



## LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA EN EL CATOLICISMO MARXISTA ESPAÑOL DE LOS AÑOS SETENTA DEL SIGLO XX: ANÁLISIS DE UNA TRAYECTORIA

Rosa María Almansa Pérez

Universidad Internacional de La Rioja (UNIR)

rosamaria.almansa@unir.net

<https://orcid.org/0000-0003-0056-620X>

Los años sesenta y setenta de la pasada centuria son, en general, en los círculos del cristianismo progresista español, de optimismo. Se trata de un sector eclesial relativamente nutrido, favorecido por el crecimiento de los Movimientos de Acción Católica hasta mediados de los sesenta, y su posterior trasvase de militantes, tras la crisis de 1966-68, a diferentes movimientos de base.<sup>1</sup> Se puede afirmar, efectivamente, que su moral es alta a pesar de encontrarse en situación de marginación dentro de la Iglesia y de oposición —e incluso de clandestinidad— respecto al franquismo. Se trata de organizaciones como Cristianos por el Socialismo, las de la Acción Católica Especializada (ACE, tales como JOC, HOAC, ACO, JEC...), las Vanguardias Obreras o las Comunidades Cristianas Populares. En determinados casos, la militancia cristiana de izquierdas dará impulso a diferentes organizaciones políticas —como el Frente de Liberación Popular (FLP) o la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT)— o sindicales (USO, AST o Comisiones Obreras). Habría que añadir, además, un conjunto de revistas u otros medios o círculos culturales que, como *El Ciervo*, *Iglesia Viva*, *Pastoral Misionera* o la editorial XYZ, contribuyeron a nuclear y dar visibilidad a las posiciones y el debate de este sector de la Iglesia española. Se

ha argumentado, incluso, la existencia de «una influencia muy directa de la cultura religiosa evangélica en determinada nueva cultura política antifranquista».<sup>2</sup> Lo cierto es que la activa implicación política, eclesial, sindical y cultural desplegada por estos grupos, su protagonismo social, su nutrida producción durante estos años y, asimismo, la considerable literatura dedicada a ellos a partir de entonces, son buena muestra de la relevancia del cristianismo de izquierdas en la historia del franquismo y la Transición española.

Tales asociaciones, como los intelectuales y dirigentes que descollaron en ellas, no fueron homogéneas. Una de sus diferencias sustanciales viene constituida por el reconocimiento o no del marxismo como una de sus más relevantes fuentes intelectuales. Será, justamente, esta reivindicación del marxismo (aun estableciendo distancias con ciertos aspectos de este) como método de análisis de la realidad social y, asimismo, como inspirador de nuevas concreciones de utopía social, uno de los elementos que dotará de identidad propia a algunos de estos grupos y sus teóricos. Es el caso, sobre todo, de Cristianos por el Socialismo (CPS). Un año después que en Chile, estos nacen en 1973 en España, en la clandestinidad, logrando una articulación hasta cierto punto amplia de reli-





giosos y seglares en todo el territorio nacional, y vertebrándose, además –como informan sus boletines e intelectuales–, como movimiento internacional, con presencia en varios continentes.

Este cristianismo que, en nuestro país, conecta con ciertos planteamientos del materialismo histórico, presenta indudables vínculos y conexiones con la llamada teología de la liberación latinoamericana.<sup>3</sup> Conocida especialmente por su «opción preferencial por los pobres», esta había descollado como corriente más o menos reconocida desde finales de los sesenta, y había sido alentada por el movimiento renovador de la Iglesia cristalizado en el Concilio Vaticano II. Pero esta particular versión del cristianismo español resultaba, asimismo, ser un fruto y, a la vez, una pretensión de continuidad, del diálogo cristiano-marxista que, también a nivel europeo, venía produciéndose, sobre todo a partir de esa década, igualmente favorecido por el movimiento conciliar.<sup>4</sup>

Las posibilidades –tanto teóricas como, sobre todo, prácticas– que se entreveían para esta mutua confluencia, unidas a las perspectivas que, cada vez más claramente, se abrían para el fin de la dictadura en nuestro país, dotaban a los sectores cristianos de izquierdas, y en concreto al autodenominado también marxista, de un particular dinamismo. Y, asimismo, de un tono de confianza respecto a las posibilidades de plasmación política de su propio ideario, visible en muchas de sus producciones. La convergencia cristiano-marxista privilegió, así, los esfuerzos por la confluencia táctica en la lucha común contra la dictadura.<sup>5</sup> En cambio, los dirigidos al logro de una sólida coherencia teórica entre ambos no resultan en absoluto parangonables.<sup>6</sup> En algunos casos, incluso, aquella no parece siquiera resultar esperable, o aun deseable.<sup>7</sup>

El objeto de esta investigación es el de profundizar en la naturaleza de los planteamien-

tos –sobre todo de carácter político-económico y de organización social– preconizados por este cristianismo llamado marxista antes y durante la Transición que condujo al nuevo régimen de 1978. Para ello nos centraremos en el caso de CPS –uno de los movimientos católicos que más inequívocamente se califican como marxistas– aun teniendo asimismo en cuenta planteamientos de otros intelectuales cristiano-marxistas relevantes del momento, no siempre vinculados a CPS directamente. Una corriente que nacerá, en lo que se refiere a nuestro país, como un producto de la radicalización política alentada por dos hechos: por una parte, la no ruptura de los movimientos del apostolado obrero con la jerarquía católica tras la crisis de la ACE a mediados de los sesenta; y, por otra, el rechazo del marxismo y el comunismo de estos mismos movimientos, lo que no significa que los integrantes de CPS se definieran todos ellos como «comunistas».<sup>8</sup>

Se pretende constatar, entre otros aspectos, hasta qué punto CPS y estudiosos cristianos afines se mantuvieron o no fieles, especialmente en su producción y debates de carácter teórico-político (aunque muy encaminados a la «praxis»), a determinados planteamientos del marxismo clásico. En concreto, aunque la mayoría sitúa, teóricamente, uno de los principales objetivos políticos en la consecución de una «sociedad socialista», lo cierto es que esta noción se intercala y confunde frecuentemente con la de «democracia» sin más, o con la de «democracia socialista», incluyéndose también, en ocasiones, críticas a la llamada «democracia capitalista». En definitiva, se trata de clarificar si –y, en ese caso, hasta qué momento– la idea o noción de «democracia» de estos socialistas cristianos asumía las críticas marxistas a los sistemas democráticos de partidos atravesados por divisiones sociales en clases; o si, por el contrario, tales planteamientos, especialmente a partir del advenimiento del nuevo periodo de





cambio político, fueron relegados u obviados en aras a la obtención más inmediata de unos derechos o ventajas políticas que permitían la diversidad y podían servir de futuro trampolín al socialismo. En todo caso, se pretende esclairer los presupuestos teóricos —estuvieran o no explícitos— de la noción de «democracia» empleada, así como los objetivos perseguidos y los resultados obtenidos de todo ello.

Lo planteado resulta de suma importancia por varias razones. En primer lugar, porque entre autores cristiano-marxistas llegó a afirmarse con frecuencia que habían sido los fines utópicos del marxismo los que, llegado cierto punto de desarrollo histórico, habían permitido una relectura del Evangelio en perspectiva social liberadora; y que, incluso, la propia palabra evangélica solo podía entenderse plenamente si se planteaba en profunda coherencia con los fines propios de una sociedad socialista. Es decir, la viabilidad misma del mensaje cristiano se vinculaba con el desarrollo de una praxis ideológica y política dirigida al logro efectivo de tal sociedad, lo cual suponía, en consecuencia, la superación del capitalismo y sus lógicas de acumulación y explotación. Resulta razonable pensar que la no consecución de esto último tuviera sus efectos sobre la continuidad o fortaleza de la fe entre los sectores creyentes de izquierda.

Por otra parte, el mantenimiento o no de tales planteamientos críticos por parte de determinados componentes del cristianismo marxista, como CPS, a lo largo de los años setenta, a medida que se acerca o va cristalizando el cambio de régimen, se revela como fundamental no solo en la definición de sus propias estrategias y apoyos políticos, sino en la creación de expectativas respecto de los fines y logros esperables en la nueva coyuntura democrática y del papel que los valores cristianos progresistas pudieran tener en ella. Todo ello puede resultar relevante para abordar el llamado «desencan-

to», visible ya a principios de los años ochenta. Un fenómeno que resulta paradójico desde el momento en que puede afirmarse que una parte considerable de los cristianos de izquierda había logrado para entonces los objetivos políticos que ellos mismos se habían marcado.

