
ALFONSO COMIN Y EL COMUNISMO

Jordi Borja y
Jordi Solé-Tura

análisis y debate



1

LA LARGA MARCHA DE LOS COMUNISTAS

Introducción.

Escribir sobre una personalidad desde la perspectiva de una ideología, de un movimiento político, al que esta personalidad se afilia tras una compleja trayectoria personal para acabar siendo al final de su vida un representante prestigioso del mismo, puede convertirse en un ejercicio que demuestre cómo su vida y su pensamiento estaban destinados a abocar ahí y que el giro decisivo se produjo en el momento de su afiliación. Es decir, hacer una especie de *camino de perfección* que culmina con la llegada del personaje a la Verdad. Sería curiosamente paradójico interpretar de esta forma el camino recorrido por un cristiano hacia el comunismo. Tan pretencioso es pensar «la historia como una línea recta que llega hasta mí» (Sartre), como interpretar la vida de una persona como el camino de perfección que llega hasta *nuestra Idea*.

El comunismo, idea, movimiento político internacional, «realidad dudosa o lucha incierta», conjunto de partidos con peculiaridades nacionales propias, es un fenómeno muy complejo y variado, que ha evolucionado mucho a lo largo de estos últimos sesenta años. Precisamente por ello hay que plantearse la cuestión desde otra perspectiva. ¿Qué ha pasado en el movimiento comunista en general, y en particular en España y en Cataluña, para que los cristianos como Alfonso se incorporasen a él *en tanto que cristianos*? Esta es la significación principal de la adhesión de Alfonso Comín y de otros muchos cristianos al comunismo.

Para ello, hay que determinar en primer lugar la evolución del movimiento político y de la ideología, y posteriormente, si es necesario, analizar las características de las evoluciones personales. Alfonso Comín y el comunismo se encuentran porque los dos avanzan y avanzan en la misma dirección: no es un simple movimiento del individuo hacia la idea. El punto de encuentro tampoco es el resultado de una casualidad sino de un proceso histórico.

Comunistas, intelectuales y cristianos ante la guerra fría.

La guerra fría divide al mundo en dos bloques y la izquierda europea se polariza en torno a dos fuerzas opuestas: socialistas y comunistas; los primeros defensores del bloque occidental colaborando, a menudo, con fuerzas moderadas para gobernar, y los segundos identificados con el bloque socialista y marginados del poder político, cuando no abiertamente reprimidos en determinados momentos (Francia, Italia) o sistemáticamente (Alemania, EE. UU.).

Los años cincuenta serán años difíciles para la izquierda europea, impotente frente a una política conservadora en el interior y colonialista en el exterior, colaborando de una manera vergonzosa en algunos casos o practicando una oposición testimonial en otros. Las banderas de las libertades y de los derechos humanos enarboladas por los socialistas son poco claras y poco entusiastas al combinarse con la represión de las huelgas obreras o de las manifestaciones anti-OTAN, la preferencia a aliarse con fuerzas del centro y no con los comunistas, la poca beligerancia ante las dictaduras anticomunistas de España y Portugal, la colaboración en la política colonialista de su gobierno, el anticomunismo y el antisovietismo sistemáticos, a pesar del papel del partido comunista y de la URSS en la lucha antifascista.

Los comunistas, sin embargo, también aparecen como una fuerza inquietante. Cerrados sobre sí mismos, incondicionales (por lo menos hasta el año 1956) de todas las vicisitudes de la política soviética (incluidas las últimas *locuras de Stalin*, con el complot de las *camisas blancas* y la persecución de los médicos judíos), dogmáticos e inquisidores contra todas las actitudes intelectuales que se apartan de la ortodoxia del momento (podía ser motivo de expulsión la duda sobre la utilidad del materialismo dialéctico en la física ¡e incluso en las matemáticas!), organizados según un modelo de partido con muchos aspectos militaristas y religiosos, etc.

Los intelectuales de izquierdas, portavoces de las esperanzas de la victoria antifascista, herederos de la tradición democrática europea, más comprometidos moral que políticamente, alejados de los centros de poder del Estado y de los partidos, viven esta situación de forma muy contradictoria. La mayoría rechazan el conformismo del aparato y de los notables socialistas, pero, al mismo tiempo, no pueden integrarse en la organización comunista sin renunciar a demasiadas cosas. Unos optan —sobre todo antiguos comunistas o simpatizantes— por la defensa del *mundo libre* y por la crítica al estalinismo, considerado como la única cara posible del comunismo¹. Otros serán los *compañeros de*

viaje incondicionales, pero fuera del partido, participando en el movimiento por la paz, en las sociedades de amistad con los países socialistas, en los comités de solidaridad con los pueblos oprimidos por dictaduras (España) y en algunos movimientos de liberación nacional (Indochina), etc. ². Muchos dudaban y oscilaban según las circunstancias: con la URSS o contra la URSS, en defensa de los partidos comunistas occidentales o duramente críticos frente a ellos. «Es imposible estar con los comunistas, es imposible estar contra los comunistas», dirá Sartre. Esta oscilación, por lo general, no respondía a un oportunismo personal sino a una reacción moral y política en cada momento histórico: Sartre se pondrá al lado de los comunistas, en 1952, cuando éstos aparecen como el único partido que defiende por encima de todo a los trabajadores de su país y la paz en el mundo, enfrentándose a todos los demás partidos. Luego, en 1956, reaccionará violentamente contra los comunistas, con motivo de la intervención soviética en Hungría ³. Más tarde, un intelectual tan crítico con el comunismo como B. Russell acabará siendo prácticamente un compañero de viaje en la lucha contra la agresión imperialista americana en Vietnam.

Es en estos años cuando comienza a darse el movimiento de aproximación entre cristianos de izquierdas y comunistas que más tarde, a lo largo de los años sesenta, tendrá una explosión espectacular con los *diálogos sobre cristianismo y marxismo*. En realidad la aproximación ya se había producido en la lucha antifascista y en la Resistencia ⁴. Después la involución derechista y clientelar de los movimientos demócrata-cristianos (DC en Italia y Alemania, MRP en Francia) llevaron a muchos cristianos progresistas a aproximarse a la izquierda tradicional, de cultura anticlerical y marxista. Aspectos importantes del carácter y de la política de los partidos comunistas atraen a los cristianos de izquierdas. Perseguidos (recordemos la caza de brujas en USA, pero también en toda la Europa occidental a partir de 1948) despiertan la solidaridad. Defensores de la paz y de la independencia nacional (grandes manifestaciones contra la OTAN y contra la CED) enlazan con el pacifismo y el nacionalismo, muy presentes en la ideología política cristiana. Son los que conservan el espíritu de la resistencia y del antifascismo, los que defienden la amistad con los países más sacrificados del nazismo (Unión Soviética y los países de la Europa Central) y los que mantienen el principio de autodeterminación de los pueblos. Los comunistas son sobre todo el partido enraizado en la clase obrera, los que dan testimonio al lado de los pobres y de los oprimidos. Más aún, sus militantes *son* los pobres y los oprimidos que se rebelan: los grupos de cristianos de base y los movimientos de sacerdotes obreros, en Francia y en Italia, se encontraban normalmente del mismo lado, y a menudo dentro de los sindicatos dirigidos por comunistas cuando no dentro del mismo partido, *a pesar de su fe*.

Por otra parte, el pensamiento cristiano también va a realizar una evolución propia que en algunos casos le llevará a plantearse cuestiones parecidas a las que se planteaba la izquierda marxista: Mounier, Theillard de Chardin, Lacroix, *Témoignage Chrétien* (por citar únicamente ejemplos franceses muy próximos a Comín) ⁵. En Francia, sobre todo, aunque también en Italia, en Alemania, en América Latina, va forjándose un pensamiento cristiano, humanista y revolucionario, histórico, que pretende articular o superar el trascendentalismo metafísico con la aspiración a una sociedad igualitaria y comunitaria, un pensamiento que no mira al cielo para olvidar el mundo sino para cambiarlo y que entiende la caridad, el estar al lado de los humildes, como un testimonio y una lucha concebidos también en términos de eficacia y no tan sólo de sacrificio.

