipación simbólica de todo lo que es aún poder incontrolable por la humanidad sí puede proponer que se ponga entre paréntesis para dedicarnos a resolver los problemas concretos, limitados, pero decisivos para nosotros, que hoy tenemos

planteados. Pero es que sólo un ateo concibe así a Dios como una noción asintótica, como globalización apresurada, en el fondo como límite autoimpuesto a la medida posible de lo humano.

Con este planteamiento pudiera parecer que estamos dando la razón tanto a las antiguas condenas vaticanas al comunismo materialista y ateo como a la práctica de los países socialistas que reducen el cristianismo a la semiclandestinidad de los templos. Si el problema ideológico es insoslayable sería también insuperable: o ateísmo o teísmo. Y entonces la persecución religiosa y la caza de comunistas no serían malentendidos o episodios circunstanciales sino consecuencias lógicas y a la larga inevitables. Lo único que pudiera reprocharse sería que son tácticas equivocadas o métodos inhumanos. ¿Es esto así?

Desde luego que si no se logra una noción de religión que pueda ser aceptable —aunque no sea compartida— por el marxista y una noción de ateísmo que pueda ser aceptable por el cristiano —aunque no la comparta— no será posible una praxis histórica conjunta. ¿Será posible lograrlas? De buenas a primeras esto parecería una pretensión un tanto paradójica. Y lo sería si lo sustantivo del marxismo fuera el ateísmo y lo capital del cristianismo la religión. Un cristiano ¿podrá reconocer de algún modo a un ateo?; un materialista histórico ¿podrá admitir algún modo de religión? Actualmente no existe esta posibilidad teórica de reconocimiento. Y creemos que es bueno que en las condiciones actuales no se haya dado ese mutuo reconocimiento porque eso significaría una traición a lo mejor de ambos movimientos históricos.

En la medida en que el cristianismo actual plantea una teoría y una práctica salvacional independientes de la acción humana de transformación social el marxista no lo puede reconocer sin renunciar a su intuición fundamental. En la medida en que el marxismo actual constituye en fetiche a cualquier producción humana sea el partido, el Estado o la lucha de clases el cristiano no lo puede reconocer sin abandonar el núcleo más liberador de su fe. Esto quiere decir que sólo del reconocimiento de los propios límites y de la insuficiencia con que actualmente se presentan tanto el cristianismo como el marxismo puede nacer un lugar teórico en donde el otro sea posible. Y este reconocimiento de la propia insuficiencia sólo puede ser posible a través de la praxis transformadora.

Al parecer habríamos llegado a un círculo vicioso: para que sea posible una coincidencia de marxistas y cristianos más allá de acciones episódicas es imprescindible resolver una serie de problemas ideológicos que dificultan este encuentro, pe-

ro estos problemas ideológicos sólo en la praxis pueden superarse. En realidad abogamos por la superación del círculo vicioso. Decimos: nada debe quedar ni para el marxista ni para el cristiano fuera de la prueba de la praxis histórica. Ya que la teoría no es sino un momento de la práctica.

Rompemos el círculo vicioso si comprendemos la praxis no simplemente como lo que se hace, como activismo sino precisamente como transformación creadora y no como aplicación de dogmas, sean estos económicos, políticos, filosóficos o religiosos. Esto no significa que abogemos por la desideologización sino que pongamos en juego sin temores las ideologías, que las consideremos no como patrimonio sagrado, metahistórico sino como hipótesis cuya función es ayudarnos a interrogar a la realidad y abrir la historia al futuro.

EL CRISTIANISMO COMO PRAXIS HISTORICA.

Es cierto que el marxista tiene la impresión de que el cristianismo es un conjunto de dogmas sobrenaturales aceptados independientemente de la historia. Y tal vez esta opinión la comparten no pocos cristianos que ven su fe como lo que está debajo, lo que permanece inmutable más allá de cualquier cambio e incertidumbre histórica. Desde esta perspectiva el cristiano pedirá respeto por la religión y el marxista respetuoso tratará de constatar que existe una dimensión religiosa y que, aunque frecuentemente no es más que protesta y anhelo impotentes, sin embargo en determinadas condiciones puede no colidir con la revolución.

Nosotros creemos por el contrario que el cristianismo o es experiencia histórica y fuente de historicidad o no es nada. En primer lugar nosotros concebimos el cristianismo como revelación histórica no como una expresión de la dimensión religiosa del hombre. El cristiano no conoce ninguna esencia metafísica de Dios, es más sabe lo inadecuado de cualquier concepto o imagen que el hombre se forje de él. Moisés quiere saber el nombre de Dios. Y Dios le responde que él, como cualquier persona, sólo se descubre a través de la acción. Sólo en la acción de liberar al hombre se descubre el hombre a sí mismo y hace experiencia de Dios. Por eso el primer mandamiento del Dios judeo-cristiano es: no harás ídolos de las obras de tus manos, no te inclinarás ante las obras de tus manos. Es decir, ninguna cosa, ningún ámbito, ninguna institución puede ser apartada de la historia, absolutizada. Nada queda independiente de la práctica histórica de liberación. Sólo en ella se da lo absoluto, en ella que es esencialmente relativa. Ningún fruto suyo, ningún estadio humano puede ser tomado

como reino de la libertad, como reconciliación del hombre consigo, como reino de Dios. No existe la religión como ámbito de la sacralidad ni el imperio o el Estado como magnitudes absolutas. Todo cae bajo el juicio de la liberación histórica y todo debe ser una y otra vez liberado.