Como es conocido, con la llegada de la Transición y el inicio de la nueva andadura democrática, no solo muchos van abandonando rápidamente —sobre todo en las cúpulas de los partidos de izquierda más representativos— los fines de conquista de una sociedad socialista que, según se había dicho, se podrían perseguir más efectivamente una vez superado el marco de la dictadura; también se asiste a un visible debilitamiento del sistema cristiano de creencias, hasta el punto de hablarse de la apertura de una era «poscristiana». <sup>9</sup> Un doble resultado —en principio, ni previsto ni deseado—, del cual debe estimarse qué parte corresponde a las propias concepciones político-ideológicas y tácticas empleadas por algunos de estos grupos e intelectuales cristianos a finales de la dictadura; lo cual, por otra parte, ha recibido, a pesar de la trascendencia de las consecuencias acarreadas, escasa atención por parte de la historiografía. Una tendencia que pudiera revertirse con las nuevas lecturas, más críticas, que comienzan a hacerse del periodo de la Transición. <sup>10</sup>

#### Algunos referentes fundamentales del cristianismo de inspiración marxista

La cuestión en torno a la democracia venía naturalmente condicionada por el tratamiento que ese tema había tomado ya entre los clásicos marxistas. Tanto Marx como Engels o Lenin habían entendido el régimen democrático aparecido en el seno de relaciones capitalistas no solo como «dictadura de clase», sino, incluso, «la república democrática» como «la mejor envoltura política de que puede revestirse el





capitalismo».<sup>11</sup> Pero no dejaron por ello de celebrar la adquisición de derechos políticos por parte del proletariado como una oportunidad histórica para el cambio social.<sup>12</sup> Por otra parte, los clásicos marxistas también consideraron fundamental, en los casos en los que determinadas fracciones de la burguesía carecían de la fuerza suficiente, la colaboración de las fuerzas obreras con estas últimas para la consecución de una democracia burguesa que propiciara la profundización en el desarrollo capitalista, el cual era contemplado como una etapa previa necesaria para la transición al socialismo.<sup>13</sup> Esta concepción era consecuencia de la idea de que este último solo resultaba posible a partir de un elevado desarrollo de las fuerzas productivas. Tales planteamientos teóricos llegaron a condicionar fuertemente la propia estrategia política del PCE ya antes de la Transición.<sup>14</sup>

En otras palabras, la propia teoría y praxis marxistas resultaban ambiguas acerca de las posibilidades reales de emancipación que pudieran abrirse con un régimen «burgués» de naturaleza democrática, concebido a la vez como dictadura de clase y como senda de concienciación y cauce de participación de los trabajadores en las luchas de clases. A ello hay que añadir que el marxismo no constituía, indudablemente, la única fuente intelectual de estos cristianos de izquierda. Hay que situar, además, en un lugar destacado, al personalismo cristiano, entre cuyos referentes se encuentran autores como Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, cuya relación con el pensamiento marxista resulta ciertamente problemática. De hecho, estos, muy críticos con el marxismo, no acaban tampoco de definir una articulación convincente entre la persona (referente fundamental) y la colectividad, que continúan quedando disociadas. Así, a pesar de las críticas vertidas al «individualismo burgués», su concepción de la persona, basada en la «subsistencia» y la «independencia» de su ser,<sup>15</sup> sin apenas considera-

ción de un ser social que también le constituya, les acerca mucho más al patrón de individuo abstracto propio del liberalismo que a las formulaciones socialistas, como ya percibieron algunos marxistas cristianos, como fue el caso del italiano Girardi.

Como queda apuntado, una tercera gran corriente que, en el caso del catolicismo de izquierdas en nuestro país, confluye con las dos anteriores, viene constituida por las aportaciones del Concilio Vaticano II (cuyas sesiones transcurren entre 1962 y 1965), así como por la producción de la llamada teología política y, especialmente, de la teología de la liberación latinoamericana, cuyos principales hitos teóricos y programáticos comienzan a aparecer a partir de 1970. Una de las formulaciones más influyentes de las conclusiones conciliares vendrá conformada por la famosa «autonomía de lo temporal», reconocida en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, y que será reformulada con fuerza como «autonomía de lo político» no solo por movimientos eclesiales de base, sino también por la propia jerarquía eclesiástica sobre todo a partir de los inicios de la Transición.<sup>16</sup>

En ocasiones, no obstante, llegará a reclamarse no solo tal autonomía, sino incluso el «primado de lo temporal sobre lo espiritual», como hará, no sin polémica, el ya citado Girardi, uno de los principales ideólogos de CPS.<sup>17</sup> Se negaban, así, «las pretensiones de soluciones específicamente cristianas en el terreno temporal [...] [y] político». Ello se justificaría —según se deduce del propio autor— por el principio marxista de que los factores económicos son, en última instancia, los determinantes en la conformación de cualquier realidad socio-histórica, por lo que «la verdad religiosa debe ser juzgada a la luz de la verdad humana». Esta última se confiaba a un análisis supuestamente científico de la realidad. No obstante, la naturaleza y las fuentes originarias de esa perseguida «verdad humana» (o del llamado «hombre li-





bre») quedaban en una considerable indefinición.

Se trata de corrientes y debates que impactan fuertemente en nuestro país y que, unidos a sus circunstancias concretas, así como a otras relativas al ámbito internacional, especialmente a partir de los años sesenta, comienzan a transformar la propia estructura eclesial,<sup>18</sup> así como las formas de concebir y vivir la militancia cristiana y su compatibilidad con la militancia política explícita. Asimismo, determinados partidos de izquierda, marcados históricamente por acerbas críticas hacia el hecho religioso, comienzan a abrir sus puertas a militantes cristianos que desean participar en ellos sin perder por esa razón su identidad como tales cristianos. Es el caso, entre otros, del PCE, el PSOE o el PSUC.

Pero, como queda expuesto, lo que constituye nuestro principal foco de interés es la manera como se va conformando en estos años, entre tales cristianos marxistas, una determinada idea o concepto de democracia, y su recíproca relación con sus propios sistemas esenciales de referencia, esto es, el cristianismo y el marxismo. Semejante debate se inserta plenamente en la crisis de la izquierda llamada tradicional (ligada en mayor o menor medida al leninismo y al estalinismo, o bien a un sector de la socialdemocracia) y el surgimiento, en consecuencia, de las denominadas «nuevas izquierdas». Estas, de carácter variopinto y ecléctico, están atravesadas, por lo general, por un rasgo común: su carácter antijerárquico y antiautoritario.<sup>19</sup> CPS, como también el FLP, entre otros, se inscriben en semejante movimiento de renovación.<sup>20</sup>

#### La desustancialización de la fe y el relativismo implícito en la noción de democracia

Una de las tesis más abrazadas en los medios cristiano-marxistas era que habían sido la labor de militancia y la implicación —con conciencia

de clase— en las problemáticas sociales, las que, sobre todo, habrían permitido que aflorase un nuevo sentido revolucionario en el propio mensaje evangélico. Sería, pues, la fe, la que habría podido ser «reinterpretada» por efecto de la lucha de clases, como se afirma, por ejemplo, en el documento fundacional de CPS.<sup>21</sup> O por efecto de la propia teoría socialista, por estar supuestamente fundamentada en un análisis científico de la realidad.<sup>22</sup> En todo caso, la «praxis» —reclamada permanentemente de una u otra manera— se situaba, pues, como elemento clarificador de la propia fe, ya que se juzgaba que esta había quedado históricamente atrapada con facilidad en mecanismos de legitimación de clase que desvirtuaban su mensaje.<sup>23</sup> En todos estos planteamientos, la huella de la teología de la liberación latinoamericana, con su acento sobre la *ortopraxis* (o énfasis en una fe que no solo se proclama, sino que se implica, y cuya verdad debe mostrarse en su impacto sobre la praxis), resulta patente.<sup>24</sup>

De esta forma, no se contempla tanto la fe como semilla original de todo movimiento liberador, sino como una opción más que debía sumarse a la lucha común por la «liberación de la humanidad», pero sin asumir protagonismo alguno en su seno. Así, resulta común la idea de que el compromiso político no se deriva de la fe, como resalta por ejemplo Alfonso Comín.<sup>25</sup> Hasta cierto punto, se olvidaba con ello el reconocimiento que incluso el propio marxismo había llegado a hacer de las propias posibilidades liberadoras originales del cristianismo.<sup>26</sup> De hecho, como ocurriría también con otros movimientos cristianos de izquierda, se insiste en la completa necesidad de eludir lo que califican como «confesionalismo de izquierdas», la «confusión entre fe y política», que consistiría en la participación política a través de organizaciones de expresión confesional. Una postura que se desprendía de la convicción de que «el compromiso político es autónomo y de natu-





raleza laica».<sup>27</sup> De hecho, CPS niega constituir siquiera un «movimiento», afirmando más bien su carácter de «corriente» dentro de todo el conjunto de cristianos comprometidos en la izquierda y en la lucha por el socialismo.