Durante el período de la guerra fría, e incluso a lo largo de los años sesenta, la relación de la intelectualidad y de los sectores cristianos progresistas ⁶ con los partidos comunistas es una relación de *exterioridad*. El intelectual que entra en el PC, y sobre todo el cristiano, entra en el *partido de la clase obrera*, en el partido *marxista-leninista*, verdadera y real contra-sociedad con su jerarquía y sus valores propios, que no reconoce los esta-

tus y los privilegios de la sociedad que le rodea. El *intelectual* es aceptado a pesar de su posición en la sociedad y en algunos momentos tiene que hacérselo perdonar. También es verdad que cuando es un intelectual conocido disfruta de una situación considerablemente privilegiada dentro del Partido, a cambio de que no plantee problemas. El hecho es que para muchos intelectuales era una posición más agradable e, incluso, más eficaz (o al menos se lo parecía) ser un compañero de viaje. Ayudaban al Partido sin tener excesivos problemas con la sociedad exterior. Podían discrepar pero no estaban obligados a combatir lo que no les gustaba, ya que no eran miembros del Partido. El Partido les trataba bien cada vez que proporcionaban alguna ayuda o firmaban un documento, y no recibían ninguna crítica sobre su actividad intelectual o privada.

Para los cristianos la situación era más complicada: ser cristiano no es tan sólo gozar de un estatus social determinado, sino también estar sometido a determinadas reglas y coacciones por parte de la Institución religiosa, la Iglesia, y de la opinión pública cristiana. Es decir, su afiliación al comunismo suponía provocar un enfrentamiento abierto. Por otra parte, el Partido le admitía haciendo una concesión mucho mayor que en el caso del simple intelectual ya que, a fin de cuentas, el *socialismo científico* es producto de la fusión en el *partido del movimiento obrero organizado* y de los *intelectuales y revolucionarios*, y siempre se podía argumentar que Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxembourg, Gramsci, etc., eran intelectuales. Pero el cristiano en el Partido estaba en contradicción con la ideología oficial, que tenía el doble carácter de teoría científica y de sistema de valores de la colectividad comunista. Algunos intelectuales cristianos que se afiliaron al comunismo lo hacían en la medida en que se vinculaban al movimiento obrero (los sacerdotes-obreros, los sindicalistas) reduciendo su cristianismo a una vivencia privada. Los otros, estudiantes y jóvenes intelectuales, eran objeto de una presión constante por parte de sus compañeros de partido, como si arrastrasen todavía una virginidad que no correspondía a su edad o se caracterizasen por una inmadurez especial que había que ayudarle a superar. La mayoría abandonaba la fe, algunos la conservaban como su diferencia íntima y particular. Es decir, en el *partido comunista tradicional* la relación partido-intelectual, sobre todo intelectual cristiano, era una relación externa: mejor compañeros de viaje que dentro del partido, y si entraban era porque renunciaban en tanto que militantes a su condición anterior.

Tal vez habría que hacer, sin embargo, dos matizaciones. La primera es que el Partido comunista podía ofrecer también la oportunidad a determinados intelectuales de realizarse como *intelectuales de partido*. Estamos hablando no sólo de los casos, más bien pocos, de intelectuales conocidos a los que el partido promociona de forma especial, sino también de los intelectuales y profesionales, por lo general jóvenes, que encuentran en el Partido la oportunidad de *hacer carrera* (no en sentido peyorativo) y de utilizar sus propias ventajas (tiempo, saben leer y escribir, etc.) para convertirse en cuadros intermedios, en funcionarios políticos o sindicales, en cargos elegidos o en profesionales del aparato cultural o de propaganda del partido. En segundo lugar, hay que decir que algunos intelectuales también hallaban en las certezas del comunismo tradicional no solamente la tranquilidad de conciencia de estar con la *Historia*, sino también la *Teoría* que les daba la explicación de todo lo que les hacía sentirse *más inteligentes* ⁷.

En cuanto a los cristianos, podía darse el caso de que, tanto si mantenían su fe religiosa dentro del partido como si no, convirtiesen su dogmatismo religioso en dogmatismo comunista. No todos los cristianos ni todos los comunistas son *dogmáticos*, pero un cierto tipo de cristiano y de comunista sí lo es, y en bastantes casos se ha pasado con mucha facilidad del uno al otro ⁸. El partido-iglesia y la concepción mesiánica del partido; la concepción mítica de la revolución como momento de revelación de la sociedad a sí misma; la realización del comunismo como salvación de la humanidad o verdadero paraíso; el hecho de formar parte del pueblo, o de la clase elegida; el militante como misio-

nero; los textos sagrados de los clásicos del marxismo-leninismo, etc., todo ello contiene fuertes reminiscencias religiosas y puede convertirse fácilmente en actitud dogmática y en comportamiento sectario.

Para un cristiano total como Alfonso Comín, que se definió como «cristiano en el Partido y comunista en la Iglesia», que hizo de la lucha contra los autoritarismos, los censores y los dogmas impuestos a la libertad de conciencia de cada individuo uno de los objetivos centrales de su vida, *el comunismo de la guerra fría* no podía ser su comunismo. Y no porque entrar en sus filas significase romper con la Iglesia: si la ruptura hubiese estado provocada por la actitud cerrada de la Iglesia, Comín, no nos cabe ninguna duda, se habría enfrentado abiertamente a ella. Pero el obstáculo era otro: el carácter de Iglesia que poseían los partidos comunistas y su incapacidad para asumir la fe cristiana como una motivación revolucionaria que había que integrar como tal en el pensamiento y en la acción del Partido. Si las circunstancias le hubiesen impulsado fuertemente a ello, tal vez se habría hecho miembro de un partido comunista tradicional (único partido de los trabajadores, el partido que organizaba la Resistencia, el más perseguido y el que ofrecía más testimonios de lucha), pero difícilmente se hubiera encontrado bien en él, ya que para ello habría tenido que poder aportar su propia reflexión y su vivencia cristiana, su actitud moral, su espíritu ecuménico enemigo de cualquier clase de sectarismo⁹.

Del comunismo tradicional al eurocomunismo.

En los años cincuenta y sesenta, intelectuales y cristianos de izquierdas no comunistas encontraron un camino que los acercaba y, a la vez, los separaba de los comunistas: la simpatía por las *revoluciones no ortodoxas*. Primero fue Yugoslavia, país socialista que rompió con la Unión Soviética. La combinación de la independencia nacional con la autogestión, de la política neutral entre los dos bloques con la construcción de un socialismo basado en el riguroso carácter público de los medios de producción, de una cierta libertad intelectual con la posibilidad de participar en la construcción de una nueva sociedad, todo ello atrajo a una parte importante de la intelectualidad progresista. Después fue Argelia y luego Cuba. Por último Vietnam¹⁰. En todos estos casos los partidos comunistas no podían monopolizar la épica revolucionaria, pero, a la vez, los objetivos de estas revoluciones eran muy similares a los de los comunistas (Argelia mucho menos). En el marco internacional, cristianos como Comín (como más tarde los de *Frères du Monde* en Francia, o los de IDOC en Italia) se identificaron con este socialismo que no era el socialismo oficial y ortodoxo de la Unión Soviética y de los demás países socialistas europeos, ni correspondía exactamente a los modelos vigentes hasta los años sesenta en los partidos comunistas occidentales.

Ahora bien, estos partidos comunistas no se han detenido en el tiempo: los acontecimientos que se dan en los países socialistas y en el movimiento comunista internacional por una parte, y la realidad social y política en la que viven por otra, les hacen evolucionar. Entre 1956 y 1968, los cambios son considerables y a partir de entonces parecen irreversibles, a pesar de que la reciente involución del PCF y los debates internos que se dan en el PCI o en el PCE-PSUC demuestran la resistencia del comunismo tradicional. En 1956 tiene lugar el XX Congreso del PCUS y el proceso al estalinismo. Se hace una crítica implacable del culto a la personalidad, de la represión política y cultural, del dogmatismo. Ese mismo año el PCI celebra su VIII Congreso, el de la elaboración de la vía democrática, pluralista, constitucional, hacia el socialismo. En Francia, socialistas, comunistas y radicales mendesistas ganan las elecciones, aunque este acuerdo se rompa muy pronto. En España el PCE lanza su política de reconciliación nacional y Santiago Carrillo es nombrado Secretario General. Togliatti ya ha empezado a hablar de «policentris-

mo» (*Nuovi Argomenti*, 1956), que puede ser considerado como el punto de partida más claro de lo que después será el eurocomunismo.

En los *años sesenta* se combinan una serie de factores internacionales y nacionales en los países de Europa occidental que significan una recuperación de la iniciativa y de la unidad entre las fuerzas de izquierdas: distensión internacional (equilibrio de fuerzas, necesidad de frenar la carrera armamentista) y relativo debilitamiento de los dos bloques (China, Polonia y Hungría por un lado, descolonización y tendencias autonomistas en Europa occidental por otro); ofensiva del movimiento obrero que empieza a pasar factura por haber pagado muy cara la reconstrucción desde 1945 (a principios de los años sesenta hay grandes movimientos de huelgas, se firman convenios colectivos mucho más favorables a los trabajadores en todos los países occidentales democráticos, e incluso en España, que no lo es); acercamiento entre socialistas y comunistas en la medida en que se supera el clima de guerra fría y que la política nacional pasa a primer plano; etc.

