

Cristianismo y marxismo: aproximación a la vinculación de la militancia creyente a la lucha revolucionaria

Christianity and Marxism: approach to the linkage of believing militancy to the revolutionary struggle

Miguel Mariñoso Ortega*

Resumen: El presente ensayo plantea la posibilidad de desarrollar un nuevo modelo de espiritualidad colectiva, no alienante, desde la militancia en un contexto marxista y cristiano. Para ello, aborda la noción de espiritualidad desde diferentes perspectivas y el papel que desempeña la alienación religiosa en su desenvolvimiento. Igualmente, atiende a la relación que han mantenido respectivamente a lo largo de la historia el marxismo y el cristianismo, realizando una lectura de determinados conceptos de la filosofía crítica, así como de la propia teoría marxista, estudiando sus semejanzas y discrepancias, las dificultades que ha supuesto su vinculación, del mismo modo que las experiencias de comunión que han compartido durante las últimas décadas, prestando especial atención al caso de América Latina.

Palabras clave: espiritualidad; religión; cristianismo; teología de la liberación; marxismo; comunismo.

Abstract: This essay raises the possibility of developing a new model of collective, non-alienating spirituality from an organized Marxist and Christian paradigm. For this, it addresses the notion of spirituality from different perspectives and the role that religious alienation plays in its development. Likewise, it addresses the relationship that Marxism and Christianity have maintained respectively throughout history, reading certain concepts of critical philosophy, as well as the Marxist theory itself, studying their similarities and discrepancies, the difficulties that their linkage has entailed, in the same way as the experiences of communion that they have shared during the last decades, paying special attention to the case of Latin America.

Keywords: spirituality; religion; Christianity; liberation theology; Marxism; communism.

Recibido: 26 de marzo de 2024 Aceptado: 6 de junio de 2024

* Español. Graduado en Filosofía. Universidad de Zaragoza (España). Estudiante del Master Interuniversitario en Investigación en Filosofía (especialidad: Ética y Filosofía política). Universidad de Zaragoza (España). miguelongares@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1496-6113>.

Introducción

El presente ensayo tiene su germen en la experiencia personal; nace de íntimas inquietudes cultivadas desde la adolescencia y materializadas en la militancia de base. Parte de la contradicción misma, proyectada desde la conciencia social, entre la vivencia cotidiana de la espiritualidad cristiana y la praxis marxista. Pretende realizar una suerte de aproximación a la noción de espiritualidad desde una óptica marxista y viceversa, tratando de comprender cómo entiende el marxismo la cuestión religiosa y qué posición adopta lo religioso respecto al marxismo. Asimismo analizaremos su posible compatibilidad teórico-práctica y alianza estratégica en determinados contextos.

Para ello, partiendo de un análisis iniciado en lo concreto que conduzca a la generalidad, teniendo en cuenta las condiciones a las que debe someterse el texto, por cuestiones culturales y de cercanía personal, acotaremos el objeto de estudio centrándonos en el cristianismo católico en lo referente a la espiritualidad y el leninismo respecto al marxismo. En todo caso, no se puede obviar el rechazo que estas tesis producen de forma generalizada tanto en los sectores más ortodoxos de la teoría marxista como en el catolicismo institucionalizado.

Igualmente cabe destacar el carácter interdisciplinar intrínseco a este ensayo que, si bien es *per se* filosófico, entendiendo que el conocimiento puede producirse en cualquier ámbito de la vida, bebe de diversas disciplinas como la antropología, la historia, el psicoanálisis, la teología o la cristología.

A lo largo de los cuatro capítulos que conforman este ensayo procuraremos dar respuesta a una serie de cuestiones fundamentales:

En el primer capítulo plantearemos a qué nos referimos cuando hablamos de espiritualidad como dimensión del desarrollo humano, ampliando el horizonte de las explicaciones convencionales. Para ello tomaremos como principales referencias a Daniel Dennett y Carl Gustav Jung, quienes exponen una perspectiva empirista a lo largo de la historia. Posteriormente, a través de Jon Sobrino, Juan Hernández y Leonardo Boff, desde la teología, veremos cómo vive la clase obrera esta realidad en el ámbito cristiano.

En el segundo comenzaremos estudiando la noción de enajenación del trabajo planteada por Karl Marx en su juventud, que acabará atravesando toda su obra, hasta retrotraernos al concepto de alienación religiosa que expone Ludwig Feuerbach pocos años antes, tornándose asimismo fundamento del materialismo moderno, inspirando posteriormente a Marx en sus tesis.

En el tercero analizaremos la posición que ha adoptado el marxismo ante la cuestión religiosa en diversas circunstancias, tomando como fundamento la obra del propio Marx, acercándonos a las consideraciones de Vladimir Ilich Lenin y concluyendo con la posición particular de Ernst Bloch y Antonio Gramsci.

Por último, en el cuarto capítulo observaremos la comunión entre espiritualidad cristiana y proyecto comunista a través de la teología de la liberación en América Latina, aproximándonos a su historia mediante la investigación de Enrique Dussel, analizando su vinculación con el marxismo a través de las reflexiones de Ignacio Ellacuría, atendiendo al conflicto de la violencia revolucionaria de la mano de Sobrino y, finalmente, examinando la situación de Colombia y concretamente el camilismo a través de la figura del cura Pérez.

1. Aproximación a la noción de espiritualidad

Cuando hablamos de espiritualidad tendemos a pensar en una noción idealista de carácter exclusivamente trascendental, vinculada a lo largo de la historia con las religiones, en las que ha encontrado su principal manifestación, que se aleja por completo de la realidad inmanente humana que propugna el materialismo. No obstante, existen múltiples acepciones para este término, desde diferentes disciplinas, que nos ofrecen una perspectiva que no entra en contradicción con la concepción netamente material del ser humano. De este modo, podría plantearse la espiritualidad como una dimensión más, intrínseca al crecimiento de las personas, tanto a nivel individual como colectivo. Así pues no es preciso recurrir a la invocación de entidades sobrenaturales ni aceptar una antropología dualista para atender a esta cuestión de manera coherente. Es más: podemos asimilar la espiritualidad como parte de la naturaleza humana y defenderla como herramienta de desarrollo, prescindiendo de cualquier argumentación metafísica sin que pierda ni un ápice de su sentido inmanente, aunque es cierto que resulta complejo proyectar una noción de desarrollo espiritual desde el ateísmo a través de los medios que manejamos hoy en día, de modo que en la mayoría de los casos continúa ligada a las religiones. Por tanto, pensar la espiritualidad actualmente requiere necesariamente estudiar las religiones.