Si bien, en un primer momento, en el seno de CPS, se plantea «una nueva coherencia entre fe y acción histórica por el socialismo», poco después se matiza que la fe no pasa «hoy de forma exclusiva por la opción socialista».<sup>28</sup> De esta forma, se reivindica un espacio propio en el seno de la Iglesia, pero de una Iglesia que, como se dice, se quiere «plural», esto es, en la que quepan *todas* las opciones. No se afirma, pues, la supuesta superioridad (racional y moral) de una opción respecto a las otras; o, en todo caso, es posible que se presuma que, con el advenimiento de un nuevo escenario de libertad de planteamiento y discusión de opciones ideológicas y políticas, acabaría imponiéndose, por su pretendida preeminencia de carácter ético, la opción socialista.<sup>29</sup> En otras ocasiones, se recela del «peligro de hacer del diálogo [cristiano-marxista] el gran 'trust' de dos grandes ideologías que han dejado de rivalizar e intentan crear el supermonopolio del pensamiento y la praxis nuevos».<sup>30</sup>

En lo que respecta al plano social, en general, parecen ir prevaleciendo los mismos presupuestos. Es cierto que se critica repetidamente el amparo que pueda prestar la Iglesia a las tentativas de formación de una opción política en el espectro de la democracia cristiana. Ello, entre otras cosas, porque intentaría «llevar adelante una democracia capitalista interclasista, admitiendo como ineludible el hecho de la existencia de las clases sociales, enfeudando la Iglesia] nuevamente su condición profética y degrada[ndo] con ello el Evangelio».<sup>31</sup> No obstante, una crítica semejante no tiene mayores consecuencias: esto es, no suele cuestionarse en su conjunto, ni analizarse en profundidad, las características propias y las consecuencias

esperables de esta «democracia capitalista interclasista», cuya posibilidad resultaba, sin embargo, cada día más cercana. Por el contrario, lo que ocurre es que, conforme avanza el tiempo, esto es, cuanto más se penetra en la década de los setenta, los adjetivos cambian. Así, en lugar de «democracia capitalista» o «interclasista» se alude preferentemente a una deseable democracia «social» o democracia «avanzada»; o bien la palabra «democracia» se presenta sin contenido específico. Así, esta llega incluso a aceptarse como un «pacto jurídico y político entre las clases y los pueblos de una sociedad», que conllevaría su modernización, y que debería hacerse, para ventaja de las clases trabajadoras, aun a pesar de una burguesía «perezosa» políticamente como la española.<sup>32</sup>

Consecuentemente, el acento se irá poniendo, crecientemente, en la necesaria adquisición de nuevos derechos políticos y sindicales que permitan, a su vez, la concurrencia electoral, la movilización y la lucha por objetivos que se habían considerado anteriormente propios de una sociedad socialista, los cuales, por tanto, quedaban nuevamente pospuestos. Su consecución pudiera, incluso, terminar siendo definitivamente descartada si se juzgaba que «las luchas sociales forman parte esencial de la sociedad democrática que se abre ante nosotros», como afirmaba Comín en 1977; lo que parecía una renuncia al mantenimiento de un horizonte utópico y una apuesta por la democracia como una especie de dialéctica permanente, a pesar de sus críticas al «neocapitalismo» que entendía que se había impuesto en la realidad española.<sup>33</sup>

Debe hacerse constar que, a pesar de lo dicho, no son infrecuentes las críticas a las formulaciones interclasistas y a la división social en clases, que se asegura aspirar a superar.<sup>34</sup> Sin embargo, y desde un comienzo, la realidad de las clases suele vincularse mucho más con un orden económico —el capitalista— que con uno





propriadamente político, que no se analiza desde ese prisma. Así, desde el punto de vista político, la frontera o línea principal de demarcación suele situarse entre dictadura (o totalitarismo) y democracia, sin entrarse a considerar, en la mayor parte de las ocasiones, si la democracia, en tanto que ampara un sistema clasista (y por tanto supuestamente injusto), puede conllevar una erosión de la libertad personal o colectiva. Este aspecto, aunque esencial, suele quedar envuelto en una considerable indefinición y ambigüedad. Así, como tal, el sistema político democrático inserto en el capitalismo suele recibir escasas críticas (planteándose estas, además, muy en abstracto), puesto que se considera, implícitamente, que, a pesar de todo, dicho sistema democrático constituye una salvaguarda de las libertades individuales. Unas libertades que se conciben, pues, en el sentido liberal (en tanto que desligadas de las realidades socioeconómicas concretas), tal y como, preferentemente, habían sido también acogidas en el propio personalismo cristiano. Por contraste, el adjetivo «totalitario» se reserva exclusivamente, o bien para los fascismos, o bien para los regímenes entonces existentes de inspiración marxista, donde quedarían suprimidos dichos derechos individuales.

En lo que respecta al socialismo que se reclama, suele aludirse a él como un sistema plenamente democrático de toma de decisiones, más que contemplarlo como una realidad en la que la superación de las clases implicaría nuevas formas de organización y decisión personal y colectiva, que no contarían en todo caso aún con otro nombre que, a su vez, el de «democráticas».<sup>35</sup> Esta circunstancia venía, en parte, condicionada por la propia literatura marxista, desde el momento en que algunos de sus principales teóricos habían hablado del comunismo o del socialismo como conquista colectiva del poder y, en consecuencia, como realización de unas aspiraciones «democráticas» plenas.<sup>36</sup>

En definitiva, entre los marxistas cristianos, el horizonte socialista —sobre todo desde el momento en que se reniega generalmente de los experimentos del llamado «socialismo real»— viene a definirse preferentemente en negativo (como oposición al capitalismo y a la división social en clases), pero sin que exista una clara definición de aquel. Más bien parece entremezclarse, aun con matices, una especie de coincidencia no explicitada entre las formas políticas democráticas del capitalismo y las del socialismo al que se aspira, ambas opuestas, casi indistintamente, a los sistemas dictatoriales, autoritarios o totalitarios, que se convierten, así, en las formas históricas a combatir de forma prioritaria.

La naturaleza democrática del socialismo se prevé, tal vez, más abarcante: se habla, a este respecto, de una deseable «democracia económica» —concebida a menudo como sistema autogestionario— que no se contempla como posible en el capitalismo, pero cuyos perfiles continúan quedando muy difusos. Así, se entiende el sistema autogestionario como «formas de dominio colectivo» o propiedad «social» que «aseguren la participación de los trabajadores en la gestión de los medios de producción» y «eviten el dominio autoritario e incontrolado de una burocracia de Estado sobre la economía, asegurando la participación de los ciudadanos en las opciones fundamentales de la planificación».<sup>37</sup> Los fines sociales y humanos generales, más allá de esta participación en las decisiones y gestión económica, no suelen estar definidos.<sup>38</sup> «La democracia», se afirma, es la «piedra de toque de un nuevo socialismo».<sup>39</sup>

La «democracia socialista» parece reivindicarse, sobre todo, como más respetuosa con la autonomía individual o grupal, aunque sus goznes con la unidad o conjunto social apenas si se perfilan.<sup>40</sup> Esa autonomía constituiría, pues, en realidad, la clave de bóveda de la legitimidad de un sistema social dado; y aquella, puesto que no se vincula a contenido propio alguno, se erige





como una versión de la idea de libertad abstracta propia del liberalismo capitalista, defensor del individuo y sus «intereses personales», así como de la «afirmación del pueblo como fuente y sujeto del poder frente al despotismo».<sup>41</sup>

