



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE DERECHO

ANÁLISIS DE LA CONVERGENCIA ENTRE MARXISMO Y CRISTIANISMO

Autor: Víctor Samaniego Caballero

5º E-3 C

Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande Yáñez

Madrid

Junio 2023

ÍNDICE

Introducción.....	
1. Búsqueda de la convergencia. Exploración crítica de los límites de la convergencia...4	
1.1 Perspectivas filosófico-ontológicas de marxismo y el contexto de los años 70: dialéctica marxista, la teología de la liberación y el diálogo entre teólogos y marxistas.....	4
1.2 Análisis de principios filosófico-ontológicos del cristianismo y su correspondencia con la ética marxista: reino de Dios y justicia.....	11
2. Diferencias entre ambas perspectivas. La inevitable distancia.....	25
2.1 Obstáculos teóricos y conceptuales. dificultades prácticas y conflictos ideológicos.....	25
2.2 La no posibilidad de convergencia. Perspectiva personal y fundamentos de la conclusión. Reflexiones finales y posibles caminos de diálogo futuro.....	28
Conclusiones.....	31
Bibliografía.....	34

INTRODUCCIÓN

El estudio de la convergencia entre marxismo y cristianismo generó un gran interés económico y académico en los 60 y 70, interés que ha resurgido recientemente. La relación entre estas dos corrientes de pensamiento ha sido objeto de debates y reflexiones, sobre todo en los campos de la teología y teoría política. En este trabajo, exploraremos las posibles convergencias entre marxismo y cristianismo, analizando las intenciones compartidas y examinando las razones por las que esta investigación resulta de particular interés. La relación entre marxismo y cristianismo plantea preguntas fundamentales sobre la justicia social, la equidad y el papel del individuo y la sociedad en la transformación de las estructuras sociales.

Este trabajo resulta especialmente relevante en el contexto de la teología de la liberación en Latinoamérica, un movimiento teológico y político que buscó reconciliar marxismo con doctrina cristiana. La teología de la liberación trajo a coladero cuestiones socialmente relevantes sobre la pobreza, la opresión y la justicia social, y generó un intenso debate dentro de la Iglesia y en la sociedad en general. Comprender cómo estas perspectivas se entrelazan puede proporcionar una visión más completa de la relación entre marxismo y cristianismo, así como de su impacto en la acción social y política. Precediendo a ésta se encuentra el Concilio Vaticano II, cuyo impacto fue el germen iniciativo de una corriente obrera en el seno de la Iglesia, materializada en la teología de la liberación.

Además, se analizará la conexión entre las bienaventuranzas presentes en los evangelios de Mateo y Lucas y las perspectivas marxistas. Estos pasajes bíblicos, que enfatizan la bendición de los pobres, los mansos y los afligidos, han sido interpretados desde diferentes enfoques, incluyendo una lectura en línea con los ideales de justicia social y equidad defendidos por el marxismo. Explorar estas conexiones y su significado en el contexto de la relación entre marxismo y cristianismo nos permite reflexionar sobre las posibles convergencias y contrastes entre ambas corrientes de pensamiento.

1. BÚSQUEDA DE LA CONVERGENCIA. EXPLORACIÓN CRÍTICA DE LOS LÍMITES DE LA CONVERGENCIA

1.1 PERSPECTIVAS FILOSÓFICO-ONTOLÓGICAS DE MARXISMO Y EL CONTEXTO DE LOS AÑOS 70: DIALÉCTICA MARXISTA, LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL DIÁLOGO ENTRE TEÓLOGOS Y MARXISTAS

La posibilidad de convergencia de marxismo y cristianismo ha sido tema de debate social e intelectual, sobre todo en las décadas inmediatamente precedentes, aun pareciendo estas dos corrientes básicamente contrapuestas a primera vista. El intento más sonado de establecer la conexión entre estas dos se dio primordialmente en el contexto de los años 70 en Latinoamérica, donde surgió el movimiento teológico de ideología obrera denominado teología de la liberación.

La teología de la liberación se propuso en su momento como punto de encuentro, e incluso podríamos decir, de reconciliación, entre la doctrina cristiana y los movimientos de liberación social y económica acontecidos en Latinoamérica durante esa década. Tal movimiento teológico, surgido en el contexto de fuertes y profundas desigualdades socioeconómicas y una gran presencia religiosa, buscó la articulación de una praxis liberadora que combinara los principios fundamentales del cristianismo con las propuestas y análisis defendidos tradicionalmente por el marxismo.

Para entender el porqué de este eventual intento de convergencia de corrientes exploraremos tanto marxismo como cristianismo, exponiendo y examinando sus perspectivas filosóficas y ontológicas. Como ya comentamos, aunque pueden parecer incompatibles, se han identificado puntos de encuentro entre ambos enfoques, sobre todo en su carácter compartido de denuncia y justicia social.

La posibilidad de un punto de unión entre dos de las corrientes de pensamiento más prevalentes del planeta no se presenta como imposible si se toma en consideración el punto de vista de ocupación sociológico y geográfico que estas dos corrientes ocupan. Si bien podemos atisbar tal impacto en ambas corrientes, es cierto que el concreto atractivo que la corriente marxista en particular presenta es innegable. En el mundo obrero, en el mundo intelectual, en núcleos rurales de campesinos, el marxismo no sólo ha sido

barajado, sino que fue un hecho¹. En ciertos contextos prevalece el influjo de su ideología. En otros, lo que se denomina la *metodología*, que viene a ser una forma determinada de aproximarse al conocimiento y adoptar conclusiones. Pero ¿qué ocurrió para que en un periodo relativamente corto de tiempo veamos hoy una influencia tan grande? ¿Dónde se encuentra la causa del éxito del marxismo²? No solamente en el periodo actual, entrados en el s. XXI, somos capaces de observar y analizar las tremendas catástrofes acaecidas en regímenes comunistas para poder advertir a generaciones presentes y futuras de sus riesgos y peligros. Ya hace varias décadas, cuando todavía faltaban años para la caída global de este sistema, pudimos lamentablemente ser testigos de acontecimientos que manchaban la legitimidad de este sistema. Por poner dos ejemplos conocidos, tanto Hungría como Checoslovaquia experimentaron eventos significativos en la década de 1950 y 1960 que involucraron represión política y luchas por la democratización. Estos eventos se conocen como la Revolución Húngara de 1956 y la Primavera de Praga en 1968.

En el caso de Hungría, la Revolución Húngara de 1956 supuso un levantamiento popular contra el régimen comunista impuesto por la Unión Soviética. La revolución comenzó como una serie de protestas pacíficas, pero rápidamente se transformó en un conflicto armado. El gobierno soviético respondió enviando tropas para sofocar la revuelta. La represión resultó en miles de muertos y heridos, y muchos líderes y participantes fueron arrestados o se vieron obligados a huir del país.

En el caso de Checoslovaquia, la Primavera de Praga fue un periodo de reformas políticas y sociales liderado por Alexander Dubček, quien promovió una versión más liberal y democratizadora del socialismo conocida como el "socialismo de rostro humano". Durante este tiempo, se implementaron políticas de apertura y se permitió una mayor libertad de expresión y prensa. Sin embargo, estas reformas inquietaron a los líderes soviéticos y a otros países del bloque del Este, y en agosto de 1968, las tropas del Pacto de Varsovia, lideradas por la Unión Soviética, invadieron Checoslovaquia para poner fin a las reformas. La invasión fue seguida por un periodo de represión política conocido

¹ Cf. López Trujillo, Alfonso. *Liberación marxista y liberación cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, p.3.

² Cf. *Ibidem*, p.4.

como la "normalización", en el que se restauró el control autoritario y se reprimió la disidencia.

Sin embargo, ya explicado esto, no parece acertado o lógico explicar los triunfos del marxismo a partir de sus fracasos o, mejor dicho, "desaciertos". No es esto lo que lo hace "simpático" a tantos individuos en la actualidad. Esa vibra o mística que encontramos en éste, una fuerza apoyada en un humanismo diferente, una especial concepción del hombre, es lo que ha mantenido hasta nuestros días esta posición vigente.

El marxismo, como teoría y praxis de la revolución proletaria, desencadena en una concepción ética de carácter práctico, y de ésta, a su vez, una concepción del hombre. Encontramos una base, casi de carácter axiológico, que se une con lo ontológico, para explicar la razón última del ser, un ser social: la acción liberadora³. Y es que, en la obra de Marx, el humanismo es la nota distintiva por excelencia⁴. Ya podemos ver tal inclinación en un joven Karl Marx de apenas 17 años en su disertación titulada *Reflexión de un joven sobre la elección de carrera*, donde encontramos ya ideas que serán luego reconducidas y elaboradas en su obra posterior, como la de que el fin del hombre consiste en el ennoblecimiento de la humanidad, el bien de esta, para, de esta forma, acercarnos al "bien supremo". Según Marx, "las cargas que entonces nos echamos encima [por la elección de la carrera] no nos deberán abatir; ya que constituyen el sacrificio que asumimos por la felicidad de todos". Encontramos una permanente finalidad humanista, hasta en sus escritos de carácter económico, una forma, casi angustiosa, de búsqueda de la liberación del hombre para proceder a la construcción del *hombre nuevo*.