A pesar del crecimiento económico alcanzado, la política y la ideología conservadoras son más cuestionadas que nunca. No se perdona ni la opresión de los pueblos a nivel internacional ni el coste social del supuesto milagro económico de los países del Mercado Común. La *intelectualidad*, por motivaciones morales y políticas, se muestra mayoritariamente muy crítica hacia un sistema en el que se descubre la malversación y la corrupción, que carece de planificación y de capacidad de satisfacer necesidades sociales esenciales, que en nombre de los *derechos del hombre* ha practicado durante veinte años la represión de puertas a fuera y también de puertas a dentro (caza de brujas, represión de las huelgas obreras durante los años cincuenta), que ha dado lugar a una sociedad de consumo, caricatura de la americana, fuente de insatisfacciones y frustraciones de todo tipo, que excluye la participación real de la mayoría... En el terreno ideológico y cultural, la izquierda domina el panorama de los años sesenta y los comunistas (en Italia, en Francia, en España) conquistan una presencia importante. Son a la vez una fuerza moral, no comprometida con la situación presente, y una fuerza político-social alternativa como representantes de los trabajadores. En cambio, gran parte de lo que durante la guerra fría oponía a la intelectualidad progresista y al comunismo, ha empezado a pasar a segundo término.

Primero fue la *crítica al estalinismo* y la superación de la *dependencia internacional*. Entre 1956 (XX Congreso del PCUS) y 1968 (invasión de Checoslovaquia) los partidos comunistas occidentales (sobre todo PCI, PCE y también PCF) van distanciándose considerablemente de la URSS y renuncian a identificarse con el modelo de socialismo estalinista. Entre ambas fechas hay un momento clave, 1964, tanto por la reacción negativa que provoca en las direcciones de los partidos comunistas europeos la destitución de Jkruschov como por la publicación del memorial de Ialta (o *testamento* de Togliatti).

Los años sesenta son también el momento de cuestionar la dogmática en que el estalinismo y la guerra fría habían convertido el pensamiento revolucionario: el *marxismo-leninismo*. En Italia, después del VIII Congreso, florece un pensamiento marxista original, a partir de Gramsci y orientado hacia la *vía democrática al socialismo*. Incluso en Francia se habla de «pour un réalisme sans rivages» (Garaudy). El marxismo se convierte en el centro del debate cultural y los partidos comunistas ya no pretenden hacer de él una ideología cerrada con la que hay que estar de acuerdo en todos sus aspectos. Son partidos que van asumiendo progresivamente su carácter laico.

Un tercer aspecto de la evolución de los partidos comunistas, en la medida en que van vinculándose a otras fuerzas políticas y sociales y que se sitúan en el seno de amplios movimientos sociales y de posibles alternativas políticas (elecciones presidenciales francesas de 1965, debate sobre el *centro-sinistra* y sus relaciones con el PCI en Italia), es el pau-

latino abandono de la concepción *mesiánica* del Partido, el ir asumiendo los valores democráticos, y la plena aceptación de las *Instituciones democráticas representativas* como marco de la actuación política.

Esta evolución da lugar a efectos contradictorios en la relación *inteligentsia-comunismo*. No todo son efectos positivos (queda el discreto encanto del partido asediado, mesiánico, representante de otro mundo, poseedor de la verdadera teoría, alternativa total), aunque a pesar de todo son los dominantes convirtiendo a los partidos comunistas en centros de atracción cultural y política.

El *mayo del 68* provoca una crisis en esta relación: los partidos comunistas *hacen poco* para dar satisfacción a las esperanzas de la intelectualidad radical, pero a la luz *son demasiado* (es decir, dan miedo a una gran parte de la oposición pública que teme que su moderación sea solamente una apariencia falsa) para ocupar posiciones de poder en el Estado y gestionar las reformas promovidas por el 68. Vueltas las aguas a su cauce, serán, sin embargo, los partidos tradicionales de la izquierda (comunistas y socialistas) los que estarán mejor situados para recoger sus frutos, debido al doble fracaso de las organizaciones espontaneístas y doctrinarias surgidas en el 68-69.

En este contexto favorable a un acercamiento entre comunismo y cristianismo progresista intervienen algunos factores nuevos que aceleran la evolución de *sectores cristianos* hacia la izquierda y hacia los partidos marxistas de base obrera. El primero y más importante es Juan XXIII, la convocatoria del Concilio Vaticano II (1962) y la Encíclica *Pacem in Terris* (1963). El Papa impulsa y legitima el compromiso cristiano con el mundo y con los pobres y propicia el diálogo con todas las ideas relacionadas con el humanismo. Los *diálogos* entre cristianos y marxistas se generalizan, y, aunque tienen un cierto carácter institucional y parten del reconocimiento de una mutua *exterioridad*, generan una dinámica de interpretación de ideas y de mutua legitimación que crea las bases para una profunda coincidencia en la medida en que cuestionan, profunda y simultáneamente, el ateísmo del marxismo y el no materialismo del cristianismo.

EUROCOMUNISMO Y CRISTIANISMO

Durante este período, el Partido Comunista Italiano es quien hace reflexiones y propuestas más avanzadas en relación con los cristianos. Es cierto que, en los años treinta, el giro de la III Internacional (Dimitrov, Frente Popular, unidad antifascista) hizo sentir sus efectos en este campo: «La main tendue aux catholiques», según la célebre expresión de Thorez. Pero, de momento, no es más que una propuesta de alianzas tácticas, al margen o a pesar de las ideologías de cada uno. En Italia, la *refundación* del PCI a lo largo de la lucha antifascista de la Resistencia, la relación con los movimientos populares cristianos y la aparición de tendencias de izquierdas en su seno (del Partido Cristiano Social y del Movimiento de Católicos Comunistas durante los años cuarenta hasta las ACLI y la presencia pública de dirigentes e intelectuales cristianos en el PCI y en organizaciones de extrema izquierda, sobre todo a partir de 1968), la voluntad de definir una vía propia, democrática y pluralista hacia el socialismo, llevan a los comunistas italianos a adelantarse a los demás partidos comunistas europeos. Como dicen Jaume y Clara Rojas en un excelente artículo publicado en *Taula de Canvi*¹², el PCI considera que la consolidación y el posterior desarrollo de la democracia italiana está basada en la unidad del movimiento obrero y, por lo tanto, en la alianza de comunistas y socialistas y en el entendimiento entre el movimiento obrero y las fuerzas populares católicas. El PCI, desde el momento de la liberación (1945) y en la elaboración de la Constitución (1947) se pronunció claramente por la «libertad de conciencia, de fe, de culto, de propaganda religiosa y

de organización religiosa» (Togliatti) y se define así: «El Partido Comunista no es un partido ateo, acepta en sus filas a fieles de cualquier religión; la afiliación al PCI no implica la aceptación de las doctrinas filosóficas del materialismo, y el anticlericalismo siempre ha sido condenado y sigue estando condenado por el PCI» (Longo). Estos principios se establecen en los Estatutos: «pueden inscribirse en el PCI todos los ciudadanos... independientemente de su raza, creencia religiosa e ideas filosóficas» (art. 2).

Togliatti, poco antes de la Encíclica *Pacem in Terris* y en Bérgamo, la pequeña ciudad de Juan XXIII, hace su *Discurso sobre el destino del hombre*, dirigido a los católicos y reconoce en los valores cristianos un estímulo a las aspiraciones a una sociedad socialista. Es «posible una comprensión recíproca, un recíproco reconocimiento de valores y, en consencia, un entendimiento e, incluso, un acuerdo de cara a consolidar objetivos comunes, en la medida en que son necesarios para toda la humanidad»¹³

Con la *invasión de Checoslovaquia* se produce una fractura decisiva entre los partidos comunistas occidentales y la Unión Soviética. La política de unidad de la izquierda en Francia, de partido de gobierno en Italia (que más tarde se concretará en la fórmula de *compromiso histórico* con la DC y más recientemente en la de alternativa laica y de izquierdas), de unidad de las fuerzas democráticas en España, llevará muy lejos a los partidos comunistas en el terreno ideológico y político, sobre todo internacional: es lo que muy pronto se llamará *eurocomunismo*. Algunos de sus principales elementos son: nuevas teorizaciones sobre el Estado democrático y el pluralismo; crítica a la concepción de *ideología oficial* del Estado y del partido; autonomía de la sociedad civil y valoración positiva de los movimientos sociales autónomos del Estado y de los partidos; aceptación del marco europeo y voluntad de cooperación con las demás fuerzas sociales y políticas europeas (el PCF mucho menos que los italianos o españoles); independencia total de cada partido comunista y concepción del movimiento comunista internacional como un marco de intercambio de opiniones; partido de masas arraigado en la sociedad, abierto al pluralismo cultural y a la diversidad de opiniones, etc.