De esta forma, como queda dicho, no parece establecerse, entre los intelectuales católicos de nuestro país que, en estos años, se reivindicaban como marxistas, un debate o reflexión acerca de la vinculación histórica del capitalismo con diferentes formas políticas, sean democráticas o dictatoriales, como tampoco acerca de las razones o circunstancias que pudieran explicar los cambios o transiciones entre las mismas. Esto parecía esencial especialmente desde el momento en que se poseía ya experiencia histórica suficiente para comprobar que determinados intentos de transición, por vías electorales, al socialismo habían sido violentamente abortados. Uno de los ejemplos más cercanos (justamente por la experiencia de los CPS chilenos creados poco antes) lo constituye el corto mandato presidencial de Salvador Allende en el país andino, cercenado entonces por una brutal dictadura militar.<sup>42</sup>

Por otra parte, en estos ámbitos, la noción de democracia se define, frecuente y crecientemente, como «pluralidad de opciones». Al cristiano, sin embargo, no le cabría discernir acerca de la justicia o verdad de estas a partir de los principios de su misma fe, puesto que, al decir de Alfredo Fierro, vinculado a CPS y descollante intelectual cristiano-marxista de estos años,

la identidad cristiana no debe ni puede ya ser especificada en términos esencialistas e inalterables, idénticos a sí mismos de una vez para siempre, sino solo en términos históricos y circunstanciales, relativos a unas coordenadas espacio-temporales.<sup>43</sup>

Mientras que la formulación misma del cristianismo derivaba hacia planteamientos de carácter historicista, se revelará, no obstante, la

toma explícita de distancias respecto al marxismo. Esto no resulta extraño si se considera la evolución de las posturas políticas e ideológicas de formaciones políticas clave en la izquierda española. Así, el PSOE, en el que se integraría una corriente representativa de socialistas cristianos, inició su distanciamiento del marxismo en 1974. También constituía un poderoso referente la evolución de una formación política tan emblemática en la lucha contra el fascismo como el PCE. En este se fueron integrando algunas destacadas figuras del cristianismo marxista, como fue el caso de Comín. Como es sabido, el PCE había ya apostado por fórmulas de «reconciliación nacional» desde 1956 y de priorización de las estrategias de confluencia y concentración de fuerzas políticas «progresistas» en pro de la consecución de una sociedad democrática, considerando impracticable una transición directa al socialismo.<sup>44</sup>

En lo que respecta al FLP, nacido a mediados de los cincuenta, se caracterizaría, entre otras cosas, por una «difusa conciencia socialista», la reunión de corrientes ideológicas muy diversas, e incluso contradictorias en su seno, y sus posturas críticas con los estados socialistas y los partidos tradicionales de izquierda, por considerar a ambas estructuras autoritarias, dogmáticas y burocratizadas, todo ello en la línea de las llamadas «nuevas izquierdas» europeas antiestalinistas.<sup>45</sup>

De esta forma, no resulta extraño que, iniciado ya el proceso de transición política en nuestro país, tras la muerte del dictador, un grupo emblemático como CPS, que, con insistencia (y sin prescindir de cierta exultación), había proclamado su condición de marxista hasta ese momento, comience a verter sus críticas hacia el marxismo como tal, y no solo hacia las formaciones históricas del «socialismo real». Se argüirá, así, que «desde el momento en que se identifica el sentido de la historia con la acción política de un grupo social determinado [en





este caso el proletariado] es obvio que cuelga sobre la sociedad el peligro de una praxis totalitaria». <sup>46</sup> Ello cuando se había sostenido, muy poco tiempo antes, que

los cristianos marxistas opinan que no hay posibilidad de un conocimiento objetivo, científico, de la realidad social si no es a través de una opción partidaria, precisamente en una opción por la clase proletaria, que hay que entender en el sentido marxista y no en otro cualquiera. <sup>47</sup>

Para apoyar tal toma de postura crítica frente al marxismo, la Coordinadora de CPS apela no solo a una ambigua concepción de la libertad como «actuar comunicativo» para el diseño de un «horizonte utópico», sino a una vuelta a una «concepción teológica» ahora llena de arcanos:

para los cristianos, el sujeto de la historia es Dios. [...]

El sentido de la historia y su destino no es el fruto de un protagonismo concreto, sino que pertenece a 'la reserva escatológica de Dios'. Con esta misteriosa expresión se quiere decir que el sentido de la historia está oculto en el arcano de Dios, que no puede ser integralmente traducido por las manos de los hombres.

En nombre de esa concepción, los cristianos se comportan críticamente de cara a cualquier pretensión consistente en nombrar el sujeto capaz de agotar y realizar el sentido de la historia: llámese la Clase, el Partido, la Raza o el Progreso.

En nombre de esta distancia crítica respecto al sujeto humano concreto, la concepción cristiana de la historia niega cualquier tipo de praxis totalitaria [...].

Lo que orientaría el fin cristiano continuaría siendo la praxis, pero

para la teología, esa *determinación de la praxis* cargada de sentido crítico se produce mediante la presencia de la intencionalidad de la acción de un pasado pero un pasado que al hacerse presente funciona como orientador de cara al futuro de la humanidad al recordarnos que en Jesús los oprimidos tienen liberación, y los desesperados, posibilidad de encontrarse con el sentido de sus vidas.

La praxis de los cristianos, en cuanto cristianos, es beligerante y toma partido al tratar de dar esperanza a quien no la tiene y prometer liberación al que está oprimido. <sup>48</sup>

Se regresaba, por tanto, a una visión que parecía sustentada más directamente en la fe, pero que despojaba a esta, nuevamente, de contenidos históricos y sociales concretos, situándolos en un plano escatológico más distante. Empezaban, con ello, a quedar alejados planteamientos que poco antes habían afirmado «el sentido fuertemente socializante que atraviesa a toda la ética bíblica: los bienes terrenos deben distribuirse en igual medida y por eso se condena toda estructura social que impida esta justa distribución». <sup>49</sup>

#### Un cristianismo en la senda de la postmodernidad

¿Qué había ocurrido, en definitiva, con un sector tan representativo del cristianismo marxista de los setenta e incluso principios de los ochenta? ¿Cómo y en función de qué parámetros puede explicarse su evolución ideológica y de planteamientos políticos? Parece claro que este sector del catolicismo español, como ocurrió igualmente con buena parte del espectro político de las izquierdas del país, priorizó la lucha política contra la dictadura franquista a la conquista efectiva de una sociedad socialista. Es decir, se antepuso el antagonismo frente a lo que se entendía (desde los propios planteamientos marxistas) como una formación histórica capitalista concreta, a un combate contra el capitalismo en sí (cuya amenaza quedaba relativizada desde el momento en que sus formas políticas democráticas se iban planteando, cada vez más, como la verdadera meta a conquistar).

De esta forma, la aspiración por el socialismo fue quedando como un elemento crecientemente retórico o una especie de entelequia. La defensa de «la construcción del socialismo en la democracia», propia del eurocomunismo,





y que hace por ejemplo Comín, careció de continuidad histórica alguna.<sup>50</sup> Esto fue correlativo al declive de los valores propios del socialismo, como el logro de una fraternidad efectiva a través de la instauración de formas de organización social que afirmaran una igualdad real –y no solo formal– entre sus integrantes. En otras palabras: el valor de la justicia iba palideciendo frente a otro cada vez más cotizado: el de la libertad. Pero si el primero se sustentaba aún sobre una concepción del ser humano, en el marxismo, de naturaleza histórico-social, y, en el cristianismo, de naturaleza ontológica (el ser humano es concebido como *hermano*, en tanto que hijo de Dios), la libertad se presentaba ya como un valor esencialmente desontologizado: no poseía, en principio, contenido concreto, ni era coincidente con deber ser alguno. De ahí que se afirme la pluralidad (sin atención a su contenido concreto) como un bien en sí mismo; por ejemplo, cuando se reclama que la sensibilidad cristiana que ha incorporado los principios de la justicia social sea aceptada como una corriente más en el seno de la Iglesia (sin demandar, en cambio, una Iglesia «convertida» a tales valores).