Para Marx, la mayor manifestación de esta desdicha existencial se da en la *clase proletaria* y, por tanto, su principal enfoque de acción irá destinado principalmente en éstos, ya que son por excelencia la clase dominada, en contraposición de la dominante, la *burguesía*⁵. La lucha por la libertad no debe ser manchada por la concepción de la última presente en el capitalismo. Ésta no es más que un espejismo. La idea de libertad de la burguesía es falsa⁶. Un ejemplo de esta falsedad son las declaraciones fundamentales de derechos. La principal característica que impide a esta libertad declarada por la clase

³ Cf. Girardi, Julio. *Marxismo y cristianismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1970. Pp.43-47

⁴ Cf. López Trujillo, Alfonso. Op. cit. p. 55.

⁵Cf. Grande, Miguel, *Ética Marxista y Cristianismo*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2020, p. 22.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 11.

burguesa de tornarse como real es su carácter individual. La libertad debe ser igualitaria y universal. La libertad basada en la propiedad de los medios de producción no es una alternativa aceptable y concorde a la dignidad humana. La separación de los frutos del trabajador no es más que una forma de sustracción de la esencia de éste. Este desligamiento de la esencia del individuo es lo que Marx definirá en su obra como *alienación*.

La alienación de Marx es un resultado. Anteriormente mencionamos que ésta es, en última instancia, la sustracción de la esencia del hombre, que es trabajador por naturaleza. Y esta alienación no le ocurre únicamente al trabajador, pues el empresario burgués también es afectado por ésta. El humano es ser social y compasivo por naturaleza, y la codicia que caracteriza las relaciones económicas en las superestructuras capitalistas y los agentes de éstas no va alineada con la esencia natural del ser social, ser que únicamente podrá verse manifestado y no corrompido en el comunismo. Además, este resultado alienante se descompone en tres vertientes diferentes: la de su propio trabajo, la de los frutos de su trabajo y, finalmente, la de la humanidad en sí. En torno a la primera, dice Marx la vida del trabajador solamente a él le pertenece⁷. La desposesión del propio trabajo que supone la estructura capitalista se da fundamentalmente porque en ésta el trabajador sólo tiene la opción de trabajar por cuenta ajena para su propia existencia. Al trabajar para otro la esencia creativa, manifestada en el trabajo, se ve completamente truncada. Y es que la sociedad que Marx defendía era la que permitía, de forma ilustrativa, al hombre ser cazador, pescador, ganadero y filósofo en el mismo día⁸. La exclusividad de realizar una sola tarea en el devenir del día, de forma mecánica, sin diferencia alguna con las máquinas es una concepción solamente alineada con la estructura capitalista, y no con la propia naturaleza humana. Esta división del trabajo, que Marx criticará fervientemente, únicamente tiene cabida en un modelo de maximización de beneficio y productividad, y ha llegado a ser y existir por una relación dialéctica entre fuerzas opuestas a lo largo de la historia, la lucha entre clase dominada y empresario, en la que el interés económico ha prevalecido por encima del interés humano, el interés alineado con su propia esencia⁹. Estas diferencias se ven acentuadas con la aglomeración de individuos de un *bando* y del otro en clases, con el efecto exponencial generado a causa de la organización de unos y

⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸ Marx, Karl, Friedrich Engels. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 25-38.

⁹ Cf. *Ibidem*.

otros. La mayor forma de aglomeración del interés de la clase capitalista es el Estado, superestructura que es erguida como misión subjetiva de defender el interés general, que no es más que el interés de la clase dominante expresado a través de una organización. Volviendo al segundo componente de la alienación nos detenemos ahora en el de la alienación manifestada en la sustracción de los frutos del trabajo. Al no recibir el fruto de su trabajo el capitalista obtiene un plus o excedente de producción, que Marx denominará *plusvalía*. La *plusvalía* es la expresión exacta del grado de explotación del capitalista hacia la fuerza del trabajo¹⁰. El hombre, es necesario que descanse, se recupere, así como de otra clase de actividades para su mera subsistencia, como alimentarse, limpiarse, vestirse. La cantidad de trabajo que un individuo es limitada por su propia estructura corpórea. Marx, y en relación con este punto, también define como uno de los límites que la sociedad capitalista ha extrapolado el relativo al horario laboral. Cabría la posibilidad de asimilar éste como un método más sofisticado de alienación del fruto de trabajo. La explotación constante que supone un horario laboral excesivo, como el que prevalecía en el s. XIX con la revolución industrial, no sólo se hace inviable en su vertiente física, como hemos notado anteriormente, sino además en su vertiente intelectual¹¹. No somos mercancías, la esencia del hombre es creativa. Necesitamos que no se nos prive de una actividad intelectual diaria, que debe ser, además, de libre elección, y no a elección del capital. Este apunte de Marx acerca de la limitación de la jornada laboral, en vistas al desarrollo posterior que permite al individuo desarrollar su esencia libre y creativa, será una de las diversas manifestaciones de construcción de una ética realista, no basada en abstracciones conceptuales, como habían hecho sus predecesores intelectuales. Finalmente, el concepto de alienación se desenvuelve en una concepción deshumanizadora, y es que Marx deja claro que la esencia principal del ser humano es expresada en su faceta de trabajador. Mediante el trabajo la creatividad del ser humano florece. La libertad individual va separada de la realidad económica capitalista, y su particular sistema (*anti*)ético¹². La libertad del hombre será plena cuando se traslade desde la libertad individual minoritaria a la libertad universal¹³. Ésta adquiere un carácter económico que se manifiesta en el trabajo, pero no en un sentido mercantil, en el que el ser humano se reduce a mercancía, sino en la creatividad reflejada en los productos de su

¹⁰ Cf. Grande, Miguel, op. cit. p. 49.

¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 87.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 92.

trabajo, que son perceptibles en la realidad social, y no son conceptos de abstracciones inservibles.

Inseparable es la relación dialéctica por tanto entre capitalismo e individuo, esto es, en su concepción ontológica natural. La vuelta de éste a su estado natural requerirá de una revolución que dé pie a la instauración del comunismo, que como ya hemos establecido, no es la creación de una realidad nueva, sino el estado natural al cual debemos de regresar. La sociedad capitalista ha pecado de abstracta, y es tarea del ser social *abstraerse de la abstracción*¹⁴, para retomar a la concreción, a la verdadera realidad de las cosas. Este punto es crucial para entender la visión “ontológica” del marxismo, y nótese el entrecomillado del término “ontológica”, ya que Marx en su obra no trata de forma individualizada la ontología como tal, en el sentido que lo pudieron hacer otros filósofos anteriores a él. Éste, sin embargo, toma una perspectiva absolutamente materialista, como se ha referido, intentando alejarse de toda abstracción posible que se aleje de la realidad esencial de las cosas. No por ello reúsa a basarse en el procedimiento de otros para llegar a sus conclusiones. Así, en su caso, Marx parte de la visión ontológica de Hegel para la construcción de su propia teoría. De esta forma, utiliza el método de la dialéctica, basado en la contraposición de dos posturas que tras el conflicto generado se resuelven en cambio.

Tanto para Marx como para Hegel el punto de partida es la concepción de realidad como totalidad, pero en concreto, “totalidad negativa”¹⁵. Este carácter negativo es el que ha impuesto la abstracción del sistema capitalista. De nuevo, los intereses de la clase dominante, creados de un constructo abstracto, se encuentran completamente desalineados de los de la clase dominada, los proletarios. El capitalismo, creador de la abstracción, ha desvirtuado las necesidades concretas de los seres humanos. Las relaciones de estos son relaciones entre objetos, entre mercancías. Sin embargo, Hegel no reniega de la abstracción de la misma forma que hace Marx, y su visión supone una especie de puentes entre el abstraccionismo kantiano y el materialismo de Marx. La totalidad negativa de Marx es la que llega a la sociedad de clases, la cual pretende disipar con la instauración (o vuelta natural) al comunismo. El aspecto negativo de ésta no son en sí las clases, sino las relaciones existentes entre estas, acaecidas en un panorama

¹⁴ Cf. Marcuse, Herbert, *Marx y el trabajo alienado*, Carlos Pérez editor, Buenos Aires, 1969, p. 91.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 89.

capitalista¹⁶. Podemos así concluir que Marx parte del método acuñado por Hegel, y lo utiliza implementando un componente histórico, que naturalmente resultará en materialismo histórico. Este carácter dialéctico de contraposiciones, donde una es imperante a la otra, solamente puede positivarse mediante acción positiva humana. La negación de la negatividad, el “nuevo” estado, solamente puede abarcarse mediante acción humana. Además, esta historia, esta dialéctica, es concreta de un momento, por lo que la dialéctica es en el marxismo limitada y concretada a diferentes periodos de tiempo. La dialéctica marxista es la dialéctica del movimiento *real concreto*¹⁷. Así, podríamos definir la dialéctica definida por Hegel como la presente en el concepto de *prehistoria* que Marx define como aquel antes de la entrada en juego de las clases sociales. Con la entrada del capitalismo (y del concepto de clases sociales), éste trae consigo una concepción fabricada de *leyes naturales* que engendran su propia negación. La negación del capitalismo tiene su comienzo en el propio capitalismo, por lo que es el momento actual el mejor momento para actuar. Si éste no ha perecido todavía es porque se ha encontrado con fuerzas opositoras o contrarias, o simplemente por órganos de regulación administrativos, que han ejercido algún tipo de control o planificación¹⁸.