En sus investigaciones acerca de la cuestión religiosa, Dennett considera que hubo un tiempo en el que no existieron creencias ni prácticas religiosas: "en el pasado hubo un momento en el que no había ningún creyente sobre el planeta".¹ El autor plantea que el principal propósito o función de las religiones responde a una importante necesidad humana. Los tres grandes propósitos que dan origen a las religiones son el consuelo del sufrimiento y el alivio del miedo a la muerte, dar explicación a aquello que no podemos aprehender de ningún otro modo y favorecer la cooperación grupal frente a las adversidades. Desde el principio de los tiempos han existido creencias y prácticas espirituales que hoy en día resultan difíciles de asimilar por Occidente. A lo largo y ancho del mundo encontramos múltiples maneras de vivir la espiritualidad en las que no necesariamente aparece la noción religiosa, como podría ser el caso de los chamanes entre las tribus africanas, sectas hinduistas o el propio taoísmo. Asimismo, debemos mencionar un materialismo espiritual de los pueblos amerindios que el antropólogo Eduardo Batalha Viveiros de Castro ha estudiado desde una reflexión de tipo perspectivista. Si bien consideramos extremadamente necesario el estudio y análisis de estas formas de espiritualidad, habitualmente desconocidas en nuestro entorno eurocéntrico, las condiciones de este ensayo no permiten profundizar en ellas.

Como expone el biólogo evolucionista David Sloan Wilson, las religiones son un fenómeno social que emana de la propia evolución y tiene como consecuencia la mejora de la colaboración entre grupos de personas. Por su parte, Pascal Boyer propone como tesis central que la consolidación de las religiones va intrínsecamente ligada a la evolución de la mente humana, en su momento también considerada como realidad inmaterial –alma–. Actualmente sabemos que el cerebro ha evolucionado del mismo modo que el resto de los sistemas del cuerpo. Se refiere a diversos conceptos que facilitan el

¹ Daniel Dennett, *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural*, trad. por Felipe De Brigard (Móstoles, Madrid: Editorial Katz, 2007), 128.

recuerdo y la comunicación, disparan nuestras reacciones emocionales o conectan con nuestra mente social. Todos estos conceptos son los conceptos religiosos que aparecen en las sociedades humanas.

Si nos retrotraemos hasta la prehistoria, partiendo del estudio de la mente, podemos aventurar que las religiones surgieron de forma no consciente al igual que el lenguaje, a través de un proceso de evolución biológica y cultural, según plantea Dennett en su estudio. Sólo se asentarán las religiones que mejor se acomodan a las mentes, porque satisfacen profundas necesidades físicas y psicológicas. Al estudiar la evolución de la mente humana, observamos que presenta una serie de sistemas cognitivos que interactúan entre ellos reforzándose, creando patrones de conducta comunes a todas las culturas y que se asemejan a las diversas religiones. Cualquier mente que posea este conjunto de instrumentos de pensamiento acabará adoptando tarde o temprano algo semejante a una religión.

Para Jung las religiones constituyen una de las más antiguas y universales manifestaciones del alma humana; por tanto, toda psicología que estudie la personalidad humana tendrá que considerar que las religiones no son únicamente fenómenos sociológicos o históricos, sino también un asunto personal de gran relevancia para una importante cantidad de personas y comunidades. La psicología, según el enfoque junguiano, estudia la experiencia espiritual como una actividad de la psique por la que se manifiestan en la mente del ser humano las ideas religiosas que éste tiene de la divinidad, o el hecho de que no tenga ninguna. Jung afirma que: "los fenómenos religiosos no son una sublimación, sino expresiones de una auténtica y legítima función de la psique humana. La psique es un factor autónomo, y las manifestaciones religiosas son confesiones psíquicas que, en último término, obedecen a procesos inconscientes".²

Así pues, para el autor las religiones son una actitud especial del espíritu que podemos definir de consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos entendidos como potencias.

El psicólogo, considerado como científico, debe obviar la pretensión de toda religión de proclamarse como verdad única y eterna. Al ocuparse de la vivencia religiosa primordial, debe fijar su atención en el aspecto humano del problema religioso, dejando de lado las pretensiones de las distintas confesiones. "Tan pronto se hubo derribado la barrera dogmática y el rito hubo perdido la autoridad de su eficacia, el hombre enfrentó una experiencia interior sin el amparo y guía de un dogma y de un culto que son la quintaesencia incomparable de la experiencia religiosa, tanto de la cristiana como de la pagana".³

En los estudios que Jung realiza sobre la estructura de lo inconsciente, diferencia dos conceptos: alma y psique. Define psique como la totalidad de fenómenos psíquicos tanto de la conciencia como de lo inconsciente. Alma se entiende, en cambio, como un complejo de funciones que se caracteriza por la expresión de personalidad. Lo inconsciente suele manifestar una inteligencia y una finalidad superiores a la comprensión consciente, lo que constituye un fenómeno religioso básico. "La religión no es ningún sustituto, sino que, como última perfección, ha de ser agregada a las otras actividades del alma. De la plenitud de la vida habrás de engendrar tu religión".⁴

² C. G. Jung, *Psicología y religión*, trad. por Ilse T. M. De Brugger (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1981), 13.

³ Jung, *Psicología y religión*, 42.

⁴ Jung, *Psicología y religión*, 63.