La influencia del mayo francés y del otoño caliente italiano sobre los partidos comunistas se traduce en la aceptación de un conjunto de valores y de aspiraciones (sobre la familia, la vida cotidiana, el medio ambiente, la mujer, el antimilitarismo, etc.) que facilitan el acercamiento de muchos sectores intelectuales hacia los comunistas. Los movimientos cristianos también se radicalizan, en parte, hacia posiciones de extrema izquierda. En determinados lugares y momentos optan por el comunismo. Para un cristiano de izquierdas parece casi una opción de realismo y moderación, pero a la vez es la opción que plantea más problemas teóricos y prácticos, colectivos y personales. La exterioridad todavía no está totalmente resuelta. Si *comunismo y cristianismo* son dos universos claramente diferenciados, dos pensamientos totales, dos proyectos acabados, dos concepciones de la persona distintas, podrá haber diálogo, colaboración, incluso militancia de cristianos en el comunismo, pero se mantendrá la exterioridad, el cristiano será un comunista a pesar de sus creencias, el comunismo no incorporará a su patrimonio político y cultural los calores del cristianismo.

El *eurocomunismo* abre un camino de superación de esta *exterioridad*, por las razones referidas, especialmente:

- a) Por la definición de *laicismo* del partido, es decir, no religioso, sin ideología oficial, sin principios intangibles: ni dogmas, ni papas. El partido no se define como ateo, el marxismo es una guía para la acción, el materialismo histórico una teoría de análisis social susceptible de interpretaciones diferentes y de *interpenetración* con otras teorías de base científica, el comunismo un conjunto de ideales

y de valores de los que pueden participar muchas personas no organizadas en los partidos comunistas, o no identificadas plenamente con el marxismo.

- b) Por la opción plena, total, a favor del *pluralismo* político y cultural en el Estado y en la sociedad y, por lo tanto, por el inicio de una crítica profunda, estructural, de los Estados socialistas y las sociedades soviéticas y similares. Es decir, el proyecto eurocomunista no se identifica con el socialismo real o estalinista de estos países, y ello no sólo por razones de oportunidad sino de principio. El *eurocomunismo* recupera valores del *liberalismo* y del *humanismo*.
- c) Por el reconocimiento de los valores del *cristianismo* como estímulo para una acción democrática y revolucionaria y también porque la reflexión sobre la realización del socialismo lleva a cuestionar las tesis mecanicistas sobre la religión y las condiciones de su desaparición: «Nosotros no aceptaremos nunca más la concepción ingenua y errónea de que bastaría la extensión del conocimiento y el cambio de las estructuras para determinar modificaciones radicales... (en la conciencia religiosa)», dirá Togliatti en su discurso sobre el destino del hombre, antes mencionado.

El *eurocomunismo* abandona el *mesianismo* de partido, la concepción totalitaria (un partido que dirige el Estado, que organiza toda la sociedad y todos los aspectos de la vida social e intelectual), el socialismo como un modelo mentalmente acabado, que hay que realizar cueste lo que cueste. El eurocomunismo no es una simple adecuación de los partidos comunistas a una coyuntura política y económica determinadas. El adjetivo *euro* tiene una importancia decisiva como elemento de definición en dos sentidos. Primero: aceptación del marco europeo como ámbito de la lucha por el socialismo y, por lo tanto, necesidad de la unidad con *socialistas* y *socialdemócratas*. Segundo: recuperación histórica y cultural de Europa, de los derechos de la persona, de las libertades, de las revoluciones nacionales y democráticas y, por lo tanto, de los elementos progresivos del cristianismo y del *liberalismo*.

La evolución del pensamiento cristiano.

El pensamiento cristiano, por otro lado, a partir de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, evoluciona rápidamente. Togliatti podrá decir: «La experiencia confirma que la conciencia cristiana ante la dramática situación del mundo actual puede servir de estímulo a un compromiso de lucha para la transformación socialista de la sociedad» (1964), mientras que Juan XXIII establecía una distinción entre «Doctrinas erróneas» y «movimientos históricos» inspirados en estas doctrinas, y dejaba la puerta abierta a la colaboración con éstos a la vez que defendía el diálogo con todas las corrientes de ideas sociales, económicas y políticas.

El marxismo y el cristianismo no se presentan necesariamente como dos universos totales y, por lo tanto, irreconciliables¹⁵. El marxismo es una teoría y un método para el análisis social, una guía para la acción, un conjunto de valores aportados por el movimiento de lucha de los trabajadores. Destacados marxistas, incluso en España, ponen de manifiesto que el marxismo es, sobre todo, un *movimiento histórico* (Azcárate)¹⁶. Comín recogerá las reflexiones de M. Sacristán: «El marxismo es una tradición emancipadora moderna, no es un sistema teórico... lo ha sido en tanto que ideología legitimadora del poder de unos Estados determinados y de núcleos políticos dirigentes, y también una rutina de grupo, ideológica y legitimadora, de profesores del Este y del Oeste»¹⁷. «El marxismo no es un *ateísmo*... lucha contra la religión únicamente en la medida en que la religión es un obstáculo» (Althusser). «Los clásicos del marxismo jamás elaboraron una

teoría del ateísmo... el espíritu de los tiempos llevaba a considerar natural que una cosmovisión moderna tenía que ser atea... el ateísmo era una base ética» (Luporini). Estos dos autores son citados y aceptados por Comín¹⁸.

Se despeja, pues, el obstáculo del ateísmo. Los cristianos progresistas, por su parte, viven el cristianismo como unas creencias en el ámbito de una Iglesia, no como un pensamiento universal y cerrado que da respuesta a todo¹⁹. Son conscientes de que la doctrina social de la Iglesia ha ido siempre a la zaga del pensamiento socialista y en defensa de la sociedad capitalista²⁰. Adoptan el marxismo como *teoría social*, sobre todo en la medida en que se va haciendo más abierto, y como *movimiento histórico*, que asume el momento de la subjetividad. Los cristianos reciben el Sermón de la Montaña como un llamamiento a luchar por la justicia y el amor universal, y hallan en el marxismo la superación del socialismo utópico (es decir, desligado de la lucha de clases, de los movimientos de liberación real)²¹, incorporan la carga mesiánica y prometeica marxista²² a un cristianismo vivido como religión revolucionaria y materialista (González Ruiz). Y llegan todavía más lejos: Alfonso Comín afirma que «el cristianismo no es una religión, si por ello se entiende una suma de normas, mitologías y mandatos irracionales. Es una creencia que se reduce al binomio amor-esperanza»²³. Girardi opone «la Iglesia-Institución» a «la Iglesia-pueblo en marcha»²⁴. Alfonso Comín, en la línea de la teología más avanzada, plantea la crítica al *trascendentalismo*, que es el último punto de divergencia entre cristianos y marxistas²⁵.

El pensamiento cristiano progresista reconoce que «sin la crítica marxista de la religión no habría teología de liberación» (A. Comín)²⁶. En el marco del diálogo con los cristianos, M. Azcárate llama la atención sobre la importancia actual de esta crítica: «la crisis en el mundo actual lleva al retorno de formas de religiosidad alienadas que separan al individuo de la acción colectiva transformadora... la crítica marxista de la religión la combate en la medida en que aleja a los cristianos de los pueblos, es decir, ayuda a la teología de la liberación»²⁷.

Este recorrido y la paralela evolución del marxismo permiten a los cristianos de izquierdas contestar rotundamente las críticas y las prohibiciones tradicionales de la Iglesia frente al marxismo y contra los partidos comunistas. Comín los sintetiza muy bien en tres puntos²⁸: el ateísmo, la lucha de clases y los derechos humanos.

Respecto al *ateísmo* el mejor argumento lo dan los partidos comunistas al definirse como laicos y admitir a los cristianos con sus creencias. Un elemento decisivo es la crítica a los Estados socialistas, a los sistemas políticos basados en una *ideología oficial*. La teología de la liberación, por otra parte, coincide en sus motivaciones de fondo y en sus objetivos con el pensamiento y los movimientos revolucionarios, y en cambio se opone frontalmente al catolicismo conservador, es decir, puede identificarse más con las creencias de los revolucionarios ateos que con las de los católicos reaccionarios.