Para Marx, la justicia es pasión y el Derecho un instrumento lógico que pretende satisfacer a ésta¹⁹, demostrando el carácter sociológico de este por encima del normativo. Si el Derecho no cambia acorde a la sociedad se convierte en elemento estático, preferente para las clases dominantes. Marx se aleja de Hegel en su visión estatalista, y sitúa a éste como una especie de superestructura de creación humana que va a estar siempre necesariamente por debajo de la justicia en sí en términos de preponderancia. La justicia es el principal objetivo de la sociedad comunista. El Derecho en ésta, carecería de sentido en cuanto a su actual poder positivo de creador de normas. Es la justicia albergada en la conciencia social la única capaz de crear máximas imperativas, y está en constante movimiento, acorde con los demás cambios históricos que se produzcan. El Derecho debe estar basado en las relaciones y realidades humanas, y no en máximas creadas de la abstracción de la mente. Un ejemplo claro de esta abstracción es la declaración universal del derecho a la propiedad privada. A través de la revolución el Derecho debe, cuanto menos transformarse, pues de lo contrario veremos cómo éste

¹⁶ Cf. Ibidem, p. 92.

¹⁷ Cf. Ibidem, p 95.

¹⁸ Cf. Ibidem, p.100.

¹⁹ Cf. Grande, Miguel op. cit, p. 63

mantiene indemne a la sociedad burguesa, que se ha hospedado en él para mantener su dominancia social.

El plan de revolución formulado por Marx se basa en su ética transformadora y de denuncia presentada a lo largo de su obra²⁰. Esta revolución se debe presentar como contraposición al Estado, que Marx no veía capaz, como actor opresor y dominante principal de garantizar el concepto de libertad que el individuo necesita. Se requiere de un sentido humano²¹ que impere en la sociedad. Las ideologías presentes no han sido más que un mero instrumento para lidiar con la existencia, pero no desde un punto de vista subjetivo y real, sino puramente instrumental para la satisfacción de unas ideas preconcebidas por el Estado, disfrazadas como libertades. El hombre alcanza su esencia mediante el trabajo. Su objetivación es esencial para la realización de éste, y este solamente alcanzará su cénit mediante la consecución de un trabajo libre no alienado. La llamada a la revolución es clara, pero ¿es viable en todo momento histórico su consecución? ¿O se requerirán de ciertos puntos a tratar primero para la consecución satisfactoria de ésta? La revolución, ciertamente, necesita de unas condiciones objetivas para su esperado éxito²²: requiere de un nivel adecuado de cultura intelectual y material, esto es, en general, un adecuado nivel de evolución relativo; se necesita de la aparición de una clase obrera, que se encuentre internacionalmente organizada; y no menos importante, la presencia de un líder o portavoz (que puede ser persona física u organización) que sea capaz de dirigir el movimiento en vista siempre del interés social. En definitiva, se pone una vez de manifiesto la relación dialéctica del materialismo histórico por el cual se defiende la idea de la necesidad según la cual, para que el comunismo prospere, se tiene que dar simultáneamente la fuerza opuesta en su plenitud, esto es, obviamente, el capitalismo.

1.2 ANÁLISIS DE PRINCIPIOS FILOSÓFICO-ONTOLÓGICOS DEL CRISTIANISMO Y SU CORRESPONDENCIA CON LA ÉTICA MARXISTA: REINO DE DIOS Y JUSTICIA

Esta concepción ontológica definida anteriormente, el realismo histórico, será considerada en el pensamiento cristiano a mediados del siglo pasado, en el contexto del desarrollo del Concilio Vaticano II. La Iglesia, a comienzos del s. XX, se percibía a sí

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 9.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 35-37.

²² Cf. Marcuse, *op.cit.*, p. 99-102.

misma como una *societas perfecta*, frente a la imperfección del Estado, y en general, la sociedad civil. Ésta había perdido una influencia en el mundo moderno que impedía crear en éste cualquier tipo de patrón moral para el ciudadano medio, en el que pudiese verse reflejado y servirle de guía y modelo de actuación. El proyecto eclesiástico político era el de restauración de la cristiandad²³: el cristianismo debía recuperar su impacto en la vida cultural y política sin el apoyo del Estado vaticano, en un momento en el que la idea de separación Iglesia-estado empezó a cobrar relevancia y vigencia. El germen de este nuevo movimiento se debió, en gran medida, en la *unidad italiana*, que con la firma de los Pactos Lateranenses (también conocidos como los Acuerdos de Letrán) de febrero de 1929 supuso la eliminación de los Estados Pontificios. Éstos reconocían la pérdida de control de éstos por parte del Papa, que recibiría a cambio una sustanciosa compensación económica. A su vez los Pactos Lateranenses reconocieron al catolicismo como religión oficial del estado italiano, la libertad religiosa en este territorio, así como el estatus de ciudad-estado independiente a la Ciudad del Vaticano. El Papa sería el jefe de Estado oficial, y ésta tendría sus propios sistemas legislativo, administrativo y judiciales. Además, con esta disminución considerable de poder político, la Iglesia ganó neutralidad y fortaleció su imagen mediadora de conflictos.

El Concilio, anunciado por Juan XXIII, se inauguró un 11 de octubre de 1962 y se clausuró a finales de 1965, siendo el más universal en la historia de la Iglesia. Las resoluciones de éste se dieron por la dialéctica entre progresistas y conservadores²⁴. Las diferentes aportaciones se podían clasificar por el ámbito geográfico de sus representantes, en concreto destacando dos. Por un lado, los europeos incidieron en la apertura de la Iglesia en su concepto categórico de *pueblo de Dios*. Por otro, Latinoamérica recaló la importancia de incluir en el debate contemporáneo los temas del desarrollo y la justicia. El Concilio dio, además, un impulso antes impensable al diálogo ecuménico, que tan fuertemente había sido criticada en décadas anteriores en el decreto del Santo Oficio "Lamentabili sane exitu" de 1919²⁵, en el que el debate interreligioso se consideraba un "síntoma del modernismo", como aquel vigente con la relación entre religión y ciencia.

²³ Cf. Morello, Gustavo, *El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo*, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 49.199, 2007, p.83.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 89.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 87.

El resultado probablemente más relevante es el que se ha venido introduciendo: el replanteamiento de la propia identidad católica. Las antiguas estructuras eclesiales resultaban anticuadas en la concepción de este lavado de cara. El diálogo con el mundo contemporáneo necesitaba de reestructuraciones organizativas, renovando tanto la función del obispado como la vida parroquial, a nivel más local. Es en este contexto, donde surge la teología de la liberación, cuyo punto de partida serían las necesidades específicas del hombre, concretas, basadas en la realidad, donde ya podemos ir aventurando una visión más en línea con la descrita anteriormente en la ética marxista. La perspectiva de resolución de problemas sociales por parte de la Iglesia cambiaba así radicalmente de perspectiva: se trataba ahora de escuchar al mundo más que de hablarle. La realidad era secular y pluralista. Abordar la realidad desde la abstracción de la idea de ética cristiana resultaba menos fructífero y generaba la disociación persona-institución. Se reconoce la función esencial orgánica del laico cristiano²⁶. Se trataba de una oportunidad de aplicar los principios esenciales cristianos de justicia y amor hacia el prójimo. La religión ya no es *opio* y evasión para el pueblo, sino camino para el cambio, ente transformador. Aunque el origen de todo es Dios, esto es, autoridad y comunidad, la labor organizativa es función exclusiva de los partícipes directos, es decir, los propios ciudadanos, cuyas formas dependen de la cultura e historia locales de cada comunidad. Se abandona, por ende, la relación anterior que se había hecho de la Iglesia como un ente de matrices culturales grecolatinas, que habían supuesto una suerte de europeización de la institución innecesaria y que suponía una traba en el diálogo con las confesiones de fuera, como, por ejemplo, la de América Latina.

El contexto en América Latina había sido radicalmente diferente durante la preparación del Concilio Vaticano II. En este continente, ya se había manifestado la ineficacia de las estructuras clásicas y los sistemas tradicionales para propiciar algún tipo de cambio en la sociedad décadas antes de la iniciación del Concilio. La actividad pastoral se dio cuenta de que tal acercamiento había supuesto, paradójicamente, un alejamiento paulatino de la clase obrera, por el poco impacto transformador que ésta tenía en sus condiciones de vida, deficiente en muchos aspectos. La Iglesia no sabía cómo hablarle al proletariado. Hasta la década de 1960, Latinoamérica no había realizado una producción teológica considerable, pero la introducción del previamente analizado Concilio Vaticano II cambió esta dinámica. Es importante considerar un aspecto esencial de la teología sudamericana

²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 91-92.

de esta década. Esta región ya tenía entonces interiorizado el fracaso estrepitoso de las estructuras clásicas para el diálogo con el mundo moderno. La teología europea buscaba un rencuentro con las mayorías que en Latinoamérica ya se daba. El foco de esta última, por tanto, no se centró tanto en la conversión de ateos y desencantados con la Iglesia, sino la creciente demanda de soluciones de una clase obrera, ya creyente, que se empobrecía a ritmos insostenibles. La primera optó por un amplio debate con intelectuales, mientras que la segunda tuvo un hincapié y una preocupación mucho más marcada hacia los problemas sociales²⁷.