Algunos individuos utilizan las religiones como sustitutos del otro lado de la vida del alma. Pretenden huir de su inconsciente, pero las religiones son fruto y culminación de una vida en plenitud que abarca ambos lados. Lo que habitualmente entendemos por religión es un importante sustituto que desempeña una función relevante en la sociedad. En la mayoría de las confesiones el sustituto reemplaza la experiencia inmediata por un conjunto de símbolos organizados dentro de un dogma y un ritual. El autor concede una importancia extraordinaria al dogma y al ritual como métodos de higiene espiritual. El dogma es una expresión del alma más completa que una teoría científica, y logra expresar el proceso de lo inconsciente mediante el pecado, la penitencia, el sacrificio y la salvación.

Habitualmente el ser humano oprime resistencias al alma porque representa lo inconsciente, todo aquello que excluye de su vida consciente. Todo lo que en su estructura psíquica representa tendencias antisociales suele ser suprimido consciente e intencionalmente. La religión es una relación con el valor supremo, ya sea positivo o negativo, que puede ser tanto voluntaria como involuntaria. Mediante sus análisis del simbolismo religioso, de los procesos inconscientes y de las raíces psíquicas del acto religioso, Jung nos desvela el uso curativo de las religiones en la asistencia psicológica a los pacientes. "Es indiferente lo que piensa el mundo en punto a la experiencia religiosa: quien la tiene, posee, como inestimable tesoro, algo que se convirtió para él en fuente de vida, sentido y belleza, otorgando nuevo brillo al mundo y a la humanidad. Tiene pistis y paz".⁵

Trasladándonos al ámbito de la teología, más concretamente la cristiana, también encontramos diversas formas de entender el concepto de espiritualidad, desde el idealismo tradicional hasta una visión que parte del análisis material, centrada en la praxis. Por ejemplo, Sobrino plantea la espiritualidad como: "el talante del sujeto, su forma de ser, que le relaciona con la totalidad de la realidad, en lo que ésta tiene de trascendente e histórica".⁶ Esta definición plantea la cuestión de la espiritualidad tanto desde el individuo como desde su relación con lo real, lo histórico. La reflexión acerca de esta cuestión debe comenzar por el reconocimiento de la creación como afirmación fundamental sobre lo real: "lo real es vida y se mantiene como real en cuanto se mantiene como vida".⁷ La espiritualidad no es sino la correspondencia a la revelación de lo divino que sólo se realiza a través de la historia real.

Además, el autor plantea concretamente una espiritualidad fundamental propia de la práctica de la liberación. Ésta se compone de otras actitudes y valores espirituales, lo que el autor denomina talante espiritual, que potencian y configuran dicha práctica de la liberación. Insiste en la importancia de estas prácticas para poder desarrollar en la actualidad una espiritualidad cristiana fundamental.

Decimos que es espiritualidad fundamental, porque exige del hombre una honradez fundamental con la realidad; que es una espiritualidad última, porque el hombre tiene que habérselas con realidades últimas, como la vida y la muerte, la justicia y la injusticia, el dar vida a otros y el dar la propia vida; que es una espiritualidad cristiana, porque el hombre

⁵ Jung, *Psicología y religión*, 167.

⁶ Jon Sobrino et al., *Espiritualidad de la liberación* (Madrid: Ediciones HOAC, 1985), 4.

⁷ Sobrino et al., *Espiritualidad de la liberación*, 5.

tiene que vérselas en directo con la ultimidad del otro, del pobre, con su vida y su muerte, desde las cuales plantea también su propia ultimidad, el sentido de su propia vida.⁸

Si bien no parte de una concepción esencialista del mundo, la espiritualidad, tal y como la propone Sobrino, ayuda a moldear un sentido a la existencia. Concluye que liberación y espiritualidad no se excluyen, sino que se requieren mutuamente como práctica y espíritu.

Hernández entiende la espiritualidad de la liberación como solidaridad con los no liberados; vivir como propia la opresión de los oprimidos y explotados; luchar y caminar junto a ellos hacia la libertad y la justicia a través del compartir. Esta espiritualidad en ningún caso puede suponer una evasión de la acción sin convertirse en una práctica espiritual farisáica e hipócrita. Por tanto: "ya no basta con rezar".⁹

Por su parte, Boff introduce la noción cristiana de sacramento, otorgándole un cariz más terrenal. En las comunidades donde se desarrolla la práctica de la liberación, ha nacido una experiencia espiritual de encuentro fe-vida en los afligidos. Se entiende de este modo a los oprimidos como el medio del que se vale Dios para autocomunicarse en la historia, su sacramento de autocomunicación, el contacto con lo trascendente a través de los otros. Lo que el autor entiende por sacramento es cada cosa, señal o símbolo de lo trascendente, con la que el ser humano se relaciona en el mundo. Cabe destacar asimismo la noción de transparencia que plantea mediante el ejemplo del pan: el pan – inmanente– se vuelve transparente para manifestar una realidad trascendente. Así, a través y por medio de lo material, desarrollamos la espiritualidad. "La transparencia quiere decir exactamente eso: lo trascendente se hace presente en lo inmanente, logrando que esto se vuelva transparente a la realidad de aquello. Lo trascendente, irrumpiendo dentro de lo inmanente, transfigura lo inmanente, lo vuelve transparente".¹⁰

Observamos pues que, como indicábamos al comienzo del presente capítulo, la espiritualidad posee un espectro más amplio del que tiende a difundirse desde el idealismo. No obstante, pese a su relevancia humana, habitualmente su desenvolvimiento continúa anclado a entidades sobrenaturales que se ponen de manifiesto mediante las religiones. Ciertamente éstas, de algún modo, coartan su pleno desarrollo, generando pues una suerte de alienación espiritual. Esto es lo que sucedía en el Estado español bajo la dictadura nacionalcatolicista de Francisco Franco, en la que la jerarquía de la Iglesia cercenaba vigorosamente las inquietudes nacidas en muchos seminarios en los que comenzaba a impartirse formación de cariz obrerista, propiciada por la miseria que generaría la Guerra Civil y su dura posguerra. Paralelamente, en Latinoamérica estas posiciones van tomando fuerza y tejiendo una red comunitaria de creyentes que viven de manera activa su espiritualidad desde la militancia de base y la implicación en los movimientos sociales, partiendo siempre de una profunda motivación de fe. Es éste el modelo de espiritualidad que sostendremos a lo largo del presente artículo.