Tal vez pocos testimonios evidencian con similar transparencia los nuevos rumbos relativizadores tomados por este sector de la Iglesia como un artículo de Reyes Mate de 1980. Si este filósofo, dirigente de CPS, había censurado en los años setenta «el carácter *abstracto* de las democracias formales»,<sup>51</sup> ya en los ochenta admite que «el planteamiento inicial de Cristianos por el Socialismo ha entrado en crisis», lo cual no habría sido tanto, según el autor, por el efecto del «desencanto», sino por el hecho de que «desde el momento en que aquellas fuerzas de oposición al franquismo aceptan la democracia como un planteamiento moralmente justificable, incluso en el contexto de un proyecto político revolucionario, entonces el esquema moral-inmoral no sirve». Esto es, la democracia

es concebida definitivamente como la moralidad más universal; como un marco igualador de competencia de ideas u opciones políticas en juego donde lo verdaderamente racional serían las reglas de juego mismas, porque el principio para valorar lo verdadero o lo falso, lo justo o lo injusto de los diferentes planteamientos en liza habría quedado parcialmente invalidado. Así,

salvo en casos excepcionales, no se puede criticar una acción política desde el Evangelio, porque esto supone una vuelta a un esquema moral-inmoral que olvida la presencia del elemento racional en la democracia. El Evangelio, la tradición religiosa y la motivación cristiana tienen que definirse en relación a ese principio universal democrático.<sup>52</sup>

Parece evidente que, a pesar de las críticas que vierte aquí el autor hacia la razón instrumental (apelando para el cristianismo su propio papel como *memoria passionis*), la nueva senda político-religiosa parece trazarse inevitablemente por sus cauces. La incursión en planteamientos relativizadores propios de la postmodernidad resulta notoria.<sup>53</sup>

Es indudable que se producirán algunas resistencias al proceso o, al menos, manifestaciones de disconformidad con los resultados –previstos o ya producidos– de la Transición. Tanto dentro como fuera del ámbito ideológico marxista, hubo intelectuales que trataron de poner de manifiesto el carácter de clase del cambio político que había tenido lugar en España.<sup>54</sup> Entre los teólogos españoles progresistas, cabe resaltar el «manifiesto» conjunto que, dirigido a la Conferencia Episcopal Española en 1976, alertaba acerca del carácter «democrático-burgués» del nuevo país que se iba configurando, así como de la función legitimadora que la Iglesia iba a tener en el nuevo orden «neoliberalista» mediante la «creación del tipo de hombre que este necesita», refiriéndose en concreto a «una concepción de la libertad y del





hombre basada en los principios individualistas del liberalismo [...] que desconoce el carácter esencialmente comunitario» del ser humano.<sup>55</sup>

Sin embargo, se había instaurado un consenso bastante amplio entre los círculos de origen o vinculación católico-marxista (como ocurrió igualmente en la mayor parte del espectro de la izquierda) de que era prioritario el logro de un marco democrático, desde el cual se esperaba poder iniciar la senda de construcción del socialismo. Pero resulta llamativo lo rápidamente que se abandona este segundo objetivo: casi como si nunca hubiera existido, como algunos de ellos constatarán años más tarde. Lo cual parece que debe relacionarse con una senda de relativización de valores (tanto cristianos como marxistas) iniciada mucho antes, que hacía que el proyecto inicial, realmente, hubiera perdido ya una parte considerable de su fuerza cuando se inicia la vía de transición democrática, y que solo el objetivo de lucha común contra la dictadura había logrado mantener aún vivo. Una dialéctica de debilitamiento que, por otra parte, no haría sino prolongarse desde entonces.<sup>56</sup>

#### Síntesis final: un fenómeno de relativización contemplado en sus coordenadas históricas

Teniendo en cuenta los datos aportados, pueden señalarse varios factores principales que inciden en el anterior proceso mencionado de rápido declive o debilitamiento de los propios referentes ideológicos, tanto marxistas como, incluso, cristianos, y que intentaremos sintetizar aquí:

En primer lugar, el relativismo impuesto por el propio marxismo con su visión historicista del hombre y su reduccionismo economicista. Como se ha visto, cuando entra en contacto con ciertos sectores cristianos de izquierda, tiende a hacerse relevante la consideración de la fe como un subproducto de relaciones económicas y de clase, devaluándose como

posible portadora de un mensaje original de liberación. Es en parte por ello que comienza a negarse que el compromiso político pueda ser consecuencia de la fe. En este sentido, se iba más lejos que lo proclamado por la teología de la liberación latinoamericana, que continúa considerando el mensaje de Jesús, por sí mismo, fuente de liberación, si bien no el único.<sup>57</sup>

A lo anterior hay que añadir, como queda mencionado, las propias deficiencias teóricas del marxismo clásico en lo que respecta a la naturaleza del sistema democrático inserto en el capitalismo y las posibilidades que ofrecía para la transición al socialismo, que no llegarán a superarse completamente en sus desarrollos posteriores. La profunda división del movimiento obrero internacional entre la vía revolucionaria y la reformista ya desde el siglo XIX era parcialmente una consecuencia de este hecho.

Por otra parte, el impacto de la propia teología de la liberación en el cristianismo de izquierdas en nuestro país. Este movimiento teológico hacía hincapié en la relevancia de la figura histórica de Jesús y, en general, en la vivencia directa de la realidad histórica de opresión y marginación —en especial del contexto latinoamericano— como *interpelación* a la fe.<sup>58</sup> Es decir, comenzaba a ganar peso la coherencia práxica sobre la mera formulación dogmática, que en todo caso era la llamada a demostrar su compatibilidad con un proyecto de liberación integral cuyo propulsor más inmediato (Dios o las contradicciones históricas) comenzaba a resultar dudoso. Además, la focalización en la problemática de dependencia y marginación propia del ámbito latinoamericano frente a lo que se consideraban las áreas privilegiadas del capitalismo, contribuyó a que no fructificara mundialmente una alternativa teológica y pastoral verdaderamente unificada en torno a unos sólidos referentes comunes de liberación. A ello hay que añadir una visión del hombre como atra-





vesado de una ambigüedad radical, lo que hace que se considere cualquier construcción histórica como insuficiente y, por tanto, transitoria.<sup>59</sup> Es posible que la teología de la liberación secularizara parcialmente su escatología debido a la influencia historicista del marxismo.

Hay que contar con que estos teólogos latinoamericanos vertieron críticas contra las alternativas «reformistas», en especial de la Iglesia, que no pretendían, por tanto, una revisión en profundidad de las estructuras sociales. Sin embargo, se posicionaron también, muy específica e insistentemente, contra los regímenes dictatoriales existentes en el subcontinente. Se contemplaron, así, indirectamente, las vías democráticas convencionales como posibles alternativas políticas a tales dictaduras, aun cuando, si llegaran, se encontrarán dichas democracias insertas en las dinámicas capitalistas. Las expectativas puestas en el mandato constitucional de Allende en Chile —más que en la experiencia socialista cubana, que no supuso nunca un referente contundente para esta experiencia eclesial— son un buen ejemplo de ello.<sup>60</sup>

Parece probable que los resultados económicos del capitalismo occidental en las dos décadas posteriores a la Segunda guerra mundial, unidos a la construcción de un amplio modelo de protección social en Europa y algunos otros países, contribuyeran a diluir en ellos una imagen excesivamente dramática del capitalismo. El impacto de la crisis económica de los setenta, aun importante, no anuló las expectativas de crecimiento económico y bienestar material entre las clases medias y trabajadoras de nuestro país, constituyendo tales aspiraciones un poderoso acicate en la superación misma del franquismo y sus formas de religiosidad.<sup>61</sup>

Por contraste, el relativo declive económico en que entran las economías del Este a partir de esos años, unido, sobre todo, a su estancamiento político e ideológico, así como a la

fragmentación y enfrentamientos en el bloque socialista, contribuyeron a debilitar esta opción entre muchos activistas de izquierda; una izquierda que también adolecía de una desunión y proliferación de grupúsculos considerable. Naturalmente, la potencia cobrada por las corrientes de la «nueva izquierda» primero, y eurocomunistas desde finales de los sesenta y principios de los setenta en partidos comunistas europeos de primera línea —como el italiano o el francés, así como el PCE—, posee una relación directa con todo ello. A pesar de su invocación al socialismo, el eurocomunismo puede considerarse un paso más en la «desideologización» (comunista) de estos partidos.<sup>62</sup>

Cabe destacar, por último, la irrupción, a consecuencia de la crisis de los grandes sistemas de la modernidad, de filosofías existencialistas, estructuralistas y postmodernas que cobran fuerza a partir de mediados del siglo XX. Supondrán, entre otras cosas, la anulación, que parece definitiva, del Sujeto de la modernidad y su racionalidad, que se había pretendido en algunos casos omnicompreensiva. También, la afirmación predominante de la razón instrumental y contextual, la postulación del fin de los llamados «metarrelatos» y sus teleologías (consideradas autolegitimadoras) e, incluso, la desintegración de la idea misma de ser humano. Este, como sentencia Foucault, llegará a ser considerado, incluso, un «artificio», una construcción cultural.