La cláusula del Concilio propició en 1967 la proclamación de la encíclica *Populorum Progressio* (“sobre el desarrollo de los pueblos”), promulgada por el papa Pablo VI, donde el tema central fue el Tercer Mundo y la pobreza de las culturas subdesarrolladas. El acogimiento de esta encíclica en Latinoamérica fue excepcional y muy importante. En esta se afirmaba que, aunque las desigualdades sociales se atenuasen mediante el progreso de la economía, esto también daría pie a mayores contrastes y diferencias entre unos extremos y otros. La tensión que produce esto no es tolerable y solamente propicia el riesgo de una transformación o insurrección violenta. “*Sin embargo ya se sabe, la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor*”²⁸. Apreciamos en esta cita directa del pontífice como la violencia es presentada como posible opción de actuación, una vez agotadas todas las demás vías, en consonancia con la visión marxista. La popularidad de la *Populorum Progressio* desencadenó la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, convocada en Medellín, Colombia²⁹. La conferencia fue pionera en proponer un espacio de diálogo hasta entonces nunca visto: cristianos y líderes obreros de todo el país. Su influencia en el resto de América Latina fue decisiva. La conclusión principal de ésta fue que el subdesarrollo del continente era lo que impedía la paz. Éste se desdoblaba en múltiples problemas a su vez: las masivas desigualdades entre ricos y pobres, la marginación de las mayorías, postergación del continente por el imperialismo del dinero,

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 93.

²⁸ Cf. VI, Papa Paulo, *Populorum progressio*, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Medellín, 1967, no 41-43, p. 10.

²⁹ Cf. Morello, Gustavo. *Op. cit.*, pp. 94-95.

la pobreza y la dependencia económica a otras regiones. Aunque ya se estableció desde la más alta esfera, con Pablo VI en la *Populorum Progressio*, que la violencia armada se tendría en cuenta y se justificaría en casos donde no quede otra alternativa, se era consciente de que las revoluciones de este tipo generaban a su vez otras injusticias. Por esto, la consigna del colectivo cristiano, su marca personal, debía ser la utilización del amor en su búsqueda por la justicia. La Iglesia se erguía en este contexto como líder del movimiento que, para su correcta consecución debía tener, además de un patrón de moralidad clara que evitase la violencia en la medida de lo posible, un impulsor de un nuevo sistema político que pusiese el bien común social como único objetivo relevante.

Resulta paradójico, quizás, pensar que la teología de la liberación fuese un movimiento que supusiese una revolución tan pronunciada para un amplísimo sector de la Iglesia. Pero ¿realmente lo fue? ¿Ha habido otro momento en la historia del cristianismo donde viésemos las ideas presentes en la encíclica de Pablo VI? No es necesario realizar ninguna labor exhaustiva, ni investigaciones complejas, para encontrarlos directamente en los mismos pasajes del texto sagrado del cristianismo, la Biblia. La relación entre el Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum Progressio* y las bienaventuranzas de los evangelios de Mateo y Lucas es evidente al considerar la promoción de la justicia social, la solidaridad y el compromiso con el bienestar humano. Estas fuentes bíblicas y eclesiales comparten un enfoque común en cuanto a la búsqueda de la igualdad y el cuidado de los marginados y más desfavorecidos. El Concilio Vaticano II tuvo como objetivo revitalizar la fe católica en el mundo moderno, abordando temas como la justicia social, los derechos humanos y el diálogo interreligioso. En línea con estos principios, la *Populorum Progressio* enfatizó la importancia de la justicia social, la solidaridad y la promoción del bien común. Las bienaventuranzas, presentes en los evangelios de Mateo y Lucas, son declaraciones que destacan las bendiciones espirituales para aquellos que siguen los caminos de Dios y se comprometen con la justicia y la compasión hacia los demás. El evangelio de Lucas, en particular, resalta la preocupación de Jesús por los pobres, los hambrientos, los que lloran y los perseguidos, reflejando una preocupación por la justicia y la igualdad. Es importante notar que estas bienaventuranzas, con su enfoque en los marginados, reflejan una preocupación por la justicia social que se encuentra en ciertos aspectos del pensamiento marxista. Al explorar estas conexiones, podemos profundizar en los valores y principios que respaldan la enseñanza social de la Iglesia y su compromiso con la dignidad humana y el bienestar común. A través del estudio de las

bienaventuranzas, podemos comprender mejor el llamado a vivir de acuerdo con los ideales de justicia y solidaridad, y contribuir a la construcción de una sociedad más equitativa y compasiva. Procedamos, entonces a analizarlas con mayor detalle.

¿Por qué en concreto centrarse en las bienaventuranzas? Podríamos decir que éstas son como la carta magna de la vida cristiana³⁰. En griego, son denominadas *macarismos*, cuya traducción podría ser, de forma simple, “dichosos”³¹, aunque tal suponga un enfoque algo pobre de su esencia. Ciertamente, la traducción literal sería “declarar feliz a alguien”, y es que, en efecto, el objetivo de las bienaventuranzas era el de explicar diferentes vías de lograr la felicidad. A diferencia de lo que popularmente se cree, encontramos *macarismos* a lo largo de todo el Antiguo Testamento, por ejemplo, el Sirácida (25,7-10), que profesa “*Hay nueve situaciones que considero dichosas, y una décima que la diré con palabras: el hombre satisfecho de sus hijos, el que en vida puede ver la caída de sus enemigos; dichoso el que vive con una mujer sensata y el que no tiene que arar con buey y asno [es decir, con una pareja mal acoplada]; el que no resbala con su lengua y el que no sirve a un amo indigno de él; dichoso el que ha encontrado la prudencia y quién se dirige a oídos atentos. ¡Qué grande es el que encuentra la sabiduría! Pero nadie aventaja al que teme al Señor.*” No van a ser éstos los que analicemos, sin embargo. Las bienaventuranzas que vamos a tratar son concretamente las conocidas, que como enunciamos anteriormente, están recogidas en el Nuevo Testamento, en los evangelios de Mateo y Lucas, en una especie de discurso de corte pragmático que pronuncia Jesús al comienzo de su ministerio, es decir, al comienzo de su etapa de enseñanzas públicas durante su vida terrenal. Lo importante e innovador de éstas en comparación con los *macarismos*, es que los estos últimos establecen unos motivos de felicidad evidentes de por sí, que no exigen de explicación alguna. Los caminos introducidos en las bienaventuranzas del Nuevo Testamento no presentan un modelo de plenitud evidente, por lo que necesitan de justificación. Gozan éstas, por tanto, de dos hemistiquios³²: el primero habla de quién o quiénes serán los dichosos, y el segundo sobre el curso de acción o razón de esta dicha. Esto supone, en aquel momento, la inversión de la escala de valores: los últimos serán los primeros o los pobres felices. Lo que propone Jesús es en sí una cosmovisión diferente. Tenemos que revisar nuestra idea de felicidad. El Nuevo Testamento, por tanto, no nos

³⁰ Cf. González-Carvajal, Luis, *Las Bienaventuranzas: una contracultura que humaniza*, Sal Terrae, Cantabria, 2021, P. 9.

³¹ Cf. *Ibidem*, pp.15-17.

³² Cf. *Ibidem*.

obliga a elegir entre bienes presentes o futuros, sino entre bienes verdaderos o falsos bienes, que lo son tanto ahora como eternamente³³.

Nuestro análisis va a comenzar, por las bienaventuranzas de Lucas. Como veremos a continuación, en contraste con las bienaventuranzas de Mateo, que se centran más en las actitudes y virtudes internas del individuo, las bienaventuranzas de Lucas ponen un énfasis especial en la inversión de la fortuna y el juicio de Dios sobre los ricos y los que explotan a los demás. Esto ha llevado a algunos a interpretarlas como una crítica directa a las estructuras de poder y riqueza desigual, características del sistema de valores marxista con el que se trata de buscar puntos en común, convergencia ideal. Las bienaventuranzas de Lucas contraponen frecuentemente a los ricos y a los pobres³⁴. Éstas se encuentran representadas en formato díptico, donde podemos encontrar en primer lugar las bienaventuranzas en sí, y, en segundo lugar, las malaventuranzas, concretamente enfocadas a los ricos. Procederemos, a continuación, a mostrarlas en tal formato:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro reino es el de Dios (v. 20).	Pero ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo! (v. 24).
Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque quedaréis saciados (v. 21a).	¡Ay de vosotros, los que estáis saciados, porque tendréis hambre! (v. 25 ^a).
Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis (v. 21b).	¡Ay de los que ahora reís, porque haréis duelo y lloraréis! (v. 25b).
Bienaventurados vosotros cuando os odien los hombres y os excluyan, y os insulten y proscriban vuestro nombre como infame, por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo. Esto es lo que hacían vuestros padres con los profetas (vv. 22-23).	¡Ay si todo el mundo habla bien de vosotros! Eso es lo que hacían vuestros padres con los falsos profetas (v 26).

Fuente: Lc 6, 20-26

³³ Chevrot, Georges, *Las bienaventuranzas*, Rialp, Madrid, 1974, p. 31.

³⁴ Cf. González-Carvajal, Luis, op. cit, pp.29-30.