Jesús se presenta como liberador de los oprimidos. Eso significa para él el poseer el Espíritu de Dios. Y esta liberación juzga su vida. El no admite otra señal. Rechaza la posibilidad de una prueba del cielo; eso sería para él tentar a Dios. Como también rechaza la posibilidad de salvar a los hombres desde fuera, mágicamente, sin liberarlos. Y según él el único pecado que no se perdona es la pregunta ulterior sobre el hecho liberador: la liberación se justifica a sí misma. No tiene sentido, no tiene perdón, el preguntar si será obra de Dios o de Satanás. En rigor daría lo mismo ya que si se da liberación se da acercamiento del reino de Dios.

Y para Jesús ningún individuo o institución puede apropiarse de esta liberación. Jesús rechaza la pretensión del gobernador imperial de poseer un poder en sí con el que decide sobre los ciudadanos, y rechaza la pretensión de los fariseos de que las leyes religiosas sean normas en sí por encima de los hombres. El fin de la religión no es según Jesús marcar la insalvable distancia entre Dios y la humanidad sino servir al hombre. Y el único poder que Jesús reconoce en la sociedad humana es el que se genera en la prestación de servicios y se deja medir por su eficiencia.

La vida de Jesús es una prédica y una práctica liberadora. Esta fue su pretensión. Y la presenta como pretensión absoluta. En esa praxis humana se revela el sentido de la existencia, y no sólo de la existencia humana sino de la existencia absoluta. Se revela —con palabras de Jesús— la acción del Padre.

Por eso el fracaso de Jesús no es para el cristiano únicamente el juicio sobre los métodos de Jesús o sobre la falta de madurez de su coyuntura sino que abre en toda su profundidad abismal la pregunta sobre la capacidad de la acción humana para dar sentido humano al mundo y sobre la existencia de un sentido absoluto.

Se podría contestar que esta pregunta radical la encuentra el cristiano respondida en la resurrección. Y esto es cierto, pero no como un dato empírico sino como un desafío histórico. Nosotros creemos que Jesús es ya un Hombre Nuevo. Creemos que en su enfrentamiento mortal con los poderes deshumanizadores que hay en la sociedad humana y en lo más íntimo de cada individuo Jesús ha logrado una integralidad, una plenitud

tales que podemos decir que ha redimido la imagen y las posibilidades humanas. De este modo sabemos que las fuerzas opresoras pueden ser vencidas, lo han sido ya en un caso y lo serán completamente.

Pero esto lo sabemos sólo en cuanto participamos de esta misma lucha. Nada sabemos de la resurrección en sí, sólo sabemos de las apariciones del resucitado. Es decir, sólo tiene sentido hablar de Jesús resucitado en cuanto está presente el Espíritu de Jesús. Es decir cuando hay hechos de liberación. Lo demás es reincidir en la idolatría.

Esto significa que todo lo que hay de genuino en la Iglesia es desafío liberador. Por eso la Iglesia debe juzgar la historia pero a su vez cae bajo su juicio. La liberación de toda opresión, ese es el Espíritu de Jesús, esa es la única medida sobre la historia humana y cada una de sus instituciones incluida la Iglesia.

En este sentido la Iglesia debe someterse de buena gana a las preguntas que le lanzan las diversas teorías críticas. ¿El cristianismo es la organización de los resentidos para defenderse, denigrándolas, de las fuerzas de la vida? ¿Es un método para tragar la dosis creciente de infelicidad, tributo del proceso civilizatorio? ¿Es la protesta impotente y el consuelo adormecedor del pueblo oprimido? A Nietzsche, a Freud, a Marx, a tantos otros el cristianismo no debería responder con imprecaciones divinas o con meras declaraciones de principios sino con la conversión y la fe que obra por el amor.

Cuando decimos cristianismo no aludimos, pues, a ritos, a leyes o dogmas. Aludimos a la historia de un hombre y decimos que aún tiene futuro. Nos referimos a Jesús, que vivió en Palestina bajo el Imperio Romano, que pretendió liberar al pueblo de la opresión y que fue condenado por blasfemo y ajusticiado como agitador político. Pretendemos que su muerte no ha cerrado su caso. Su lealtad hacia nosotros le consumió. En ella realizaba la entrega de Dios a la humanidad. De este modo nosotros pretendemos que la utopía humana se convierte en esperanza. Y en ella estamos.

No exigimos que se comparta nuestra esperanza. Sí queremos insistir en que ella es una esperanza que nace de la historia. No se apoya en filosofías ni teologías, más bien las revienta una y otra vez. Se apoya sólo en testimonios históricos, en toda una red de experiencias que leídas a la luz de Jesús se nos revelan como dolor y gozo de la evolución creadora o como pecado de instalación y discriminación o como pasos tanteantes —muertes y resurrecciones— hacia la Nueva Humanidad. ○