El pensamiento postmoderno traerá consigo la desconfianza hacia los sistemas unificados (la totalidad será para Adorno lo «no verdadero») y hacia la identidad (que el mismo autor entenderá como carencia de libertad).<sup>63</sup> Lo anterior comportará una sustancial valorización de lo plural y lo diverso por sí mismo y una considerable tendencia a la relativización de los sistemas e ideologías de pretensiones totalizadoras, salvo la propiamente instrumental. Esta nueva situación es la que el teólogo Al-





fredo Fierro, anteriormente citado, constataba al aludir a la existencia de una realidad «caleidoscópica» donde diferentes sistemas interpretativos resultaban complementarios, pero en última instancia incompatibles entre sí, y donde el «enfoque evangélico y cristiano» era entendido como un «punto de vista» asumible únicamente de forma personal y mediante un acto exclusivo de fe.<sup>64</sup>

Cabe pensar que el sistema político democrático-capitalista, con su ausencia de fines sociales unitarios –salvo los instrumentales, concebidos como un marco para la competencia, en pretendida igualdad de oportunidades, de fines particulares–, y con su plural oferta política y de valores –siempre que inherentes a la concepción de la sociedad como marco instrumental de convivencia–, resultaba idóneo a la formulación postmoderna. La crisis incontenible de todos los grandes sistemas de la modernidad –incluyendo por supuesto tanto al cristianismo como al marxismo, representantes de valores llamados a su pleno despliegue y universalización– conllevó su asimilación o incorporación, al menos parcial, por parte de planteamientos postmodernos que se iban haciendo dominantes. La noción de democracia, derivada de las concepciones liberales y desligada de una idea de realización de una determinada concepción de la naturaleza humana (como, en cambio, sí poseían, aun con todas sus diferencias y matices propios, tanto cristianismo como marxismo) tenía, en este contexto, un enorme influjo, como puede comprobarse en el caso español con el ocaso del franquismo.

En definitiva, cabe afirmar que el pensamiento y la acción cristiano-marxistas de CPS y otros intelectuales de relevancia en el mismo ámbito en nuestro país, habían iniciado, al menos desde principios de los setenta, un camino gradual, y no siempre lineal, de relativización de sus propios fundamentos doctrinales, pero a la postre inexorable. No es de extrañar que

tales grupos decayeran fulgurantemente con la llegada y culminación de la Transición democrática, hasta el punto de convertirse, como tal opción, en prácticamente inexistente. Cuando no lo habían hecho aún –por ejemplo, a través de la vía eurocomunista, como fue el caso de Comín–, sus planteamientos políticos se desplazaron, en la mayor parte de los casos, definitivamente hacia la socialdemocracia. Una parte de sus militantes (caso del FLP o CPS), figuras representativas y simpatizantes, fueron a nutrir, bien con sus votos, o con su cercanía o afiliación, a partidos como el PSOE, que habían ya renunciado a cualquier pretensión no solo revolucionaria, sino incluso de transición gradual hacia el socialismo.<sup>65</sup> Se abrió, además, ante ellos, un panorama de inserción en una sociedad laica y crecientemente secularizada que planteaba notables retos a la supervivencia de tales grupos, o, al menos, a sus aspiraciones a una mínima presencia y representatividad en el nuevo contexto democrático.



## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Jesús, ARANGUREN, José Luis, SACRISTÁN, Manuel et al., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969.
- ALBERDI, Ricardo, «Opción de clase y acceso a la verdad», *Iglesia Viva*, 60, 1975, pp. 535-558.
- ANDRADE, Juan, *El PCE y el PSOE en (la) transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Siglo XXI, Madrid, 2012.
- ALMANSA PÉREZ, Rosa María, «Cristianismo progresista contemporáneo, laicismo y postmodernidad: la evolución del Centro de Estudios Cristianismo y Justicia (1981-2016)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 40, 2018, pp. 303-326.
- BELDA, Rafael, «La Iglesia ante el socialismo», *Iglesia Viva*, 89-90, 1980, pp. 453-473.
- BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- CARRILLO, Santiago, *Libertad y socialismo*, Editions Sociales, París, 1971.
- CHAPUT, Marie-Claude, PÉREZ SERRANO, Julio, eds., *La transición española: Nuevos enfoques para un viejo debate*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- COMÍN, Alfonso, «Sobre la militancia de cristianos en el Partido: Hacia un estado de la cuestión», *Nuestra Bandera*, 85, 1977, pp. 9-31.
- COMÍN, Alfonso, «La Iglesia española ante la sociedad democrática», *El País*, 13-07-1977.
- COMÍN, Alfonso, «Fe en la tierra», *Obras (1974/1977)*, II, Fundació Alfons Comín, Barcelona, 1986 [1975], pp. 277-612.
- COMÍN, Alfonso, «Qué es el sindicalismo», *Obras (1974/1977)*, II, Fundació Alfons Comín, Barcelona, 1986 [1976] pp. 613-700.
- COMÍN, Alfonso, «Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia», *Obras (1977/1979)*, III, Fundació Alfons Comín, Barcelona, 1986 [1977], pp. 15-217.
- COORDINADORA DE CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO DEL ESTADO ESPAÑOL, *Cristianos por el Socialismo*, Madrid, Mañana, 1977.
- CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO, *Cristianos por el Socialismo: documento final*, Ávila, enero 1973 (Ejemplar mecanografiado).
- CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO, *Cristianos por el Socialismo* [Boletín], I, marzo 1974.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, HOAC, Madrid, 1981.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, «Política y religión en la España contemporánea», *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 52, 1990a, pp. 65-83.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, «Transición política, factor religioso y lucha por la hegemonía. Marco histórico y teórico», en RECIO, J. L., UÑA, O., DÍAZ-SALAZAR, R., eds., *La transición española: religión y política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990b, pp. 13-73.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- DÍEZ-ALEGRÍA, José María, *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclée, Bilbao, 1972.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, «La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos durante la dictadura franquista», en CASTELLS, J. M., HURTADO, J., MARGENAT, J. M. (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Desclée, Bilbao, 2005, pp. 83-99.
- FIERRO, Alfredo, *La imposible ortodoxia*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- FIERRO, Alfredo, «Fe cristiana y mediación política. De la pseudo-apoliticidad al socialismo», en FIERRO, A., MATE, R., eds., *Cristianos por el Socialismo: documentación*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975, pp. 33-70.
- FIERRO, Alfredo, «La religión de Jesús ha muerto», *El País*, 24-01-1982.
- FIERRO, Alfredo; MATÉ, Reyes, eds., *Cristianos por el Socialismo: documentación* (2.ª ed.), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975.
- GARAUDY, Roger, «Fe cristiana y liberación», *Iglesia Viva*, 66, 1976, pp. 499-517.
- GARCÍA ALCALÁ, Julio Antonio, *Historia del «Felipe» (FLP, FOC y ESBA): de Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.
- GARCÍA-NIETO, Juan, «Reencuentro con 'Cristianos por el Socialismo'», *Iglesia Viva*, 60, 1975, pp. 501-512.
- GARCÍA-NIETO, Juan, «Cristianos por el socialismo en España», *Fomento Social*, 122, 1976, pp. 115-125.