Una vez presentadas, conviene realizar la visión en conjunto de éstas para evitar interpretaciones que simplifiquen el alcance propuesto por el evangelista. En la primera parte del díptico, Lucas emplea tres términos distintos entre sí (pobres, hambrientos y los que lloran) pero que, sin embargo, podríamos categorizar como uno solo, esto es, los pobres, pues parece que tal término incluye necesariamente los restantes. No establece en su narrativa razones para separarlos, y podríamos utilizarlos indistintamente, transmitiendo el mismo mensaje. La maldición, o malaventuranza, correspondiente a cada bienaventuranza nos ofrece la pista definitiva para su correcta interpretación. Lo inadmisibile no es ser rico o estar saciado, sino serlo en un mundo donde la contraposición es tan abundante y encontramos tanta miseria.

Las bienaventuranzas y malaventuranzas de Lucas presentan una perspectiva peculiar en relación con la felicidad y la condición de los pobres. A diferencia de las bienaventuranzas de Mateo, que enfatizan las bendiciones en la tierra, las enseñanzas de Lucas sugieren una mirada más allá de las circunstancias terrenales. En estas palabras, Jesús se dirige a los que experimentan la pobreza prometiendo consuelo y recompensa en un futuro venidero. En las "malaventuranzas", Jesús pronuncia "ayes" sobre los ricos, los saciados y los que son hablados bien por todos. Estas palabras parecen apuntar a una inversión de valores y perspectivas, enfatizando que la verdadera felicidad no se encuentra en la acumulación de riquezas materiales o en el reconocimiento social. Todos consideramos a los pobres como personas desgraciadas, pero Jesús propone que éstos deben sentirse felices, pues Dios les hará justicia. ¿Significa esto que los ricos, por tanto, son los desgraciados? De nuevo, solamente en la medida en que estos ignoren la existencia de los otros, puesto que, de actuar así, Dios les pedirá cuentas por su egoísmo en la otra vida. Se sugiere, en consecuencia, que aquellos que sufren en esta vida encontrarán consuelo y recompensa en el reino de Dios. En este contexto, se puede interpretar que las bienaventuranzas y malaventuranzas de Lucas contienen una dimensión escatológica³⁵, orientada hacia el más allá. La felicidad y la plenitud se vislumbran como una realidad futura y eterna, donde los pobres y los afligidos encontrarán su recompensa definitiva. Estas enseñanzas invitan a mirar más allá de las circunstancias presentes y a sostener la esperanza en la justicia divina que se manifestará plenamente en el futuro. Podemos apreciar esta perspectiva, por poner un ejemplo, donde apreciamos esta visión. Cuando

³⁵ *Ibidem*, pp. 32-33.

Jesús, estando en la cruz, se dirige al buen ladrón, éste le contesta: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43). Es decir, no al final de los tiempos, sino ahora, hoy.

Centrémonos, de cara a nuestro estudio, en la primera bienaventuranza de Lucas. Jesús estuvo siempre del lado de los pobres. De la misma forma, también veía el tren de vida que llevaban los ricos. Éste estableció que Dios no puede permanecer indiferente ante tal escándalo, y es por lo que éste hará justicia³⁶. ¿Qué quería decir, sin embargo, Jesús en la segunda parte del díptico, ósea, la malaventuranza? “¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!” (Lc 6,24). ¿Debemos entenderlo como un grito de compasión, o, por el contrario, como una amenaza? Lo cierto es que la interjección *ouaí* de origen griego admite la doble connotación. Durante todo el evangelio es utilizada por Jesús en ambos contextos, y por ello entendemos que éstas pueden llevar este doble sentido implícito de una forma intencionada. Jesús amenaza con fuerza a los ricos advirtiéndoles que la ostentación de su fortuna les impide entrar en el Reino de Dios: “¡Qué difícil es para los que tienen riquezas entrar en el reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de Dios” (Lc 18,24-25: cf. Mt 19,23-24; Mc 10,23). Pero a la vez, lamenta la desgracia de los ricos, puesto que Dios no quiere el mal para los que hacen mal, sino su conversión (Ez 18,23). Con respecto a la postura amenazadora que pueden desprender las malaventuranzas, podemos aportar, sin embargo, otro enfoque teleológico. La Biblia, en su redacción, utiliza la misma estructura de invectivas en muchos de sus pasajes, como puede ser el de Jeremías 17³⁷, en el que Dios revela su descontento con el pueblo de Israel debido a su incredulidad y su persistente idolatría. Dios describe a Israel como un pueblo cuyos corazones están llenos de pecado y que han abandonado la confianza en Él. El capítulo destaca la maldición de confiar en el hombre en lugar de confiar en Dios. Se enfatiza que aquellos que confían en la fuerza humana o en la riqueza material serán como un arbusto en el desierto, desolados y sin bendición. Por otro lado, Dios ofrece una promesa a aquellos que confían en Él. Se compara a aquellos que ponen su confianza en Dios con un árbol plantado junto a las aguas, que no teme en tiempos de sequía y que siempre tiene hojas verdes y fruto abundante. Esta metáfora representa la bendición y la prosperidad que vienen de confiar plenamente en Dios.

³⁶ *Ibidem*, pp. 35-37.

³⁷ Cf. *Biblia Reina Valera*, 1960, Jeremías 17.

Procedemos ahora brevemente a realizar un análisis más detenido a las bienaventuranzas del evangelista Mateo. Cabe destacar que esta versión de éstas es la más apreciada por los cristianos³⁸. Al igual que antes, procedemos a mostrarlas en forma de díptico:

Bienaventurados los pobres en el espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (v. 3)	Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia (v. 7)
Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra (v. 4)	Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (v. 8)
Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados (v. 5)	Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (v. 9)
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados (v. 6)	Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos (v. 10)
	Bienaventurados vosotros cuando os insulten y os persigan y os calumnien de cualquier modo por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo, que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros (vv. 11-12)

Fuente: Mt 5, 13-12

Se puede apreciar que tanto bienaventuranzas lucanas como las de Mateo son bastante similares en la primera parte del díptico. Ambas proclaman bienaventurados a los pobres, aunque nótese el *apellido* que aporta a algunas de las bienaventuranzas, sobre las que volveremos a continuación (pobres *de espíritu*, hambre *de justicia*...). La diferencia, sin embargo, más apreciable es la de la segunda parte del díptico. Encontramos un enfoque mucho más positivo en este caso, donde en lugar de anunciar malaventuranzas a los que obran en contrario a la voluntad de Dios, anuncia nuevas bienaventuranzas a los solidarios.

³⁸ Cf. González-Carvajal, Luis, op. cit, pp. 45-46.

Como hicimos anteriormente, vamos a centrarnos el análisis en aquellas bienaventuranzas en las que podemos ver similitudes con la denuncia, la justicia, y, en general, ética marxista, que son en concreto dos. La primera de ellas hace hincapié, al igual que en las de Lucas, en los pobres. Pero como podemos ver, introduce un complemento esencial: pobres *de espíritu*. ¿Qué significa exactamente esto? Lo cierto es que esta expresión no se volvió a utilizar en toda la Biblia, tanto Antiguo como Nuevo Testamento³⁹. Encontramos cuatro interpretaciones posibles en la literatura: los *poco inteligentes*, los que están desprendidos de sus riquezas, los pobres voluntarios y los pobres ante Dios. Pese a ser la segunda interpretación la más extendida a la hora de interpretar la locución, nosotros vamos a centrarnos en la visión de González-Carvajal⁴⁰, el cual establece que la mejor interpretación surge de la síntesis de la tercera y la cuarta, que lejos de ser excluyentes entre sí, guardan gran afinidad la una con la otra. La parábola del rico necio (Lc 12, 16-21) es un punto de partida perfecto para el entendimiento de esta postura. La parábola relata la historia de un hombre rico que tenía abundantes cosechas y se preguntaba qué hacer con sus bienes. Decidió construir graneros más grandes para almacenar su cosecha y pensó que, una vez hecho esto, podría relajarse, comer, beber y disfrutar de la vida. Sin embargo, Dios le dijo: "Necio, esta misma noche te pedirán cuenta de tu vida. Lo que has acumulado, ¿de quién será?" La parábola concluye con la advertencia de Jesús sobre las riquezas y la importancia de estar preparado espiritualmente en lugar de buscar solamente bienes materiales. Jesús enfatiza que la verdadera riqueza no se encuentra en las posesiones terrenales, sino en una relación correcta con Dios y en la generosidad hacia los demás. El rico está tan seguro de sí mismo que no necesita apoyarse en Dios, se apoya en sus riquezas y con eso encuentra satisfacción plena. Por el contrario, el pobre carece completamente de riquezas y no tener dinero en el que apoyarse, tienden a hacerlo en Dios. El cristiano no puede ser rico. Pero el nivel de pobreza cristiana no debe basarse en la miseria absoluta. El nivel de vida cristiana debe ser, en palabras de Péguy, una "pobreza decorosa"⁴¹. Diferenciamos entre *miseria*, que sería lo que tradicionalmente comprenderíamos por pobreza, es decir, situación de desamparo en el que no puedes cubrir tus necesidades básicas; y *pobreza*, que supondría vivir con los medios necesarios para vivir sin lujos, pero con decoros. Vivir sin lujos, pero con decoros significa adoptar un estilo de vida más sencillo y sobrio,

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹ Péguy, Charles, *De Jean Coste, Oevres en prose*, Gallimard, París, 1987, pp. 1018 y ss.

renunciando a los excesos y extravagancias, pero manteniendo una actitud de dignidad y respeto en todas las áreas de la vida. De la miseria es urgente librar a todos. Es evidente en esta bienaventuranza, un paralelismo claro con el carácter de denuncia presente en la ética marxista.