⁸ Sobrino et al., *Espiritualidad de la liberación*, 23.

⁹ Carlos J. Carpio L. "Ya no Basta con Rezar (1972)". Youtube, 27 de agosto de 2017. Vídeo, 1:15:31. https://youtu.be/mlpY12kYEWs?si=RcHfjqd2xC_5deEI.

¹⁰ Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida*, trad. por Juan Carlos Rodríguez Herranz, 4.a ed. (Maliaño, Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2019), 49.

Consideramos que cualquier proyecto emancipador que pretenda romper con todas las opresiones que padece el género humano, como es el caso del marxismo, habría de tener también en cuenta esta alienación que si no es tomada en consideración, seguirá dificultando la reconciliación natural de la humanidad.

2. De la alienación del trabajo a la alienación religiosa

En el presente capítulo, una vez definida la noción de espiritualidad que manejamos, abordaremos la de alienación; más concretamente la espiritual o religiosa. Para ello en primer lugar es preciso concretar a qué nos referimos cuando hablamos de alienación en términos marxistas.

Si bien es cierto que a lo largo de la tradición marxista el concepto de alienación ha sido problemático, entendemos que es estrictamente necesario para comprender los postulados políticos del autor a través de toda su obra, aunque se tenga menos en cuenta en sus textos más maduros, siendo en gran parte el motor fundamental de la praxis que propugna.

Los *Manuscritos de economía y filosofía*, escritos por Marx en París en 1844, a la edad de 26 años, son considerados los textos en los que adquiere mayor relevancia esta noción en toda su obra. En ellos comienza reflexionando acerca del trabajo alienado o enajenado, que consiste en que el trabajo resulta exógeno al trabajador; en el que el trabajador no se siente feliz, sino desgraciado; en el que destroza su cuerpo y aniquila su espíritu. "Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado".¹¹

Así pues, la alienación del ser humano con respecto al trabajo –al producto y la actividad de su trabajo que le son arrebatados– acaba suponiendo la alienación con el mismo ser humano; la persona enajenada de su ser genérico está a su vez enajenada del resto de seres humanos, y cada uno de ellos a su vez están enajenados de la esencia humana. Aquí aparece por primera vez la noción de alienación religiosa que nos atañe especialmente: "así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo".¹²

Finalmente, en el tercer manuscrito realiza una consideración crítica a la filosofía fenomenológica de Georg Wilhelm Hegel, considerando que el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo, superada la religión, y que el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo, superada la propiedad privada. Mediante dicha superación se llega al humanismo positivo. "Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc".¹³

¹¹ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. por Francisco Rubio Llorente, 3.a ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 139.

¹² Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, 139.

¹³ Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, 146.

Por su parte, Feuerbach es conocido como el creador de la alienación religiosa que conduciría posteriormente a Marx a estas reflexiones, actuando como nexo de unión entre el pensamiento de Hegel y Marx al repensar el concepto de enajenación del primero, superando definitivamente los postulados de la conocida como izquierda hegeliana. Invierte la noción que planteaba Hegel de enajenación; ya no la concibe como un autoextrañamiento del Espíritu. Por el contrario, contempla la enajenación como un extrañamiento de la esencia humana que el ser humano lleva a cabo proyectando su propia esencia, su propia universalidad, fuera de sí, en Dios.

En el prólogo de la primera edición de su obra *La esencia del cristianismo*, plantea el objetivo de sus reflexiones claramente: se muestra reacio a las especulaciones de los filósofos de la religión positiva y afirma que toda creencia y religión son una forma de pensamiento, por lo que la filosofía y la religión son idénticas a su parecer; Feuerbach define la teología como una patología psíquica.

Se fundamentará en la teoría de que Dios es una creación humana en lugar de lo contrario, como suele defenderse desde el cristianismo tradicional. Habiendo sido discípulo de Hegel, protagoniza el tránsito desde el idealismo alemán al materialismo que acabará adoptando el marxismo.

Pretende demostrar la objetivación de la esencia humana en Dios, es decir, que la escisión entre Dios y el ser humano con la que comienza la religión es una escisión entre éste y su propia esencia. Caracteriza la esencia humana afirmando que las personas poseen conciencia entendida en un sentido estricto; asimismo la esencia del hombre, lo que conforma el género humano, se compone de razón –pensamiento–, corazón –amor– y voluntad –energía–. Dios es el objeto en el que se han objetivado las facultades humanas y la conciencia de ello es realmente autoconciencia. Por lo tanto Dios es la propia esencia de las personas y el poder que ejerce sobre la humanidad es realmente el poder de la esencia humana.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del hombre, esto no lo debemos entender como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos.¹⁴

Afirma que Dios es una proyección de la conciencia humana. La razón por la que el ser humano sigue siendo creyente responde a la necesidad de dar sentido a la existencia; la idea de religión le ofrece una serie de asideros, a través de la relación con un otro, que es una proyección de la impotencia humana –en clave social– y, por lo tanto, la religión no es un fenómeno puramente individual. El creyente espera que haya algo después de la muerte y eso le permite justificar la crueldad del mundo y el sufrimiento de la vida. El sentimiento de dependencia del ser humano es el origen de la religión.

¹⁴ Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, trad. por José L. Iglesias, 5.a ed. (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 65.

Según el autor, ese ser creado por el ser humano se convierte en una esfera de sometimiento que se enfrenta al individuo. El ser humano acaba sometido a los mandatos de su creación, lo que aumenta su desasosiego; la vida terrenal queda supeditada a la vida trascendente, y se convierte en un continuo sufrimiento que se debe aceptar con resignación. El ser humano proyecta sin limitaciones sus cualidades positivas en Dios, y las malas en una fuerza contraria a ellas, el demonio. Esto significa una desposesión de sí por parte del ser humano que pierde su esencia al proyectarla en un plano trascendente, padeciendo la contradicción de verse sometido a un ser que es una creación suya.