- GIRARDI, Giulio, *Cristianos por el socialismo*, Laia, Barcelona, 1977.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, «Conservación, negación y superación de lo cristiano», *El País*, 24-01-1982.
- GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio, *La lucha por la democracia en España*, Avance, Barcelona, 1975.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, «¿Socialismo como espiritualidad?», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, pp. 426-452.
- GONZÁLEZ RUIZ, José María, «Perspectiva bíblica de la sociedad de clases», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, pp. 417-425.
- GONZÁLEZ RUIZ, José María, *Memorias de un cura. Antes de Franco, con Franco y después de Franco*, Miramar, Málaga, 1995.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 18ª ed., Sígueme, Salamanca, 1975.
- HERMET, Guy, *Los católicos en la España franquista. Los actores políticos en juego*, I, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1985.
- HOBBSAWM, Eric, *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo: 1840-2011*, Crítica, Barcelona, 2011.
- IGLESIA VIVA Y VARIOS, «Las tentaciones del neocapitalismo», *Iglesia viva*, 66, 1976, pp. 573-576.
- KOLAKOVSKI, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, su desarrollo y disolución*, 3, Alianza, Madrid, 1983.
- LENIN, Vladimir Ilich, «Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática», en *Obras Escogidas*, I, Progreso, Moscú, s.f.[1905], pp. 477-562.
- LENIN, Vladimir Ilich, *El Estado y la revolución*, Público, Madrid, 2009[1917].
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Planeta, Barcelona, 1993[1979].
- MARX, Carlos, «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850», en MARX, C., ENGELS, F., *Obras escogidas*, I, Progreso, Moscú, 1973[1850], pp. 190-306.
- MARX, Carlos, ENGELS, Federico, *El Manifiesto Comunista*, Público, Madrid, 2009 [1848].
- MARZAL, Antonio, «¿Es Dios inútil en una sociedad posindustrial?», *El País*, 24-01-1982.
- MATE, Reyes, «Trasfondo teórico del fenómeno 'Cristianos por el Socialismo'», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, pp. 305-323.
- MATE, Reyes, «El desafío espiritual del materialismo histórico», en FIERRO, A., MATE, R., eds., *Cristianos por el Socialismo: documentación*, 2.ª ed., Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975, pp. 111-148.
- MATE, Reyes, *Una interpretación histórica de la USO. Por un socialismo autogestionario*, Oya, Madrid, 1977.
- MATE, Reyes, «Revisión del planteamiento de 'Cristianos por el socialismo'» desde el supuesto democracia», *Iglesia Viva*, 89-90, 1980, pp. 475-486.
- MIRET MAGDALENA, Enrique, «La religión en los textos históricos del marxismo», *Tiempo de Historia*, 14, 1975, pp. 114-122.
- MIRET MAGDALENA, Enrique, *España: destino socialismo*, Sedmay, Madrid, 1977.
- MONTERO, Feliciano, «La Iglesia y la transición», en REDERO, M., ed., *La transición a la democracia en España*, Marcial Pons, Madrid, 1994, pp. 223-241.
- MONTERO, Feliciano, «Iglesia y política en la transición: Los católicos ante la transición política», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, t. 12, 1999, pp. 335-356.
- MONTERO, Feliciano, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo/4*, Encuentro, Madrid, 2009.
- MOORE, Stanley, *Crítica de la democracia capitalista, Siglo XXI*, Madrid, 1974.
- MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1967.
- MUÑOZ, Blanca, *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*, Fundamentos, Madrid, 2000.
- ORTÍ, Alfonso, «Transición postfranquista a la monarquía parlamentaria y relaciones de clase: del desencanto programado a la socialtecnocracia transnacional», *Política y Sociedad*, 2, 1989, pp. 7-19.
- PAYNE, Stanley, *El catolicismo español*, Planeta, Barcelona, 2006.
- PÉREZ SERRANO, Julio, «Estrategias de la izquierda radical en el segundo franquismo y la Transición (1956-1982)», en CHAPUT, C., PÉREZ SERRANO, J., *La transición española: Nuevos enfoques para un viejo debate*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 95-125.
- RODRÍGUEZ, José, «Entre camaradas. Primera aproximación a 'Cristianos por el socialismo'», *Iglesia Viva*, 52-53, 1974, pp. 369-390.
- SOBRINO, Jon, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 1993.





TEODORI, Massimo, *Las nuevas izquierdas europeas (1956-1976)*, Blume, Barcelona, 1978.

TEZANOS, José Félix, *Sociología del socialismo español*, Tecnos, Madrid, 1983.

VIDAL BENEYTO, José, *Del franquismo a una democracia de clase*, Akal, Madrid, 1977.

## NOTAS

<sup>1</sup> Montero, 1994, p. 234.

<sup>2</sup> Díaz-Salazar, 1990a, p. 70.

<sup>3</sup> Unos vínculos que señala, por ejemplo, Comín, 1986[1975], pp. 493-494, referente clave de CPS.

<sup>4</sup> Una introducción a este diálogo cristiano-marxista en España en Hermet, 1985, pp. 151-162. El sacerdote y fundador, entre otros, de CPS, González Ruiz, 1995, pp. 91-104, relata, en primera persona, estos encuentros europeos. Una historia de las relaciones entre cristianismo y marxismo desde la aparición de este, así como de las circunstancias que van articulándolas también en España, en Díaz-Salazar, 1998, pp. 95-286.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Fernández Buey, 2005, p. 89.

<sup>6</sup> Las dificultades y deficiencias de estos intentos de acercamiento teórico (así como las ausencias de un serio abordaje de aquellas) se ponen de manifiesto en algunos artículos de los números monográficos que, sobre CPS, dedicó la revista *Iglesia Viva* en sus números 52-53 de 1974 y 60 de 1975. Uno de esos autores, Girardi, 1977, religioso y teólogo participante a nivel europeo en el diálogo entre cristianos y marxistas, señalará también en ese trabajo los graves problemas de incompatibilidad mutua, que tampoco contribuye a resolver.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Aguirre *et al.*, 1969; o la consideración de este diálogo como prácticamente intrascendente (por el peso que otorga el autor a la praxis) por Mate, 1974, p. 322.

<sup>8</sup> García-Nieto, 1976, p. 116. Sobre el origen de CPS, puede verse también Díaz-Salazar, 1981, pp. 249-251. Una amplia caracterización del mismo en la obra colectiva compilada por algunas de sus principales figuras en Fierro, Mate, 1975.

<sup>9</sup> Véase, como muestra representativa, sendos artículos en prensa de Gómez Caffarena, Marzal y Fierro del 24-01-1982.

<sup>10</sup> De ellas, puede constituir un buen botón de

muestra la obra colectiva de Chaput, Pérez Serrano, 2015.

<sup>11</sup> Lenin, 2009[1917], p. 24. Cfr. también Moore, 1974, pp. 60 y 88.

<sup>12</sup> Así, Marx, 1973[1850], p. 240, había elogiado la consecución del sufragio universal, el cual «otorga la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social debe eternizar». Por su parte, Lenin se habría preguntado si «no da el sufragio universal la oportunidad de transformar el Estado de un instrumento de la minoría para proteger la explotación en un instrumento de la mayoría para abolirla». Cfr. Moore, 1974, pp. 58-59.

<sup>13</sup> Marx, 1973[1850]. Véase también Lenin, s.f.[1905], especialmente pp. 489-490.

<sup>14</sup> Pérez Serrano, 2015, p. 105.

<sup>15</sup> Mounier, 1967, p. 59.

<sup>16</sup> Montero, 1999, p. 343.

<sup>17</sup> Girardi, 1977, pp. 69-82.

<sup>18</sup> Montero, 2009, pp. 25-31.

<sup>19</sup> Una descripción de sus características en Teodori, 1978 y Kolakovski, 1983. Una caracterización más amplia la aporta Hobsbawm, 2011, pp. 368-388.

<sup>20</sup> Girardi, 1977, pp. 102-103.

<sup>21</sup> Cristianos por el Socialismo (CPS), 1973, p. 3. Un argumento al que remiten nuevamente en su primer boletín, llamado documento de «Perpiñán»: CPS, 1974, p. 4.

<sup>22</sup> «La opción socialista aparece entonces como requisito previo para que pueda producirse realmente una apropiación de la tradición que arranca del evangelio», dirá Fierro, 1975, p. 67.