La segunda bienaventuranza por analizar es la que reza “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados (v. 6)”. En la Biblia, la palabra *justicia* no es equivalente directamente al concepto de *justicia social*⁴². Ésta quiere decir, concretamente cumplimiento de la voluntad de Dios. Mateo es el evangelista que más utiliza la palabra *justicia*. En el Nuevo Testamento la voluntad de Dios, la justicia, se relaciona siempre con el discernimiento. Dios confía en nosotros la capacidad de elegir lo que es bueno para nosotros. Esto supone un desdoblamiento en deber general y deber particular, de ahí que no podamos reducir el término a únicamente justicia social. Las exigencias éticas particulares que Dios ha encomendado a cada uno de nosotros son tan importantes y de obligado cumplimiento como las normas generales de moralidad humana. Por tanto, resumiendo, en el sentido bíblico, la palabra *justicia* hace referencia a la persona que hace la voluntad de Dios, pero también la suya particular de su vida. Ahora sólo queda preguntarnos, ¿en qué se basa todo eso? ¿Por qué Dios impondría semejante tarea, que puesta en marcha supondría un estilo de vida constante? La respuesta es la fe⁴³. La fe como entrega confiada a Él, enamoramiento, búsqueda de la verdad. Haciendo una conexión semántica, una ecuación sencilla de regla de tres, vemos, por ende, que *buscar la justicia* es, efectivamente, *buscar a Dios*. Tener *hambre y sed* de justicia no es otra cosa que tener ganas muy grandes de conocer a Dios, que es directamente camino y destino.

Acerquémonos ahora, a un nivel más profundo de discusión, que tiene comienzo en la más primordial base que cristianismo y marxismo confieren del mundo. Marx piensa que la dialéctica es la responsable de la justicia en el mundo. A su vez, la Biblia piensa que la fe es la base de ésta, de la justicia universal⁴⁴. Justicia real, no abstracta, ficticia o meramente declaratoria. Esta afinidad no es en balde. En las cartas de Pablo en el Nuevo Testamento de la Biblia, el apóstol Pablo defiende la idea de que la fe es el primerizo y la base de una verdadera justicia. Para comprender su argumento, es útil considerar el

⁴² Cf. González-Carvajal, Luis, op. cit, pp.103 y ss.

⁴³ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁴ Cf. Miranda, José Porfirio, *Marx y la biblia: crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 228-230.

contexto teológico y las enseñanzas centrales de Pablo. Pablo enseña que la justicia de Dios no se obtiene por medio de las obras humanas o el cumplimiento estricto de la ley, sino por la fe en Jesucristo. Según su enseñanza, la fe en Jesús y su sacrificio redentor en la cruz son fundamentales para recibir la salvación y la justificación ante Dios. En sus cartas, Pablo aborda el tema de la justicia de Dios y cómo se relaciona con la fe. Él argumenta que la fe es el paso primerizo porque es a través de la fe que una persona entra en una relación salvadora con Dios. La fe implica confiar plenamente en la obra de Jesucristo y aceptar su sacrificio como suficiente para reconciliarnos con Dios y recibir su gracia. Pablo también sostiene que la fe es la base de una verdadera justicia porque es a través de la fe en Jesús que somos declarados justos ante Dios. No es por nuestras propias obras o méritos, sino por la gracia de Dios que se nos concede la justicia divina. La fe actúa como un vínculo entre nosotros y Dios, y es a través de esta relación de fe que somos transformados y capacitados para vivir una vida justa y obediente a Dios. El apoyarse en la ley, no romper definitivamente con ésta y con la civilización humana supone hacer nula la obra de Cristo y frustrar, dejar sin valor el evangelio entero. Es por eso que dice de los judíos: “Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a conocimiento, pues desconociendo la justicia de Dios y queriendo establecer la propia, no se incorporaron a la justicia de Dios. Porque al final de la ley es Cristo, para justicia de todo creyente” (Rom 10, 2-4). La fe consiste, por tanto, en un objetivo empíricamente demostrable: consiste en creer que con Cristo ha llegado el reino de Dios, la intervención definitiva de Dios en nuestra historia, la realización de justicia universal tiene finalmente un modelo de actuación⁴⁵. Ejemplo vivo de esta concepción de fe es, al igual que las cartas de Pablo a los romanos, el dado por Marcos en su evangelio. En Mc 2,5 ve Jesús que se le aproximan cuatro hombres llevando a cuestas un hombre paralítico, y Marcos escribe: “Y viendo Jesús la fe de ellos”. No hay manifestación más clara de esperanza de justicia que la que aquellos hombres portaban en sus almas. Era su creencia que en Jesús se personificaba la llegada, finalmente, del reino que socorrerá a todos los que sufren y ayudará a todos los necesitados de la tierra. Podríamos asimilar fe a esperanza. Esperanza colectiva de siglos de injusticias. Pero, encontramos además en la fe suscitada por el evangelio, la que hace que llegue el *éschaton*, que hace referencia a un cambio sustancial divino, la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra⁴⁶. Los evangelistas urgen a la realización de lo que Cristo vino a hacer: éste vino a realizar la

⁴⁵ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 278.

justicia, ha llegado por fin la hora que toda la humanidad estaba esperando. "Ahora es el momento propicio, ahora es el día de la salvación" escribía Pablo a los corintios (2 Cor 6,2). Hasta un total de 20 veces escribe éste "ahora" en la misma carta.

A pesar de la diferencia fundamental del concepto de fe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, vista en líneas superiores de forma breve cuando nos referíamos a la forma en que los judíos rechazaban la figura de Cristo, y por tanto el concepto de fe materializado en él, ambas concepciones comparten un elemento común⁴⁷, que es la *fe* en creer que nuestro mundo tiene remedio. Este punto de unión es fundamental, porque el que no estuviese supondría una línea de división infranqueable a la hora de lograr un diálogo común. Marx se sitúa en el mismo lado que nuestros autores bíblicos exegetas: sí cree que el mundo tiene remedio, el comunismo. Éste es tanto medio como destino para éste. En cambio, en cuanto al cristianismo, parece que el resultado de la puesta a cabo de las bienaventuranzas, como hemos podido ver, posee un fin teleológico que va más allá de la vida terrenal como resultado de mayor ponderación: el reino de los cielos, el reino de Dios. Con la evocación "de los cielos" se quiere indicar a Dios, aquel que habita en el cielo. Nótese por tanto que son expresiones sinónimas que se usan indistintamente en el texto bíblico dependiendo de quién sea el autor específico. Pero ¿qué significa exactamente reino de Dios? ¿Es, como se suele acordar, algo que alcanzamos exclusivamente después de la muerte? ¿O es también realizable en la vida terrenal, y, por tanto, más semejante a la idea de sociedad comunista marxista, basada en la realidad material?

Debemos, ante todo, dejar un concepto fuera de equívocos. Cuando hablamos de "reino" normalmente pensamos en un lugar físico, un territorio sobre el que alguien reina. Pero, en cambio, el término griego significa la *acción* de reinar, ósea, el ejercicio de reinar de Dios⁴⁸. El reino de Dios es por tanto el ejercicio de acercamiento de Dios hacia la humanidad, a través de su intervención divina. Viene a darnos estructura vital, a paliar el sufrimiento humano y los problemas. Pero este concepto es simplemente demasiado complejo y difícil de concebir. El reino es inmenso como la acción de Dios sobre nosotros, como su amor, y como la potencia que representa éste en la eternidad. La invocación por nosotros del reino es potentísima, pero lo que Dios nos deja claro, a través de Jesucristo, es que "de ellos es el Reino de los Cielos". Pero este reino se materializa en la presencia

⁴⁷ *Ibidem*, p. 245-246.

⁴⁸ Cf. Martini, Carlos María, *Bienaventuranzas*, Editorial San Pablo, Bogotá, 2003, p.10-11.

de un valor absolutamente esencial, el de la justicia⁴⁹. La justicia otorga a cada uno lo suyo, es la perfecta realización de aspiración y deseo, que colma toda expectativa humana, sin basarse en cálculos, sino en la medida sobreabundante, misericordiosa y salvadora de la bondad divina. Hambre y sed de justicia es lo que impera en nosotros, una esperanza de que la voluntad de Dios se cumpla en todo y todos. Es el objetivo principal de la vida en la Tierra, que se materialice la justicia divina en el mundo. Si *reino* es equivalente, en su concepción de acción, a justicia, será posible materializarlo en la medida en que ésta se alcance.

II. DIFERENCIAS ENTRE AMBAS PERSPECTIVAS. LA INEVITABLE DISTANCIA

2.1 OBSTÁCULOS TEÓRICOS Y CONCEPTUALES. DIFICULTADES PRÁCTICAS Y CONFLICTOS IDEOLÓGICOS

La antinomia en la que todo cristiano se encuentra actualmente nace de los conflictos presentes entre la necesidad de revolución social, pues la Iglesia actual ha encontrado su orientación escatológica en su compromiso terrestre; y la “doctrina social de la Iglesia”, que condena activamente cualquier tipo de lucha de corte revolucionario, pues considera éstas como característica esencial del comunismo ateo⁵⁰. ¿De qué lado posicionarse? ¿Del de la clase obrera o, por el contrario, mantenemos fidelidad a la institución? Si la iglesia se posiciona del lado de los pobres, esto implica, por ende, comprometerse en la participación de su lucha, y no solamente amarlos. Supone una oposición real contra sus opresores. Ahora bien, esta elección por un bando supone encauzarse en una división de clases, es decir, una división dentro del seno de la Iglesia misma.