Las personas, de por sí, no se limitan al puro pensamiento, a la acción teórica y lógica, sino que poseen una dimensión corporal, sensible, algo que las religiones desprecian. Esta concepción de Feuerbach se acerca a los conceptos de teoría-praxis que más tarde profundizarán Marx y Friedrich Engels. Dios es una figura creada por el sentimiento del ser humano que le sirve de alivio a la miseria de su existencia mediante un falseamiento de su propia esencia y su situación real.

Lo característico de la religión es la percepción inmediata, involuntaria, inconsciente de la esencia humana como una esencia diferente. Pero esta esencia, percibida objetivamente se convierte en objeto de la reflexión, de la teología, y en un filón inagotable de mentiras, ilusiones, fantasmagorías, contradicciones y sofismas".¹⁵

Religión, por lo tanto, no sería otra cosa que un sueño fantástico del espíritu humano; Feuerbach considera la religión como algo pernicioso para el ser humano, pero también reconoce que la religión es acorde con los fines y las necesidades humanas, y que la fe otorga a las personas un particular orgullo y una particular presunción. Valoraba la religión como un elemento vital, práctico, de la misma naturaleza humana; es decir, la práctica de la religión como crítica de la teología y la filosofía. El pensamiento del autor posee una dimensión antropológica: sostiene que la teología es antropología y desde esta perspectiva, con la ayuda de las herramientas que proporciona la filosofía, la teología debe abordarse dentro de los márgenes de lo humano. Al transformar la religión en antropología, manifiesta una crítica negadora de la religión establecida. Además, propone una salida positiva al problema de la enajenación y la falta de realización humana mediante una toma de conciencia propia y la posibilidad de plenitud y comunidad que brinda el amor.

A partir de todas estas consideraciones, Feuerbach acabará defendiendo un ateísmo positivo en el que no niega la existencia de Dios, sino que antepone al ser humano. Es ahí donde se produce la alienación.

En la contradicción desarrollada entre la fe y el amor, poseemos el motivo necesario, práctico y evidente para superar el cristianismo y la esencia propia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. Pero la religión no tiene conciencia de la naturaleza humana, de su contenido; se

¹⁵ Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, 259.

contrapone, más bien, a lo humano, o, por lo menos, no confiesa que su contenido es humano.¹⁶

3. Aproximación a la perspectiva marxista

La posición que ha adoptado el marxismo respecto a la cuestión religiosa ha sido siempre fundamental para el proyecto comunista; aunque sería más correcto hablar de posiciones en plural, puesto que a lo largo de la historia y la geografía global el marxismo ha experimentado múltiples variantes con sus respectivas y diversas posturas acerca de la religión. En el imaginario popular la perspectiva marxista de la religión se asocia directamente con la práctica anticlerical de la quema de iglesias o el fusilamiento de sacerdotes en contextos como el de la Guerra Civil Española o acciones como el juicio celebrado contra Dios, que tendría por consecuencia su condena a muerte tras la Revolución de Octubre. No obstante, quedarnos en estas posiciones, ciertas, por supuesto, implicaría caer en un grave ejercicio de reduccionismo. Asumiendo la evidente carga ideológica y acción antirreligiosa que ha traído y trae consigo la propuesta del comunismo, en este caso abordaremos las posiciones más proclives a un encuentro entre ambas posturas. *Verbi gratia*, el mismo Marx durante su juventud, poco antes de escribir los *Manuscritos de economía y filosofía*, realizó un alegato en defensa del cristianismo en el que abordaba la necesidad de la unión de los creyentes con Cristo sosteniendo que: "(...) mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros más íntimamente y por quienes también se ha sacrificado".¹⁷ Este aspecto cambiaría posteriormente tanto en su vida a nivel personal como en su obra, abandonando la fe y propugnando distintos enfoques del materialismo ateo desde la filosofía.

Para poder comprender cómo entiende el marxismo la religión es preciso comenzar conociendo la evolución de los postulados marxianos al respecto. Con todo y con eso, hablar del marxismo en abstracto puede resultar un tanto ambiguo. En este sentido abordaremos las posiciones teóricas que ha mantenido el marxismo de corte leninista durante su desarrollo histórico acerca de la cuestión religiosa, siendo conscientes de la evidente contradicción de raíz que supone tanto para la Iglesia, que se mueve en un plano netamente idealista, como para el materialismo, confesamente ateo. Estas discrepancias que se ponen de manifiesto de múltiples formas, tanto en lo teórico como en lo práctico, continúan en la actualidad, pero las condiciones de extensión de este artículo no nos permiten ahondar en ellas, quedando pendiente para futuros ensayos.

Pese a ser discípulo de Hegel, en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho* afirma que la crítica de la religión está concluida y superada; y reivindica la filosofía frente a la religión como la única capaz de manifestar la verdad de la realidad mediante un lenguaje común y riguroso. Se siente atraído por los jóvenes hegelianos, con los que coincidía en el rechazo a la religión como forma de emancipación política y abolición del antiguo régimen; inquietud que compartían con los revolucionarios franceses de 1789. Este joven Marx estaba especialmente influido por dos discípulos

¹⁶ Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, 311.

¹⁷ Karl Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, ed. por Reyes Mate y José A. Zamora (Madrid: Editorial Trotta, 2018), 95.

críticos de Hegel: Feuerbach y Bruno Bauer, quienes defendían que Dios ha sido creado por el ser humano y no al contrario. Aquí aparece el sello distintivo de Marx: Dios existe porque la naturaleza está mal organizada. Afirma que la religión es la conciencia y el sentimiento de sí mismo del ser humano. El ser humano es el mundo de los seres humanos, el Estado, la sociedad, que producen la religión como teoría general de este mundo, razón general de consuelo y justificación. La religión es una ilusoria realización de la esencia humana y, por tanto, la lucha contra la religión es, de forma indirecta, la lucha contra ese mundo basado en la espiritualidad religiosa. La miseria religiosa es expresión de la miseria real y a su vez protesta contra dicha miseria. En este contexto se sitúa la conocida frase: "la religión es el opio del pueblo", habitualmente interpretada en el sentido de que la religión adormece las aspiraciones de la humanidad, con la que el autor simplemente pretendía exponer que la religión ayuda al pueblo a sobrellevar la miseria real. Se debe pues superar la religión como felicidad consoladora del pueblo y exigir su felicidad real. La tarea de la filosofía consiste en poner en evidencia la autoenajenación humana y, por ello, la crítica de la religión busca desengañar al ser humano para que piense y organice su realidad, para que entre en razón y gire en torno a sí mismo. "La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".¹⁸