<sup>23</sup> Así, García-Nieto, 1976, p. 116, uno de los fundadores de CPS, se encargaba de resaltar que CpS «no es un producto directo de los célebres diálogos ideológicos y doctrinales entre marxismo y cristianismo, al estilo de los de Salzburgo. Surge más bien, de algo mucho más vivencial, que podría expresarse de la siguiente manera: cómo queda interpelada la fe a partir de una práctica de militancia por el socialismo». El mismo García-Nieto, 1975, p. 502, afirmaba que «No es la fe la que nos empuja a la opción por el socialismo, sino la historia de los hombres». Véase, también, la notable radicalidad en este punto de Mate, 1974, pp. 305-324, hasta el





extremo de dudar acerca del específico «aporte cristiano» a la revolución. Y el teólogo González Ruiz, 1995, p. 104, confesaba en sus memorias: «¿Para qué sirve ser cristiano?», ha sido el interrogante angustioso que los avatares del diálogo [cristiano-marxista] han planteado en las conciencias más lúcidas y más sanas de todo tipo de creyente».

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, Rodríguez, 1974, pp. 369-390.

<sup>25</sup> Comín, 1977, p. 31; 1986[1975], p. 495; 1986[1977], pp. 85-86. Este fue, junto a sacerdotes como García-Nieto, Díez Alegría y González Ruiz, uno de los fundadores de CPS. Constituyó un intelectual de relevancia que abrazó las tesis del eurocomunismo, militó en el FLP, contribuyó a la fundación de Bandera Roja de Cataluña, y formó parte de la dirección del Frente Obrero de Cataluña (FOC), del PSUC y del PCE.

Puede verse también, por ejemplo, en el mismo sentido, CPS, 1973, pp. 9-10.

<sup>26</sup> Como recordaba el teólogo Miret, 1975, p. 117, a partir de algunos textos de Engels.

<sup>27</sup> Comín, 1977, p. 32.

<sup>28</sup> García-Nieto, 1976, pp. 120 y 122.

<sup>29</sup> Así, el mismo García-Nieto, 1975, p. 509, afirma que «jamás se tiene el monopolio de la verdad», y que «a partir de un acuerdo fundamental sobre la palabra de Jesús, expresada en el Evangelio, cabrían diferentes discursos teológicos, incluso opuestos, ligados a análisis, estrategias y prácticas sociales antagónicas. La verdad surgiría por medio de la confrontación de esos diferentes discursos».

<sup>30</sup> González Ruiz, 1995, p. 101.

<sup>31</sup> CPS, 1973, p. 14.

<sup>32</sup> González Casanova, 1975, p. 9 y 163-164. El contractualismo y la aceptación de la desigualdad como ventajosa para los grupos sociales menos favorecidos recuerdan al famoso «principio de diferencia» del liberal Rawls, formulado por primera vez a finales de los cincuenta.

<sup>33</sup> Comín, 13-07-1977.

<sup>34</sup> Son muy numerosas las posibles referencias al respecto. Véase, a modo de ejemplo, González Ruiz, 1974, pp. 417-425, o González Faus, 1974, pp. 426-452.

<sup>35</sup> Un intelectual cristiano como Belda, 1980, p. 460,

constataba a comienzos de los ochenta que una de las líneas fuertes del socialismo contemporáneo (junto al abandono de preceptos tradicionales del marxismo), es «la coincidencia cada vez mayor en equiparar el socialismo con la realización de la democracia integral».

<sup>36</sup> Así, por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista* se había afirmado que «el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia». Cfr. Marx, Engels, 2009[1848], p. 67.

<sup>37</sup> Díez-Alegría, 1972, pp. 104-105. Mate, 1977, pp. 98-100, refiriéndose a una «autogestión socialista», viene también a considerarla como una suerte de democracia capaz de superar, a la vez, tanto la instrumentalización capitalista como el socialismo burocrático (leninismo). Así, ante la pregunta crucial de «¿cómo definir las necesidades colectivas? ¿cómo configurar las estructuras que, a largo plazo, sustituirán la función actual del mercado?», la respuesta, se dice, «tiene que venir de una elaboración democrática del plan». En ella lo único que aparecería definido a priori sería «la prioridad de los intereses colectivos sobre los individuales».

<sup>38</sup> El teólogo marxista cristiano Miret, 1977, p. 146, hablaba de la necesidad de implantación, en la nueva etapa política en la que entraba entonces nuestro país, de una «estructura democrática» a todos los niveles, haciendo hincapié en una organización democrática del trabajo en la que se contemplan los beneficios de esta desde el punto de vista del individuo.

<sup>39</sup> Mate, 1977, p. 19.

<sup>40</sup> Unos planteamientos expuestos claramente por Garaudy, 1976, pp. 499-517, quien combina las críticas al «individualismo», «atomización» y carácter «estatal, delegado y alienado» de la «democracia burguesa» con las que dirige al «totalitarismo» de los países socialistas.

<sup>41</sup> Mate, 1977, pp. 16-19.

<sup>42</sup> La Coordinadora de CPS del Estado Español, 1977, p. 35, hablaría, ya en el ecuador de la Transición, y sin mencionar el caso cubano, de «un efecto óptico: la ilusión socialista» en América latina, refiriéndose, entre otros casos, al Chile de Allende.





## MISCELÁNEA

- <sup>43</sup> Fierro, 1975, pp. 33-70.
- <sup>44</sup> Véase, por ejemplo, Carrillo, 1971, p. 27. Sobre la evolución ideológica de estos dos partidos en la Transición puede verse Andrade, 2012.
- <sup>45</sup> García Alcalá, 2001.
- <sup>46</sup> Coordinadora de CPS del Estado Español, 1977, p. 95.
- <sup>47</sup> Alberdi, 1975, p. 535.
- <sup>48</sup> Coordinadora de CPS del Estado Español, 1977, pp. 92-96.
- <sup>49</sup> González Ruiz, 1974, p. 422.
- <sup>50</sup> Comín, 1986 [1977], p. 167. Él mismo pospone implícitamente el objetivo del socialismo y admite la colaboración de los sindicatos en la gestión del sistema capitalista mediante su autonomía reivindicativa (1986 [1976]).
- <sup>51</sup> Mate, 1975, pp. 111-148.
- <sup>52</sup> Mate, 1980, pp. 475-486.
- <sup>53</sup> Cfr., por ejemplo, la proximidad de la cita anterior con Lyotard, 1993 [1979], pp. 10-11: «La condición postmoderna es, sin embargo, tan extraña al desencanto, como a la positividad ciega de la legitimación. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo.»
- <sup>54</sup> Entre otros, Vidal Beneyto, 1977, Díaz-Salazar, 1990b, pp. 13-73, u Ortí, 1989, pp. 7-19.
- <sup>55</sup> Iglesia Viva y Varios, 1976, pp. 573-576.
- <sup>56</sup> Véase, por ejemplo, Almansa, 2018.
- <sup>57</sup> Cfr. Boff, 1982, pp. 20-21: «las llamadas realidades terrenas o seculares pueden ser portadoras de la gracia y de la salvación. Merecen ser buscadas por sí mismas, y no solo en la medida en que están insertas en el proyecto de la Iglesia.»
- <sup>58</sup> Un ensayo fundamental que, aun afirmando la «realidad total» de Jesucristo, trata de poner de relieve la importancia del Jesús histórico para la fe, en Sobrino, 1993.
- <sup>59</sup> Aspectos todos ellos visibles en una de las obras emblemáticas de esta corriente teológica: Gutiérrez, 1975. De «un grupo de sacerdotes ligado a la parroquia universitaria de Santiago [de Chile]» cita el autor: «El socialismo, si bien no se libera de las injusticias que provienen de actitudes personales, de la ambigüedad inherente a todo sistema, ofrece a través de un cambio en las relaciones de producción, una igualdad fundamental de oportunidades» (p. 158).
- <sup>60</sup> Como afirmaba el emblemático Gustavo Gutiérrez, 1975, p. 158, «El caso de Chile presenta hoy [...] un interés fundamental. La llegada al poder, por vía electoral, de un gobierno socialista plantea a los cristianos chilenos un reto decisivo y cargado de fecundas posibilidades.»
- <sup>61</sup> Payne, 2006, pp. 255-256.
- <sup>62</sup> Andrade, 2012, pp. 47-55.
- <sup>63</sup> Muñoz, 2000, p. 250.
- <sup>64</sup> Fierro, 1974, pp. 283-291.
- <sup>65</sup> La considerable importancia del voto católico hacia el PSOE entre finales de los setenta y principios de los ochenta puede valorarse en Díaz-Salazar, 1990b, pp. 29-66. Tezanos, 1983, pp. 115-117, también constata un índice moderadamente alto de afiliados con ideas o creencias religiosas (alrededor del 39%) según una encuesta de 1980.