La lucha de clases es tanto hecho como método⁵¹. Hecho en cuanto a que, como hemos comentado, supone la división y escisión de la sociedad en clases antagonistas entre sí. División cultural y socioeconómica. Es, a su vez, método pues propone un curso de acción basado en la solidaridad con la clase dominada u oprimida, además de una iniciativa sistemática, en el que las clases oprimidas comienzan necesariamente su propia insurrección hacia condiciones más favorables. ¿Por qué la Iglesia rechaza tajantemente esta iniciativa? De nuevo, se produce el rechazo tajante de la institución eclesiástica en

⁴⁹ *Ibidem*, pp.12-13

⁵⁰ Cf. Girardi, Giulio, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 6.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 8 y ss.

base a las dos perspectivas de hecho y método. Primeramente, como hecho, se aprecia una tendencia histórica de la Iglesia a no reconocer la radicalidad de la división en clases, a no condenarla, sino a clasificarla como un hecho inmutable. La respuesta no está en vislumbrarla como un conflicto, sino en percibirla como un *interclasismo* necesario. Los contrastes no se deben al sistema, sino a la debilidad de las personas. Debemos, como individuos, trabajar en la reforma de condiciones que nos proyecten hacia una mejora de nuestras condiciones personales desde nosotros mismos, y no a través de la revolución. Las diferencias están inscritas en la naturaleza, y esto significa que se encuentran predefinidas en la voluntad divina, esto es, la voluntad de Dios. Está en la naturaleza de las cosas que algunos individuos estén en situación de dependencia frente a otros. La voluntad de Dios les ha confiado a los que se encuentren superiores jerárquicamente hablando de sobrellevar la tarea de dirección de la sociedad. Poseen, por tanto, una misión que podemos calificar de paternal. Los otros deben adaptarse y desarrollarse aceptando esta jerarquización con espíritu de acatamiento y obediencia. Cualquier intento de subversión de jerarquías es inútil puesto que la realidad es voluntad de Dios, y por tanto inmutable. La crítica como método también es tajante: los objetivos de la lucha son condenados al tener como objetivo romper el orden establecido y generar odio y resentimiento mutuo entre los partícipes de ambos bandos, en lugar de cooperación y entendimiento. Nunca conviene despertar odio y resentimiento, pasiones primigenias. Éstos se oponen al valor fundamental de la vida cristiana, que es el amor y la dignidad. Una revolución sólo propiciaría abuso de poder y sangre proveniente de las clases dominadas, cuyo balance final siempre es negativo.

Completemos esta posición de rechazo a la violencia adentrándonos, de nuevo, en las bienaventuranzas. Una nueva perspectiva a éstas nos ilustrará esta perspectiva con mayor nitidez. Si nos fijamos en la segunda bienaventuranza de Mateo, “Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra” (Mt 5,5), ésta no da lugar a dudas de su significado. Pese a que el significado de *manso* haya sido algo emancipado en nuestro diccionario, vamos a intentar desde aquí arrojar algo de luz a su verdadero significado. Si nos remontamos a Aristóteles, este define la mansedumbre como virtud: el término medio entre la falta de energía y la irascibilidad⁵². A diferencia del hombre servil y falto de energía, el hombre manso no se dejará vilipendiar, pero tampoco será producto de la ira. La idea de mansedad será también predicada y realizada por Jesús en diversas ocasiones,

⁵² Cf. González-Carvajal, Luis, op. cit, pp.78 y ss.

como la vez en que entra en Jerusalén subido en un asno, proclamando la paz. No hay resquicio de ego en esta acción. No hay corceles dominadores. No hay ejércitos poderosos. Solamente un hombre seguro de su misión, y humilde en sus formas. La promesa que lleva aparejada esta bienaventuranza es la de “heredar la tierra” (Mt 5,5). Con esto, Jesucristo establece que serán los mansos, al final, los claros vencedores de la guerra, aunque ello no signifique que ganen todas las batallas en el proceso.

En cuanto que no se pueda destituir la actual sociedad de clases a través de la revolución el comunismo, que para Marx es el estado natural de la sociedad, el único en el que la esencia del hombre puede desarrollarse libremente como ser trabajador y creativo, no podrá darse. Encontramos aquí el principal fundamento teórico que impediría de base la consecución de un criterio de convergencia entre ambas posturas iusfilosóficas.

Por otro lado, Marx pretende, en su concepción dialéctica de la historia, superar la necesidad de unir realidad social y religiosa, desproveyendo a esta última de valor intrínseco. No olvidemos la analogía tan conocida de Marx de la religión como el *opio del pueblo*⁵³. Éstas no son más que productos humanos. La revelación divina es negada por completo en su visión⁵⁴. Las religiones no son más que productos humanos que demuestran su inmadurez y que no se alinean con la verdadera realidad ontológica del hombre, que es su naturaleza como trabajador. La religión debe ser superada. Se entiende su concepción en el curso dialéctico de nuestra historia, pero en este momento no tiene vigencia. La concepción de un ser supremo que no sea el hombre no es válida en una ontología en la que debe ser central el hecho físico de la existencia misma, la realidad social. En el materialismo histórico que propone Marx no tiene cabida la abstracción, y será punto definitorio clave para la disociación de éste con la dialéctica hegeliana, como pudimos comprobar en la primera parte de este trabajo de investigación. Para Hegel su relación con la religión en sí fue complicada a lo largo de su vida, ya que consideraba que la religión tenía un papel importante en la historia y en la vida de las sociedades, pero también creía que la filosofía debía superar los límites y las limitaciones de ésta para completarla. Sin embargo, éste no negaba el carácter espiritual de ésta, defendiendo la

⁵³ Cf. Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, p. 10.

⁵⁴ Cf. Grande, Miguel op. cit, p. 18.

existencia de la religión en el contexto de la autoconciencia⁵⁵, categoría que Marx ni siquiera tenía en cuenta como delimitadora de la realidad.

Como producto inherente de la conciencia humana, y desprovisto de validez real, pero con conciencia de la importancia que la religión ostentaba en la sociedad, Marx la categoriza al mismo nivel que el Estado, definiéndola como superestructura ideológica. Como toda superestructura para Marx, ésta aliena al ser humano, desproveyéndole de su verdadera esencia como explicamos en el párrafo anterior, que es su esencia de ser trabajador: “La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre mientras éste no se mueve alrededor de sí mismo.”⁵⁶No es suficiente con la mera separación política de la Iglesia con respecto al Estado⁵⁷, porque este cambio únicamente supone que queda relegada a un nivel de Derecho privado, pero sigue existiendo. La religión rompe toda base ética que se dé en el mundo real, porque quita relevancia a los afectos inherentes de la condición humana. En la sociedad comunista, estado natural del hombre, la religión desaparece. Para el cristianismo, la liberación del hombre se consigue a través de las obras de Jesús y la fe, capaces de desatarnos de los sufrimientos de la existencia humana⁵⁸. No es la sociedad comunista la que provee al hombre de todo lo necesario para subsistir de una forma amplia, bajo la esencia de su trabajo, sino que la miseria puede ser erradicada por la labor individual de cada uno de nosotros, en el compromiso individual por la construcción de un mundo más justo.

2.2 LA NO POSIBILIDAD DE CONVERGENCIA. PERSPECTIVA PERSONAL Y FUNDAMENTOS DE LA CONCLUSIÓN. REFLEXIONES FINALES Y POSIBLES CAMINOS DE DIÁLOGO FUTURO

Desde una perspectiva meramente histórico-filosófica, la interpretación marxiana o marxista de la historia se caracteriza por el ya comentado realismo histórico, que es eminentemente una visión atea de ésta⁵⁹. Para un cristiano, su fe en Dios es inseparable de su esencia, de todo lo que conoce, de su misma interpretación de la historia, y de su praxis en ella. Para el marxismo, la fe religiosa no es más que un infantilismo y una renuncia a tomar la construcción de una sociedad verdaderamente libre como la tarea a

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 26.

⁵⁶ Cf. Marx, Karl, op. cit., p. 11.

⁵⁷ Cf. Grande, Miguel op. cit, pp. 46-48.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 99 y ss.