En su artículo *Los límites de la emancipación burguesa y el judaísmo*, Marx critica las tesis que expone Bauer en *La cuestión judía*. Desdeña la religión como fundamento y la reduce a ataduras de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares. Propone convertir las cuestiones teológicas en seculares y convertir la relación de la emancipación política con la religión en el problema de la relación de la emancipación política con la emancipación humana. El Estado se emancipa de la religión de Estado cuando no reconoce ninguna religión, incluso cuando una gran mayoría de sus integrantes siga siendo religiosa, aunque su religiosidad sea algo puramente privado. "El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-divinidad, toda su no-servidumbre humana".¹⁹

El ser humano al desterrar la religión del derecho público al derecho privado, alcanza la emancipación política. Esa escisión entre ser público y ser privado supone el desplazamiento de la religión desde el Estado a la sociedad burguesa; ése es el culmen de la emancipación política. Pero dicha emancipación no pretende suprimir la religiosidad real del ser humano. El llamado Estado cristiano sólo es simplemente el no-Estado, porque sólo es el fondo humano de la religión cristiana lo que puede realizarse en creaciones verdaderamente humanas. El llamado Estado cristiano es el Estado imperfecto que utiliza a la religión cristiana como complemento que santifique su imperfección. Al utilizar la religión como medio se convierte en el Estado de la hipocresía. A continuación, afirma que el Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para alcanzar su plenitud, porque en él el fundamento humano de la religión se alcanza de un modo secular. Este Estado democrático se fundamenta no en el cristianismo, sino en su fundamento humano; la religión continúa siendo la conciencia ideal de sus miembros, como forma del grado humano de su desarrollo. Así, la

¹⁸ Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, 146.

¹⁹ Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, 166.

emancipación política retira a la religión de su situación privilegiada. La plenitud del Estado cristiano sería un Estado que, reconociéndose como Estado, hace abstracción de la religión de sus miembros; respetando el privilegio de la fe como un derecho humano general.

Algo más adelante en un artículo titulado *La cobardía de los principios sociales del cristianismo*, desenmascara los llamados principios sociales del cristianismo, que justificaron la esclavitud y la servidumbre de la Edad Media, y también en ese momento defienden la opresión del proletariado. Estos principios asumen la existencia de una clase gobernante y una oprimida y justifican la existencia de las infamias en la tierra considerando que el cielo las redimirá. Predican la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión; pero el proletariado necesita valentía, orgullo de clase, sentido de independencia. "Los principios sociales del cristianismo son mojigatos, y el proletariado es revolucionario".²⁰

En su obra fundamental *El capital*, Marx establece una crítica del fetichismo de la mercancía en la que reorienta la crítica de la religión hacia conductas aparentemente racionales de las sociedades modernas que nos retrotraen a formas arcaicas de la religión y las tradiciones bíblicas. Aunque la sociedad moderna capitalista considera que ha relegado a la religión en su proceso de secularización, lo que ha ocurrido en realidad es que la ha suplantado en el lugar que ocupaba y se ha entronizado como religión esencial de la conciencia y la praxis cotidiana. En ese mismo sentido, Walter Benjamin afirma que el capitalismo es religión. "Los bancos son los nuevos templos y el dinero el nuevo dios. El capitalismo se hace cargo hoy de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes que ocuparon en su origen a las religiones".²¹ El dinero es un dios que exige de sus fieles fe en él a cambio de más dinero; el capitalismo cree en el crédito. La religión capitalista vive de un permanente endeudamiento y obliga a individuos y familias a recurrir a él de manera creciente. La banca actúa como sumo sacerdote que administra a los fieles el sacramento de la religión capitalista: el crédito-débito. El dinero, objeto de culto del capitalismo, genera necesariamente deuda y culpa. La religión capitalista se convierte en desesperación y renuncia a toda esperanza de la criatura oprimida, a causa del incremento y universalización de la deuda.

Ya en el siglo XX, si nos trasladamos a la Europa del Este, al tiempo que se gesta la inminente Revolución de Octubre en Rusia, su principal líder, Lenin, recoge las inquietudes de la clase obrera organizada en el Partido respecto a la cuestión religiosa y plantea una serie de apuntes en clave práctica al respecto desde el marxismo.

Si bien el Partido reivindicaba la libertad de conciencia y la separación total de la Iglesia y el Estado, así como de la escuela, declarando la religión como un asunto privado de cara al Estado, el líder soviético expone que la religión jamás debería ser un asunto privado para el Partido. "Toda persona debe tener plena libertad de profesar la religión que prefiera o de no reconocer ninguna, es decir, de ser ateo, como lo es habitualmente todo socialista".²² De este modo, las filas del Partido quedan abiertas también a todos los obreros revolucionarios que conservan su fe en Dios y están dispuestos a luchar por el programa del Partido, a lo que Lenin añade: "somos enemigos incondicionales de la más mínima

²⁰ Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, 234.

²¹ Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, 67.

²² Vladimir Ilich Lenin, *Acerca de la religión* (Madrid: Prokomun Libros, 2020), 14.

ofensa a sus creencias religiosas".²³ No obstante, esto no quita que la ideología que defiende y difunde el Partido siga siendo abiertamente atea, pues uno de los objetivos más básicos del Partido es la propagación del pensamiento científico entre la clase obrera y el combate de todo dogmatismo. "Propagaremos siempre nuestra concepción científica del mundo, necesitamos luchar contra la inconsecuencia de unos u otros "cristianos" pero esto no significa en modo alguno que debamos colocar el problema religioso en un primer plano, que no le corresponde, ni mucho menos".²⁴