Respecto a la *lucha de clases* la Iglesia tradicionalmente ha venido diciendo que es una teoría que fomenta el odio, la violencia, es decir, que se opone a la fraternidad y al amor de los cristianos. Es todo lo contrario, dice Comín, al igual que Garaudy. La lucha de clases, la violencia, la opresión son cosas que existen. Los oprimidos sólo pueden salvarse combatiéndolas. La lucha de clases también está presente en la Iglesia; no es, pues, una teoría inventada por sus enemigos.

El tema de los *derechos humanos* ha sido el argumento más moderno de la Iglesia contra el comunismo: los cristianos no pueden admitir de ninguna manera las dictaduras comunistas que niegan los derechos fundamentales de la persona, incluso la libertad de conciencia. Es un argumento que puede volverse contra la Iglesia, que muy a menudo ha

apoyado a dictaduras fascistas. Pero que, sobre todo, pierde su validez cuando los partidos comunistas se ponen en cabeza de la lucha por los derechos humanos, enfrentándose a la vez a los Estados socialistas.

Los cristianos pueden, pues, considerar como no válidos los argumentos tradicionales de la Iglesia contra el comunismo en la medida, sin embargo, en que se afirma el *eurocomunismo*, que es la corriente que define el laicismo del partido y del Estado, que está del lado de los que luchan contra la opresión (incluso en los países socialistas) y que hace de la libertad y de los derechos humanos un elemento consustancial del socialismo.

Todas estas consideraciones nos permiten llegar, de forma natural, a la personalidad de Alfonso Comín. La historia de las relaciones y de la confluencia entre comunistas que van hacia el eurocomunismo y cristianos que van hacia el socialismo se concreta en un momento determinado en un nombre: Alfonso Comín. Comín se cuenta en la encrucijada; probablemente es uno de los principales protagonistas de la confluencia y una de las mejores voces que la anuncian y lo explican. Quizá el principal protagonista y la mejor voz. Alfonso Comín, por su capacidad de ser a la vez un intelectual y un hombre de acción, un político infatigable y un moralista ejemplar, un líder cristiano y un dirigente comunista, constituye la síntesis más acabada de los años setenta entre comunismo y cristianismo. Ahora vamos a analizar, aunque sea esquemáticamente, su itinerario.

EL ITINERARIO DE UN CRISTIANO, DESDE CATALUÑA, HACIA EL EUROCOMUNISMO

No vamos a trazar el itinerario político personal de Alfonso Comín. Ya está hecho, en un número especial que le ha dedicado *Taula de Canvi*²⁹. Pero sí vale la pena señalar algunos aspectos y momentos que nos parecen particularmente significativos. Nuestra perspectiva es la misma que hemos apuntado al principio: Comín y los comunistas se encuentran, existe una evolución paralela; el eurocomunismo español y catalán es, en parte, resultado de este encuentro. Es decir, no sería el mismo sin la presencia de Comín y de los *Cristianos por el Socialismo* a partir de 1974.

Al referirse a su trayectoria política³⁰ Alfonso Comín nos habla inmediatamente de su reacción contra el franquismo, contra los resultados de la Guerra Civil. Es la reacción de un *hijo de los vencedores* que quiere solidarizarse con los vencidos, de un cristiano que no acepta el *nacional-catolicismo*, el maridaje entre el Estado franquista y la Iglesia española como cristiano, en los años cincuenta, que busca una tercera vía entre capitalismo y comunismo, entre el Ejército y las fuerzas vencedoras y los partidos marxistas tradicionales y vencidos. Como estudiante e intelectual, con un gran afán de realización personal, quiere conciliar el compromiso moral y político con una relativa independencia respecto a organizaciones clandestinas que tienden fácilmente a convertirse en sectas, y, como tales, en empobrecedoras para sus miembros. El compromiso orgánico se impone, pero no es un partido tradicional, socialista o comunista. Tampoco acepta a la democracia cristiana (en aquellos momentos no era tan evidente como ahora), convencido del pluralismo político de los cristianos y de la función conservadora de las D.C. europeas.

Alfonso Comín formará parte de dos organizaciones de izquierdas muy peculiares: el FLP y Bandera Roja. Respecto al FLP, Comín hace una afirmación reveladora: el FLP fracasará en Cataluña por no ser capaz de adquirir el carácter de *partido nacional catalán*³¹: hay que arraigarse en el propio país y participar en la construcción de una mayoría para conquistar las libertades democráticas, nacionales y de clase. Alfonso Comín será más tarde un *compañero de viaje del PSUC*, durante los años sesenta³² porque ve en el PSUC: a) un partido de *clase*, arraigado entre los trabajadores, a los que organiza y

hace participar en la lucha política; b) un partido *nacional catalán* presente en distintos sectores de la sociedad catalana y que pone en primer plano la reivindicación nacional; c) un partido con una *política democrática unitaria*, abierto a la colaboración con todos aquellos que desean la democracia, independientemente de sus posturas anteriores frente al franquismo, de su ideología o de sus proyectos sociales. La política democrática y unitaria hace del PSUC un partido especialmente atento a los intelectuales (que son quienes pueden pronunciarse públicamente) y a los cristianos (que son los únicos que disponen de medios no clandestinos de relación con la población, a excepción del Estado). El nacionalismo catalán «es un fermento de movilización de las masas cristianas»³³ y los cristianos, con una presencia destacada y con medios de propaganda y organización en los sectores populares, se convertirán en «nuestros aliados más consecuentes», como reconoce Gregorio López Raimundo, Secretario General del PSUC, en 1973³⁴.

Tanto por las razones generales ya señaladas como por las específicas de España (sobre todo la violencia e irracionalidad de la dictadura y la opresión a todos los niveles de los trabajadores), los *intelectuales progresistas cristianos* se acercan a los comunistas. El obstáculo prácticamente insuperable es el *estalinismo*. Alfonso Comín explica la ambivalencia que un cristiano experimenta ante los comunistas tradicionales: se rechaza el dogmatismo ideológico y la adhesión incondicional al sistema soviético, pero a la vez se admira el heroísmo y la fuerte conciencia de identidad de los comunistas³⁵.

La política del PCE-PSUC y los cristianos.

Tanto durante la Guerra Civil como después, en la política denominada de *Unión Nacional*, los comunistas se dirigen a los católicos antifascistas, pero a la vez tienen que reconocer que la Iglesia institucional y la gran mayoría de las masas cristianas están del otro lado.

La política de *reconciliación nacional* aportará nuevos elementos. Por una parte se formula en un momento, 1956, en que dentro de la misma Iglesia ya se producen distanciamientos y actitudes críticas respecto al régimen franquista (posturas minoritarias y prácticamente nulas en la jerarquía) y también cuando entre los vencedores y, sobre todo, entre sus hijos, empieza a darse una reacción contraria (Ruiz-Jiménez, Ridruejo, la Universidad, la JOC-HOAC, el movimiento universitario desde 1956, etc.). Por otra parte, el PCE-PSUC se dirige abiertamente a los sectores del pueblo que estaban con el franquismo, a los católicos y a la Iglesia como institución. Llegó, incluso, ¡a defender la subvención estatal de la Iglesia! Es el comienzo de formas de lucha política de masas en el interior, de utilización de medios legales (sindicatos, revistas, entidades), de constitución de núcleos estables de antifranquistas en las Universidades, entre los profesionales, en las fábricas. Comunistas y católicos empiezan a coincidir en la lucha antifranquista. Los comunistas y los cristianos, unos por necesidades de la lucha, los otros porque se enfrentan con el *nacional-catolicismo*, cuestionan sus dogmas, o, en cualquier caso, los ponen en segundo término.

En 1965, Santiago Carrillo podrá decir que los comunistas españoles se han adelantado al Concilio Vaticano II en el diálogo y la unidad con los cristianos (*Después de Franco, ¿qué?*). En una obra posterior (*Nuevos enfoques a problemas de hoy*, 1967) Carrillo da un paso más en este sentido y habla de «alianza estratégica con la Iglesia de los pobres», pero añade que existen «divergencias profundas en el terreno filosófico entre marxismo y religión». Los comunistas todavía no han llegado a plantearse la pertinencia del ateísmo y, en general, del marxismo como sistema total y cerrado. Por lo tanto, consideran normal la militancia de los cristianos en el Partido y muchos continúan con las viejas

ideas de que estarían mejor entre las filas de la Democracia Cristiana haciendo de *progres* ³⁶.