⁵⁹ Cf. Ureña, Enrique Menéndez, *Marxismo y cristianismo: ¿Son compatibles como sistemas globales?*, Revista de Fomento Social, Córdoba, 1976, pp. 211-215.

realizar por el hombre. No han llegado al punto de madurez humana que les permita ver tal cosa por conciencia propia. Esta es, básicamente, la razón fundamental que nos hace concluir la imposibilidad de una convergencia entre ambas posiciones en una vigencia real social. Únicamente cabría la perspectiva, aunque puramente individual, de la teoría marxista en ciertos aspectos. Es decir, el ideal marxista es perfectamente compatible con una actuación de sus principios en la esfera privada individual donde sea compatible y tenga sentido. Todo lo que proponga un establecimiento de una posición u otra por medio de la fuerza armada o violencia, en general, va en contra del actual sentir de la doctrina social de la Iglesia. Los cristianos siempre podrán purificar la *forma burguesa* de vivir la fe en cuanto consideren que están viviendo por encima del decoro necesario para vivir con lo justo, que apreciamos en la interpretación de las bienaventuranzas. Pero esto no comprende la idea de trasladar el marxismo, siquiera, a la forma de vivir la fe cristiana, por la incompatibilidad de base que hemos explicado a lo largo de toda la investigación: para un marxista no hay más esperanza que la encontrada en la vida terrenal, mientras que el cristiano busca trascender la existencia hacia el Reino de los cielos, del cual es en parte partícipe si actúa con fe bajo las enseñanzas de Cristo. El marxismo es tan *opio del pueblo* como lo puede ser la religión en este caso para los defensores de éste. La clave del asunto es la siguiente: aunque marxistas y cristianos puedan contribuir en parte del camino a la consecución de una sociedad más justa, la fe cristiana y el marxismo son incompatibles en tanto que, para el cristiano, según sus creencias, puede haber *salvación* o *liberación* aun antes de haber eliminado cualquier huella de opresión. La idea de sociedad perfecta es abstracta y un modelo de vida que únicamente se puede imaginar en la figura de Dios, y no en la mera observación de nuestra historia.

Centrémonos, no obstante, para completar nuestro análisis en la idea de una posible sociedad en la que cristianos y marxistas pudiesen converger. Bajo un escaso nivel de desarrollo social cualquier tipo de gran cambio social puede tener mayor cabida. Las sociedades prehistóricas poseían un gran grado de libertad y de igualdad para todos sus miembros⁶⁰. Las sociedades desarrolladas poseen un extraordinario nivel de desarrollo social agregado, pero a cambio perdieron un gran nivel de libertad e igualdad. El capitalismo, que ha sido el causante de grandes niveles de prosperidad en países centrales, también ha provocado desigualdades, que son solo levemente saciables por esfuerzos

⁶⁰ Cf. Jaguaribe, Helio, *Hacia la sociedad no represiva; estudio comparativo y crítico de las perspectivas liberal y marxista*, No. 04; HM22. B6, J3, Río de Janeiro, 1980, p.143 y ss.

administrativos y financieros, pero no suprimibles. El *welfare state* puede tornarse de esta forma en una gran máquina de manipulación de masas, imponiendo conformidad a la sociedad y recriminando verdaderas formas de independencia. Además, el estado de bienestar no es universalizable. El *welfare state* de un pequeño número de países tiene como contrapartida la marginalidad de los países localizados en la periferia, en los cuales se concentra la mayoría de la población mundial. ¿Será posible la visión de Marx de realización de un socialismo democrático, desenajenante y emancipador, para todos los hombres, y para todas las potencialidades del ser humano, incluida su vertiente religiosa? Con este escenario descrito, únicamente podemos proponer los ingredientes necesarios para que una sociedad con tales características se dé. En primer lugar, se necesitarían las condiciones económicas que permitiesen la posibilidad de la indiferencia a la acumulación de bienes. Esto se conseguiría ante una situación de superabundancia y consumo racional igualitario. En segundo lugar, es necesaria la indiferencia a la acumulación de poder, posible bajo un sistema de gobierno de alta legitimidad y legalidad, con régimen democrático, en una sociedad igualitaria. Finalmente, y quizás la más importante, una poderosa motivación colectiva que permita la preservación y constante actualización de este proyecto, bajo un *ethos* de intereses situacionales de los grandes conglomerados mayoritarios, igualdad y libertad.

CONCLUSIONES

1. La convergencia entre marxismo y cristianismo se basa en intenciones compartidas de búsqueda de la justicia social, la igualdad y el bienestar de los seres humanos, pero existen diferencias fundamentales en sus fundamentos filosóficos y teológicos.
2. El marxismo y el cristianismo tienen concepciones diferentes sobre la naturaleza humana y el propósito de la vida. Mientras que el marxismo enfatiza las condiciones materiales y económicas a través del realismo histórico, el cristianismo destaca la dimensión espiritual y la relación con Dios.
3. La teología de la liberación en Latinoamérica, surgida en los años 70, intentó establecer un diálogo entre el marxismo y el cristianismo, enfocándose en la opción preferencial por los pobres y la lucha contra la opresión. Sin embargo, fue criticada por algunos sectores de la Iglesia por su cercanía al marxismo y su interpretación selectiva y manipulada de la doctrina cristiana.
4. El Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965, promovió una apertura y diálogo con el mundo moderno, reconociendo la importancia de la justicia social y los derechos humanos. Aunque no adoptó explícitamente la perspectiva marxista, sentó las bases para un acercamiento entre el cristianismo y los movimientos sociales obreros de la época, para acercarse a los problemas reales de la sociedad de la época.
5. Las bienaventuranzas de Mateo y Lucas, que destacan la bendición de los pobres, los humildes y los que sufren, han sido interpretadas por algunos como una llamada a la justicia social y la solidaridad, en línea con las perspectivas marxistas de lucha contra la opresión y la desigualdad. Mientras que las de Lucas se ajustan más al pensamiento marxista y destaca su carácter de lucha social, las de Mateo poseen un carácter más alineado con la doctrina moral cristiana promueven un mensaje más basado en la solidaridad.

6. La relación entre el pensamiento de Marx y Hegel es compleja. Marx fue inicialmente influenciado por el idealismo hegeliano, pero posteriormente desarrolló una crítica radical al idealismo y se distanció de la filosofía de Hegel. Sin embargo, se pueden encontrar elementos hegelianos en la concepción marxista del desarrollo histórico y la dialéctica materialista.
7. Aunque el marxismo y el cristianismo comparten preocupaciones por la justicia y la liberación de los oprimidos, sus enfoques difieren en términos de medios y métodos. Mientras que el marxismo se basa en la transformación económica y social, el cristianismo enfatiza la transformación individual y la búsqueda de la justicia a través del amor y la compasión.
8. Las corrientes marxistas a menudo han criticado al cristianismo por considerarlo una "ilusión religiosa" que perpetúa la alienación y la opresión. Por otro lado, algunos cristianos han rechazado el marxismo debido a su rechazo del sistema de creencias religiosas y su énfasis en la lucha de clases.
9. Es posible encontrar áreas de convergencia práctica entre marxismo y cristianismo en cuestiones como la defensa de los derechos humanos, la denuncia de la explotación económica y la promoción de la justicia social. Sin embargo, estas convergencias suelen ser limitadas y no abarcan todo el espectro de las teorías y doctrinas de ambas corrientes.
10. La convergencia entre marxismo y cristianismo puede ser fructífera en términos de diálogo y enfoques interdisciplinarios para abordar los desafíos sociales. Sin embargo, es importante reconocer las diferencias fundamentales entre ambas corrientes y mantener una crítica constructiva en lugar de buscar una síntesis total o una fusión de ideas.
11. En última instancia, la relación entre marxismo y cristianismo es compleja y multidimensional. Aunque existen áreas de convergencia e influencia mutua, también hay diferencias y tensiones significativas, que impiden que en un

contexto objetivo se puedan dar ambas corrientes desde un punto de vista social, en relación de convivencia pacífica y cooperación.

12. Las circunstancias en las que se podría dar un diálogo fructífero en vistas a una construcción social nueva son algo utópicas, pero no imposibles, y siempre teniendo en cuenta que ambos lados tendrán que darse concesiones. Las circunstancias básicas son: indiferencia a la acumulación de bienes, indiferencia al poder y motivación mantenida en el tiempo de mantenimiento de esa sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) López Trujillo, Alfonso. *Liberación marxista y liberación cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.
- 2) Girardi, Julio. *Marxismo y cristianismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1970.
- 3) Grande, Miguel, *Ética Marxista y Cristianismo*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2020
- 4) Marx, Karl, Friedrich Engels. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Grijalbo, Barcelona, 1972.
- 5) Marx, Karl, Friedrich Engels. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Grijalbo, Barcelona, 1972.
- 6) Morello, Gustavo, *El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo*, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 49.199, 2007.
- 7) VI, Papa Paulo, *Populorum progressio*, *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, Medellín, 1967, no 41-43.
- 8) González-Carvajal, Luis, *Las Bienaventuranzas: una contracultura que humaniza*, Sal Terrae, Cantabria, 2021.
- 9) Chevrot, Georges, *Las bienaventuranzas*, Rialp, Madrid, 1974.
- 10) *Biblia Reina Valera*, 1960.
- 11) Péguy, Charles, *De Jean Coste, Oevres en prose*, Gallimard, París, 1987.
- 12) Miranda, José Porfirio, *Marx y la biblia: crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- 13) Martini, Carlos María, *Bienaventuranzas*, Editorial San Pablo, Bogotá, 2003.
- 14) Girardi, Giulio, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- 15) Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965.
- 16) Ureña, Enrique Menéndez, *Marxismo y cristianismo: ¿Son compatibles como sistemas globales?*, *Revista de Fomento Social*, Córdoba, 1976.
- 17) Jaguaribe, Helio, *Hacia la sociedad no represiva; estudio comparativo y crítico de las perspectivas liberal y marxista*, No. 04; HM22. B6, J3, Río de Janeiro, 1980