Los años sesenta marcan el momento de los cambios decisivos. La aparición de los *Cristianos por el Socialismo* (CPS) produce un cierto impacto en el PCE-PSUC, que reconoce que hay importantes sectores de cristianos que también luchan por el socialismo (Comité Central, 1973). CPS desarrolla la teología de la liberación no como una importación de Francia o de América Latina sino como una teología autóctona resultante de la reflexión y de la práctica de los cristianos ³⁷. CPS declara rotundamente que la lucha de clases también está presente en la Iglesia y que los cristianos son políticamente autónomos, no son revolucionarios religiosos pero son marxistas y cristianos a la vez, y lo viven como una unidad. Es decir, la fe es el origen, o una de las causas, de las motivaciones revolucionarias, y se convierten en militantes políticos con sus creencias. Para los comunistas es una cuestión completamente nueva: los cristianos como Comín sólo pueden aceptar ser militantes si el Partido asume una corriente cultural hasta entonces externa, cristiana, pero que existe articulada con el marxismo ³⁸.

Los *comunistas españoles*, por su parte, continúan una evolución que los aleja considerablemente de los modelos ideológicos dominantes en los países socialistas. Si 1956 (XX Congreso) y 1964 (caída de Jkruschov) habían significado momentos claves del distanciamiento, la intervención en Checoslovaquia, el mayo del 68 en Europa y la agudización de la crisis política en España obligan a hacer planteamientos culturales y políticos mucho más abiertos. Es el proceso espectacular de revisión ideológica de la primera mitad de los sesenta. Su culminación, a nivel teórico-político será *Eurocomunismo y Estado* (S. Carrillo), y respecto a los cristianos las declaraciones oficiales de 1975 y 1976 ³⁹. Santiago Carrillo denunciará «el confesionalismo ateo de los países socialistas» y considerará que la aceptación de los cristianos como miembros de pleno derecho es el final «del monopolio del ateísmo en el Partido» (Segunda Conferencia del PCE, 1975). La figura clave de la culminación de este proceso, la persona que realiza su síntesis, es Alfonso Comín ⁴⁰.

La síntesis cristiano-comunista de Alfonso Comín.

Como comunista en la Iglesia y cristiano en el Partido, Alfonso Comín se dirige a *todos* los cristianos y a todos los comunistas. Es la posición que adoptará el PCE y el PSUC. La aportación cultural de los cristianos al movimiento comunista interesa a todos sus militantes, aunque sean marxistas ateos. Con esta aportación, los comunistas se dirigen a todos los cristianos que desean participar en la construcción del socialismo en la democracia. *No permanecen anclados en la cuestión marxismo-cristianismo* ni hacen de la identidad ideológica la condición imprescindible de la adhesión a un proyecto político. El *partido eurocomunista*, laico y pluralista, es en buena parte, dentro de nuestro contexto, obra de los *cristianos*.

En las declaraciones oficiales del Partido, en sus intervenciones públicas, Comín va construyendo *la síntesis de la aportación cristiana al eurocomunismo*, que vamos a resumir en los siguientes puntos ⁴¹:

a) El cristianismo no siempre es alienante; la fe puede ser vivida como la base de una *motivación revolucionaria*; hay que recuperar al Jesús profeta y reformador para la cultura de la izquierda (Kolakowsky).

b) El Partido Comunista es laico, carece de ideología oficial: por lo tanto, en su seno no se opera ninguna discriminación ideológica; los creyentes y los ateos tienen los mismos derechos tanto para defender sus ideas como para que les sean respetadas.

- c) Los cristianos son militantes del Partido con su fe y, por lo tanto, significan la aportación de una *corriente cultural* nueva a la tradición comunista.
- d) Los cristianos son *autónomos* del Partido en lo que se refiere a sus actitudes y comportamientos como cristianos en el seno de la Iglesia. No obstante, la acción política respecto a la Iglesia y a las masas cristianas corresponde a todo el Partido, no es una tarea exclusiva de los *especialistas* (los militantes cristianos).
- e) El Partido no se pronuncia sobre la *desaparición de la fe* en la sociedad socialista. Propugna un Estado laico que no sea «ni teísta, ni ateo, ni antiteísta»⁴².
- f) La aportación cultural cristiana significa un *enriquecimiento* de la práctica y la teoría marxista, ya que el *marxismo* no se concibe como un sistema acabado que tenga respuesta para todo. Comín relaciona esta aportación con el proyecto político de alianza entre las fuerzas del trabajo y de la cultura, que hay que llevar también a cabo a nivel de las ideas y de los valores⁴³.
- g) La presencia de los cristianos en los partidos eurocomunistas contribuye a impulsar la construcción de un nuevo tipo de *partido de masas*, abierto a la pluralidad de ideas y elementos culturales presentes en la sociedad en la que está arraigado. Comín llega a plantearse, incluso, la necesidad de cuestionar la estructura orgánica y las formas de funcionamiento de los partidos comunistas, y se pregunta si es compatible el centralismo democrático con el debate teórico y político abierto a todos⁴⁴.
- h) Los cristianos comunistas asumen la *crítica marxista de la religión* de la Iglesia institucional aliada a los grupos sociales dominantes, pero, a la vez, hacen más profunda la *crítica eurocomunista a los Estados socialistas*, tanto por la persecución de las religiones teístas como por la imposición a la sociedad de una *religión oficial*, el ateísmo. Los cristianos eurocomunistas, sobre la base de la crítica que ellos mismos hacen a la Iglesia, ponen en tela de juicio al *socialismo real* y se niegan a considerarse como un fenómeno *provincial*, únicamente válido en algunos países⁴⁵.
- i) Los cristianos nos enseñan «la idea del ser humano en singular, *cada individuo tiene un valor absoluto*» (Lombardo Radice)⁴⁶. En el comunista, nos dice también Comín, con palabras muy semejantes a las de M. Azcárate (que utiliza la declaración del PSUC sobre los cristianos), existe una *conciencia íntima*, una zona individual «en la que el Partido no tiene derecho a entrar». El valor de la persona humana en sí misma y la existencia de una conciencia en el militante parcialmente ajena al Partido, son dos ideas absolutamente revolucionarias respecto al comunismo tradicional.
- j) La existencia de cristianos en los partidos eurocomunistas en unas sociedades en que la Iglesia goza de una gran influencia es, nos dice Comín, una *doble garantía del pluralismo político y cultural*, indispensable para la libertad. Garantía de pluralismo para los cristianos: ninguna institución, ninguna organización, podrá pretender representar a todos los cristianos en todas las dimensiones de la persona. Hasta algunos obispos españoles han llegado a reconocer este aspecto positivo. También es una garantía de pluralismo para los *comunistas*. Comín recuerda las palabras de Santiago Carrillo en la conferencia de prensa clandestina que celebró en Madrid en diciembre de 1976: «el ingreso de los cristianos en el Partido que ha enriquecido, no por la propaganda a la que haya podido dar lugar, sino por los valores morales, políticos y personales que han aportado... su presencia nos ayudará a todos nosotros en el futuro a evitar que las contradicciones de nuestra sociedad se presenten en un terreno ideológico abstracto, que ha sido el origen de muchas guerras civiles...»⁴⁷.

k) Por último, Comín nos recuerda que los cristianos comunistas no son *herejes* en la Iglesia y en el Partido, sino que contribuyen a realizar un doble proyecto estratégico: reconstruir a la *Iglesia como pueblo en marcha* (Girardi), a la Iglesia que «camina junto a los humildes y a los que sufren» (Van der Meersch)⁴⁸, y también hacer avanzar el *proyecto eurocomunista* contribuyendo a superar la división entre cristianos, socialistas y comunistas⁴⁹, ya que este proyecto implica, en último término, la desaparición del comunismo como ideología y organización opuestas a las demás corrientes progresistas o socialistas.

CONCLUSION

Una moral irreductible, un pensamiento abierto.

No queríamos, con este artículo, dar a entender que Comín deja resueltos todos los problemas sobre el significado de la adhesión de los cristianos al comunismo, sobre su plena incorporación al proyecto eurocomunista. Los problemas son complejos y sólo ahora están empezando a descubrirse; el pensamiento de Comín es un pensamiento abierto, que progresa constantemente confrontándose con la práctica. Nunca habría llegado a hacer la obra definitiva, porque nunca renunciaba a la acción, siempre quería ir más lejos. Y, sobre todo, Alfonso Comín era, y es, importante por la moral irreductible que presidía su acción. La obra intelectual es importante, el ejemplo difícilmente superable.

La síntesis de Alfonso Comín es hoy un punto culminante del encuentro de los cristianos con el comunismo, un elemento esencial del eurocomunismo. Sin los cristianos tal vez habría eurocomunismo, pero sería de otra forma, sería otra cosa, de la misma manera que el marxismo está hoy presente en la mayoría de movimientos de liberación nacional o que el cristianismo es un componente básico de movimientos revolucionarios en América Latina, como el Sandinismo.

Si el eurocomunismo es un proyecto político no totalmente perfilado todavía, con muchas cuestiones abiertas, es normal que problemas particularmente complejos como los que se derivan de la presencia y de la aportación de los cristianos en su seno, estén todavía más abiertos, o empiecen precisamente a resolverse ahora.

Está, por ejemplo, la cuestión del partido *laico*. El partido comunista que junto con el PCE-PSUC ha avanzado más, en la teoría y en la práctica en este campo, el italiano, hasta el último Congreso (1979) no suprimió de sus estatutos el artículo que obligaba a todos sus militantes a estudiar «el marxismo-leninismo» y a aplicar sus enseñanzas, lo que era contradictorio con el proclamado laicismo del partido y con el artículo que consideraba las ideas filosóficas independientes de la afiliación al partido⁵⁰.

Por otra parte, definir el partido revolucionario como laico *no quiere decir que sea indiferente* a la lucha de clases que se da también en el seno de la iglesia, ni que establezca con esta última relaciones puramente institucionales, diplomáticas, superestructurales. Comín quiere que el Partido se dirija a toda la Iglesia, al conjunto de las masas cristianas. Girardi⁵¹ critica duramente la tendencia de los partidos comunistas a dejar este trabajo en manos exclusivamente de los militantes cristianos, y a privilegiar las relaciones institucionales en lugar de la alianza con las masas cristianas. «El eclipse de la lucha de clases, en religión y en política, conduce al eclipse de los objetivos». El problema, nada fácil de resolver, se plantea, pues, así: la independencia mutua del partido y de la Iglesia significará que el partido no impondrá ninguna ideología oficial cuando llegue al poder,

pero a la vez el partido tiene que intervenir en las contradicciones que se dan en el seno de la Iglesia y disputarle en parte las masas cristianas a la Iglesia institucional.

Otro aspecto, todavía no resuelto en la práctica, del laicismo del partido es el de su *aceptación por parte de los militantes comunistas*. Para muchos de ellos el Partido también es una cultura, tal vez una contrasociedad protectora, con señas de identidad necesarias y tradiciones propias. Los cuadros, a menudo sin una formación cultural, académica, necesitan una teoría lo más completa posible, una ideología que les dé respuestas y orientaciones para todo. La codificación estaliniana del *marxismo-leninismo* está muy arraigada porque resuelve necesidades psicológico-políticas de los militantes comunistas. Recientemente el PSUC, el partido de Alfonso Comín, ha estado a punto en su Congreso de rechazar el laicismo del Partido. La mayoría de los militantes no están convencidos de que el ateísmo no sea «una parte integrante del marxismo», como dice Azcárate. No obstante, es cierto, como dice el propio Manuel Azcárate, que nos hallamos ante un hecho nuevo, de un gran alcance histórico, y de una enorme proyección hacia el futuro que tiene que permitir superar diferencias ancestrales, y que la incorporación de los cristianos al eurocomunismo es indispensable para hacer de estos partidos unos protagonistas de la revolución de la mayoría⁵².

Alfonso Comín aborda también con un gran valentía el problema de los *países socialistas*, sin precauciones *diplomáticas* (recordemos la imposible conversación con Havemann)⁵³. En estos países, nos dice, el encuentro se dará entre marxistas disidentes y cristianos, con todos los que luchan (obreros, intelectuales, etc.) contra el autoritarismo del Estado y por sus derechos civiles y políticos. El análisis de los países socialistas es todavía muy insuficiente, sobre todo porque la lucha de clases que en ellos se desarrolla es opaca, está atomizada, es poco *política*. Las denuncias y las intuiciones de Alfonso Comín son valiosas, pero el problema de cómo avanzar en la construcción de un socialismo democrático en estos países está por resolver. Por otra parte, en la actual situación política internacional y de crisis económica, hasta en los partidos eurocomunistas se da una tendencia cada día más fuerte a congelar la reflexión crítica, e incluso en algunos sectores, a dar un apoyo acrítico a los países socialistas.

Muchas de las cuestiones esbozadas por Comín quedan apuntadas, ideas llenas de promesas que desdichadamente otros habrán de recoger. La confrontación de los *cristianos de tradición personalista con los marxistas* enriquece la crítica del liberalismo individualista y del socialismo estatalista, y permite valorar mejor la autonomía de la sociedad civil, de las organizaciones de base, la dialéctica plural movimientos sociales-instituciones. Girardi dice, con gran agudeza, que «los obstáculos con los que tropieza el marxismo para entender el fenómeno religioso son también obstáculos para entender la práctica revolucionaria». Comín, como Girardi, condiciona esta comprensión a la superación del papel determinante de la subjetividad, colectiva y personal, en la historia. No se trata de hacer un marxismo para cristianos, sino de hacer un marxismo más próximo a la acción y a la conciencia de las masas populares.

Girardi cree descubrir en el marxismo *dos corrientes* respecto al cristianismo. Una, que se encuentra en Marx y en Lenin y, sobre todo, en Plekhanov y Stalin, y que configura el *marxismo-leninismo*, pone en primer término el carácter alienante del cristianismo. La otra, que también está presente en Marx y en Engels y en algún momento en Lenin y, sobre todo, en Rosa Luxembourg, Korsch, Bloch, Pannekoek, Labriola, Kolakowsky, Gramsci, Garaudy, etc., reconoce el carácter revolucionario contenido también en el cristianismo. Estos autores son los más sensibles al poder popular, los no *estalinistas*, corresponden a una línea distinta de la que se impuso en la III Internacional y son hoy reivindicados, unos más que otros, por el eurocomunismo. Comín pasa a engrosar esta lista de pleno derecho.

Alfonso Comín nos habla con fuerza de la idea de *revolución*, superando a la vez el dogmatismo objetivista y el pragmatismo sin imaginación de futuro. Recupera los términos de E. Bloch para referirse a «la conciencia anticipativa» y a «la razón utópica» del partido revolucionario, así como a la función teórico-política de la incorporación del cristianismo a los partidos marxistas, laicos precisamente en la medida en que incorporan aportaciones culturales diferentes⁵⁵. La fe no es monopolio de los cristianos, es común a todos los revolucionarios. Los partidos (revolucionarios) son profetas de la historia y síntesis del proceso de liberación colectiva y de la conciencia revolucionaria individual⁵⁶. La esperanza de los cristianos se fusiona con la de los marxistas que, incluso, han llegado a reconocer que «donde hay esperanza hay religión» (Bloch)⁵⁷. La *aportación de los cristianos* ayuda a los marxistas a recuperar un proyecto revolucionario, distorsionado a la vez por el estalinismo y por la socialdemocracia, una recuperación que es también la razón de ser del eurocomunismo. Los cristianos como Comín nos hacen recordar finalmente que no son las creencias religiosas lo que separa a las personas, que el enfrentamiento entre los que creen en Dios y los que creen en los hombres es lo que nos paraliza a todos. «Los hombres se dividen en los que creen en el hombre, en la posibilidad de transformar la sociedad y los que no lo creen»⁵⁸.

¹ Véanse, entre otros muchos, los casos de Koetsler, Orwell, Dos Passos, Silone, Merleau-Ponty.

² Véase el libro de D. Cauté: *Compañeros de viaje* (Grijalbo, 1973), poco riguroso pero con abundante información.

³ Sartre: «Les Communistes et le Paix» (*Temps Modernes*, 1952-54) y «Le fantôme de Staline» (*Temps Modernes*, 1956-57).

⁴ En Italia llegó, incluso, a constituirse el *Movimento dei Cattolici Comunisti*, que más tarde se convirtió en *Partito della Sinistra Cristiana*. La lucha hizo que se crearan unos vínculos que perduran durante varios años.

Louis Aragon, en *La Rose et le Réveda*, poema escrito durante la Resistencia, dedicado al comunista Gabriel Péri y al católico d'Estienne d'Orves, dice:

Celui qui croyait au ciel / Celui qui n'y croyait pas / Qu'importe comment s'appelle / cette carte sur leur pas / Tous deux étaient fidèles / Des lèvres du cœur des bras / et tous les deux disaient qu'elle / vive et qui vivra verra / celui qui croyait au ciel / celui qui n'y croyait pas / Quand les blés sortent sous la grêle / fou qui fait le délicat / fou qui songe à ses querelles / au cœur du commun combat / celui qui croyait au ciel / celui qui n'y croyait pas / ... l'un court l'autre a des ailes / ... dites flûte au violoncelle / le double amour qui brûla / l'alouette et l'hirondelle / la rose et le réveda.

⁵ Roger Garaudy, en 1960, cuando todavía era el filósofo oficial de la dirección del PCF, y bastante dogmático, escribía un libro, *Perspectives de l'homme*, en el que había un principio de diálogo con el personalismo, y sobre todo, con Mounier y Lacroix. Los personalistas franceses, a diferencia del viejo Partido Socialista (SFIO), estaban convencidos de que «la gauche pour exister doit englober nécessairement le P.C., sans quoi elle n'est plus qu'un camouflage de la droite» (*France Observateur*, 1956). La guerra de Argelia propiciará un nuevo acercamiento entre cristianos y comunistas.

⁶ Los englobamos (a pesar de que podían establecerse diferencias interesantes entre los intelectuales liberales progresistas, nacionalistas, existencialistas o radicales ateos y los cristianos) porque en muchos aspectos el tipo de relación es muy similar, y también por la condición de intelectual cristiano de Alfonso Comín.

⁷ «Quand on se met à réfléchir, c'est fou ce que l'on devient vite communiste», decía C. Roy hace treinta años. Por lo tanto, los que no son comunistas es que piensan menos que yo... Claude Roy dice ahora exactamente lo contrario.

⁸ Existen casos de cristianos dogmáticos convertidos en comunistas dogmáticos. Y también al revés. Jean Rony, en un excelente libro autobiográfico (*Trente années de parti: un communiste s'interroge*, Bourgeois, París 1978) cita el caso de un miembro de la sección ideológica del Comité Central del PCF, Jean Plat. Rony había escrito un artículo comentando el contenido de una serie de números de las revistas *Nouvelle Critique* (revista cultural del PCF), *Temps Modernes* (Sartre) y *Esprit* (Mounier), con espíritu objetivo y destacando los artículos más importantes de las tres revistas. Fue duramente acusado de *objetivismo burgués*, por no insistir en la *posición de clase* de cada revista. Jean Plat dio por terminada la discusión con una sentencia: «No es el artículo de un comunista». Dos años más tarde se convertía al catolicismo y se hacía sacerdote. Como dice Rony: «Se había equivocado de Iglesia».

⁹ Los partidos comunistas tradicionales, como muy bien explica Alfonso Comín en diferentes textos (véase, por ejemplo, «La cuestión de la militancia de cristianos en partidos comunistas. Antecedentes», en el libro *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*, Laia 1977), preferían que los cristianos de izquierdas no constituyesen un movimiento propio pero tampoco veían claro su ingreso en el partido. La solución que les pa-

recia más *política* era la de impulsar a los cristianos de izquierdas a formar una corriente avanzada dentro de la democracia-cristiana o en partidos similares. Es decir, en el fondo aceptaban la idea del monolitismo político de los cristianos y, por otra parte, querían evitar el cuestionamiento ideológico que representaba la participación directa de los cristianos en las organizaciones que luchaban por el socialismo, las cuales procedían de una tradición ideológica que veía en el ateísmo un componente *natural* de la izquierda (lo que era cierto en el siglo XIX, pero no en el XX).

¹⁰ Simplificamos mucho. Los éxitos espectaculares de la revolución china (sobre todo eliminando el hambre endémica) y el relativo fracaso de la tercera vía en la India causó, en los años cincuenta, un fuerte impacto entre la *intelligentsia* progresista europea, incluida la cristiana. Más tarde, el proceso de descolonización en Africa, plenamente apoyado por los países socialistas, y el fracaso en cambio de la política de *Alianza para el Progreso* en América Latina ayudó a acercar la sensibilidad *tercermundista* (muy fuerte entre la intelectualidad cristiana) a los países socialistas y los partidos comunistas a la vez que se hacía más claro su rechazo de la política neocolonial occidental y de las fuerzas que la apoyaban (la socialdemocracia en parte estaba comprometida y los esfuerzos que expertos o políticos socialdemócratas pudieran hacer desde organismos internacionales, como la FAO, chocaban con los compromisos de la política occidental, con los intereses imperialistas y los de las oligarquías locales: el resultado era el fracaso a pesar de que algunos de estos expertos o políticos se convirtiesen en adversarios críticos del neocolonialismo y en compañeros de viaje objetivos de las fuerzas socialistas y antiimperialistas). Sobre los cristianos y la revolución en el tercer mundo, véase, por ejemplo, *Los cristianos frente a la revolución* (Estela-Laia, 1971).

¹¹ Los cristianos de izquierdas simpatizaron, en general, con las revoluciones populares de Berlín (1953), Hungría (1956): el rechazo del estalinismo era una obstáculo prácticamente insuperable para estos cristianos (véase Comín, PSM, p. 37).

¹² «Catòlics y comunistes a Itàlia: de la Resistència al 20 de juny de 1976» (*Taula de Canvi*, n.º 3, 1977).

¹³ Togliatti, en Bérgamo, 20 de marzo de 1963.

¹⁴ «Somos un partido, no el partido», dice Antonio Gutiérrez Díaz en la clausura de la Jornada sobre *Cristianismo en libertad* (CSL, p. 177).

¹⁵ González Ruiz (*Taula de Canvi*, n.º 3, 1977).

¹⁶ CSL, p. 78.

¹⁷ PSM, p. 48.

¹⁸ CPCI, pp. 136-7.

¹⁹ González Ruiz (*op. cit.*).

²⁰ CPCI, p. 35.

²¹ CPCI, p. 55.

²² CSL, p. 60.

²³ CPCI, p. 149.

²⁴ CSL, pp. 27 y ss.

²⁵ FT, p. 75. Véase también: R. Doumerque, *Frères du Monde*, 1971. *Girardi contrapone con profundidad* el inmanentismo del marxismo (el comunismo como realización humana necesaria a partir de la lucha de clases) al trascendentalismo del cristianismo (recuperación del Paraíso perdido y realización del Reino de Dios). Esta contraposición no impide la identidad de cristianos y marxistas en el mismo movimiento, ya que «a partir de las premisas del marxismo el inmanentismo no es la única deducción posible» y «los cristianos pueden vivir el proyecto revolucionario con la esperanza de la Resurrección» sin entrar en contradicción con los marxistas (CSL, p. 40).

²⁶ CPCI, p. 108.

²⁷ CSL, p. 23.

²⁸ CPCI, p. 156.

²⁹ Los autores de este artículo dan testimonio en sendos artículos del citado número de *Taula de Canvi* de su relación personal con A. Comín y de su experiencia política conjunta en Bandera Roja, entre 1969 y 1974.

³⁰ Antecedentes históricos próximos: PSM, pp. 15-52.

³¹ PSM, p. 27.

³² PSM, pp. 31 y ss.

³³ CPCI, p. 44.

³⁴ COCI, p. 75.

³⁵ COCI, p. 41.

³⁶ Comín explica muy bien esta mentalidad y cita anécdotas significativas en CPCI, pp. 57 y ss.

³⁷ Comín defenderá siempre ese carácter autóctono. CPCI, p. 45.

³⁸ CPCI, p. 121.

³⁹ CPCI, anexo.

⁴⁰ Es el principal autor de las declaraciones citadas y quien hace las principales intervenciones en las Conferencias y en los Comités Centrales. CPCI, pp. 171 y ss.

⁴¹ Véase CPCI, pp. 78-88.

⁴² Comín cita a Berlinguer: *Carta al obispo Bettazzi*, 1976, PSM, p. 72.

⁴³ CPCI, p. 153.

⁴⁴ PSM, p. 105.

⁴⁵ CSL, p. 164.

⁴⁶ CSL, p. 140.

47 CPCI, p. 107.

48 Comín, en *Fe en la tierra*, hace diferentes referencias a esta frase en Van der Meersch, que marcó su concepción del trabajo intelectual. FT, p. 155.

49 CPCI, p. 109.

50 Véase la explicación de Lombardo Radice, CSL, p. 135.

51 CSL, p. 42.

52 CSL, p. 25.

53 PSM, p. 129.

54 CSL, p. 34.

55 PSM, pp. 19 y 102.

56 CPCI, p. 109.

57 PSM, p. 68.

58 CSL, p. 163.

Abreviación de las obras de Alfonso Comín más citadas:

- PSM: *Por qué soy marxista y otras confesiones*. Laia, 1979.
- CPCI: *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*. Laia, 1977.
- FT: *Fe en la Tierra*. Desclee de Brower, 1975.
- CSL: *Cristianisme i Socialisme en Llibertat*. Laia, 1979. Obra colectiva.

Traducción: Carmen Artal