Esta posición ya era defendida por Engels años atrás, quien además se oponía declaradamente a la posible prohibición de la religión en una futura sociedad socialista. El marxismo condena la aseveración: "¡abajo la religión y viva el ateísmo!" como una ficción cultural burguesa limitada que pretende explicar las raíces de la religión de manera idealista. La filosofía de Marx y Engels aplica el materialismo a la historia y las ciencias sociales. La lucha contra la religión es el abc de todo materialismo, pero como señala Lenin, el marxismo no es un materialismo de abc; va más allá: "hay que saber luchar contra la religión, y para ello es necesario explicar desde el punto de vista materialista los orígenes de la fe y de la religión entre las masas".²⁵

En todo caso, Lenin recuerda a los militantes del Partido que la lucha contra la religión siempre debe ir supeditada al desarrollo de la lucha de clases de las masas explotadas contra los explotadores. Para el marxismo lo primordial es el triunfo de la revolución proletaria y por tanto debe oponerse a la división de la clase obrera entre ateos y creyentes. En definitiva, Lenin sostiene que: "la unidad de esta verdadera lucha revolucionaria de la clase oprimida por crear el paraíso en la tierra tiene para nosotros más importancia que la unidad de criterio de los proletarios acerca del paraíso en el cielo".²⁶

Otro autor que ha tomado en consideración la relación entre el marxismo y la religión es Bloch, especialmente en su obra *Ateísmo en el cristianismo*. En ella plantea que la religión se vinculó a la sociedad de clases cuando se hizo casi equivalente a Iglesia. De esta forma la religión se convierte en su forma social, poderosa, en la religión de la Iglesia que el marxismo criticará como ideología, crítica que se cimentará en el análisis económico. Para el autor, todas las afirmaciones marxianas acerca de la alienación tienen su origen en su crítica de la alienación religiosa. Mientras Feuerbach plantea un género humano meramente abstracto, Marx denunciará el conjunto de las relaciones capitalistas, en especial las de sus víctimas, los agobiados y afligidos, los más autoalienados, los que habrán de beneficiarse de la revolución de las relaciones en las que el ser humano ha sido esclavizado. El auténtico marxismo, que ha llegado a ser consciente de sus dimensiones más profundas, toma en serio al auténtico cristianismo ya desalienado y emancipado con el mutuo afán de pactar compromisos. "Si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si para los marxistas la profundidad del reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última".²⁷

²³ Lenin, *Acerca de la religión*, 48.

²⁴ Lenin, *Acerca de la religión*, 19.

²⁵ Lenin, *Acerca de la religión*, 41.

²⁶ Lenin, *Acerca de la religión*, 19.

²⁷ Ernst Bloch, *Ateísmo en el cristianismo: La religión del Exodo y del Reino*, trad. por José Antonio Gimbernat (Madrid: Editorial Trotta, 2019), 304.

Concluimos el capítulo haciendo referencia a Gramsci, autor que estudia desde la antropología la religión como elemento básico cultural de las sociedades, atribuyéndole una especial importancia en el desarrollo de la vida interna de cada pueblo. Por ejemplo, expone que en el Occidente católico recibir la primera comunión ha acabado adquiriendo un cariz social que traspasa lo religioso a la vez que un intento de la Iglesia de comprometer la formación desde que el niño empieza a reflexionar, y de asegurarse su vinculación a la misma. Igualmente, entiende que la mayor parte de las religiones son asimismo un cúmulo de otras culturas y religiones que se complementan entre sí, dando lugar de este modo a nuevas religiones, también dentro de las propias religiones. Así pues diferencia una religión del campesinado, una del proletariado urbano, otra de la burguesía... El autor considera como elemento fundamental en la fortaleza de las religiones, especialmente de la católica, la unión doctrinal de toda la masa religiosa. La Iglesia romana ha luchado siempre por evitar la formación de dos religiones: la de los intelectuales y la de las almas sencillas. Por contra, la filosofía de la práctica promueve un bloque-moral-intelectual que facilite un progreso intelectual de masa y no sólo de intelectuales.

[...] del mismo modo que el catolicismo popular puede traducirse a un lenguaje de paganismo o de religiones inferiores al catolicismo, por las supersticiones y las brujerías que las dominaban o las dominan, así también la inferior filosofía de la práctica puede traducirse a un lenguaje "teológico" o trascendental, o sea, propio de las filosofías prekantianas y precartesianas.²⁸

4. De la teoría a la praxis

Tras conocer algunas de las diversas posiciones que ha planteado el marxismo –leninismo– respecto a la cuestión religiosa, concretamente la cristiana, en el presente capítulo nos ocuparemos de la perspectiva opuesta, es decir, la manera en que se ha abordado el marxismo desde la religión cristiana –católica–. Nuevamente el imaginario popular nos conduce a pensar en los sectores más reaccionarios de la Iglesia, de naturaleza radicalmente burguesa, que siempre han adoptado posiciones contrarrevolucionarias, combatiendo cualquier planteamiento que escape de la doctrina institucional. La Iglesia, institución fuertemente jerarquizada siempre ha recelado de cualquier movimiento interno que pueda poner en riesgo su posición de poder; sin embargo, esto no ha impedido que germinasen cuantiosos movimientos disidentes en el seno de la propia institución.

Resulta evidente e innegable la relevancia que han tenido siempre las cuestiones sociales en el seno de la Iglesia, desde la acción política de Jesús de Nazaret en su vida, reflejada en el *Evangelio*, hasta la *Doctrina Social de la Iglesia*, vigente en la actualidad. De este modo, dentro de la propia Iglesia han surgido múltiples iniciativas y movimientos con carácter de clase que, rebasando la "caridad institucional" han participado de manera activa en las luchas de la clase obrera desde su compromiso cristiano. En este sentido, *verbi gratia*, nace la JOC –Juventud Obrera Cristiana– fundada por el cardenal belga Joseph Cardijn en 1924 con el objetivo de "construir el Reino" –expresión esencial en la

²⁸ Antonio Gramsci, *Antología*, trad. por Manuel Sacristán (Tres Cantos, Madrid: Ediciones Akal, 2021), 384.

militancia cristiana, equiparable a la construcción del socialismo para los comunistas— entre la juventud trabajadora, para lo que contó con el inestimable apoyo del Papa Pío XI:

Decid a vuestros miembros que el Papa ama a la clase obrera. En cuanto a las organizaciones juveniles, las amo, las apruebo y las animo de un modo particular. Si es necesario organizarlas, organizadlas en gran número, y para que vuestros grupos sean fuertes, debéis tener la ambición de organizar no sólo a una élite, sino a la masa de la clase obrera. Vuestra élite debe estar compuesta de jóvenes convencidos, que se irradian en la masa hasta el infinito. Que se dupliquen, se centupliquen, con su influencia, con su propaganda, entre los compañeros y las compañeras.²⁹

Del mismo modo, en el Estado español, durante la dictadura de Francisco Franco, muchos cristianos comprometidos con las inquietudes de la militancia antifranquista, se encontraron militando en organizaciones declaradamente marxistas, lo que llevaba a la pregunta de si podían ser "rojos" los cristianos, cuestionada tanto por los que se hallaban inmersos en la acción política como por los teóricos de ambas partes. Sin llegar a alcanzar ningún consenso. Reyes Mate y José A. Zamora señalan en el estudio introductorio de su obra compilatoria acerca de Marx y la religión: "(...) a la altura de 1973 una gran parte de la militancia antifranquista era de procedencia cristiana".³⁰

Así pues, el Concilio Vaticano II también supuso un punto de inflexión para los cristianos comprometidos, propiciando un ambiente de debate en el seno de la propia Iglesia que, según Dussel, permitió la renovación de todos los capítulos de la teología. Asimismo, alentó el compromiso de jóvenes cristianos en asuntos políticos, siguiendo las directrices de la renovada *Doctrina Social de Iglesia*. En el caso del Estado español, el Concilio trajo consigo la ruptura *a priori* del nacionalcatolicismo. Surge entonces por parte de la Iglesia como institución una apuesta por la pobreza como testimonio de vida evangélica, llegando a hablar el Papa Juan XXIII de la "Iglesia de los pobres". Todos estos movimientos también se produjeron en Latinoamérica en mayor o menor medida, desembocando en la teología de la liberación.

Posiblemente la teología de la liberación sea la principal manifestación contemporánea de la comunión entre espiritualidad cristiana y lucha de clases. Este término, acuñado por el sacerdote y teólogo brasileño Hugo Assmann, se refiere al compromiso de la Iglesia con el proceso de liberación latinoamericana. Se hace visible la necesidad de elaborar una teología desde la tradición de la fe que responda al problema de la pérdida de la fe frente a una praxis de acción política revolucionaria. Surge desde la realidad eclesial, política, revolucionaria y científica. A *grosso modo* podría resumirse en la tradicional frase: "la teología de la liberación es la opción preferencial por el pobre y el oprimido". Por su parte, Gustavo Gutiérrez plantea que la teología de la liberación responde a la pregunta: "¿cómo se le puede explicar al pobre que Dios le ama?"

²⁹ Joseph Cardijn, *La JOC, un mensaje vivo*, comp. por Roger Aubert (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2012), 27-28.

³⁰ Marx, *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, 12.

Dussel estudia la teología de la liberación como un fenómeno social que sólo puede entenderse en un contexto espacio-temporal muy determinado; si bien se ha replicado de múltiples formas a lo largo de los años, la teología de la liberación propiamente dicha se desarrolla en Latinoamérica enmarcada en el contexto internacional de la Guerra Fría, que actúa como revulsivo de la lucha revolucionaria. Dussel establece una cronología dividida en cinco fases: en primer lugar, el paso de la teología europea a la latinoamericana, desarrollada entre los años 1959 y 1968, aproximadamente, en la que se reflejan todos los cambios que propició el Concilio Vaticano II. En este periodo se funda la Confederación de Religiosos de América Latina, instrumento de renovación cristiana durante todo el periodo. En 1964 tendrá lugar la primera reunión de teólogos latinoamericanos en Petrópolis, considerada como encuentro fundacional que será clave para el desarrollo de las fases posteriores. De ella destacan Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Lucio Gera.

En una segunda fase, que abarca un periodo de tiempo comprendido entre 1968 y 1972, se constituye como tal la teología de la liberación. Aparecen múltiples iniciativas, por ejemplo, el Movimiento de Educación de Base, que se propone educar desde la cultura popular, tomando conciencia política desde la realidad cotidiana. Por su parte, el Movimiento Estudiantil Cristiano, cada vez más radicalizado, cobra una gran relevancia y de él nacerá Acción Popular, un pequeño partido político que asume posiciones revolucionarias. Se producen multitud de simposios y encuentros de teólogos que reafirman la realidad de la teología de la liberación como movimiento eclesial; esta es la teología de las nacientes Comunidades Eclesiales de Base, la que inspira la pastoral popular y justifica el compromiso político de los universitarios radicalizados. "La *Biblia* y el pensamiento de Marx eran dos referencias, –con diverso sentido, es evidente– de la nueva teología".³¹ Desde la II Conferencia General del Episcopado celebrada en Medellín en 1968, la Iglesia, en su praxis colectiva e histórica optará por la liberación humana global, aun revolucionaria, como condición de posibilidad para la salvación de Latinoamérica. "(...) los mismos obispos se "transforman en figuras políticas" al descubrir su función pastoral en cumplimiento del Concilio y Medellín. Todo ello da una nueva "presencia" a la Iglesia en la vida del Continente".³² Esta etapa culminará con el Encuentro del Escorial, realizado en 1972, al que asistieron prácticamente todos los teólogos de la primera generación y algunos de la segunda, junto con cuatrocientos teólogos europeos. En dicha reunión se produjo un intenso debate en torno al pobre, situado en la historia latinoamericana como pueblo.

La tercera fase, bautizada por el autor como teología de la Iglesia de los pobres en el cautiverio y el exilio, comprende el periodo de tiempo entre los años 1972 y 1979, y se tornará la fase de la represión de la teología de la liberación, tanto por parte de los gobiernos como de la misma Iglesia, donde los grupos conservadores establecen alianzas con sectores desarrollistas, capitalistas de dependencia. La teología de la liberación es perseguida especialmente en el Cono Sur con el beneplácito incluso de obispos; será motivo de prisión, tortura y muerte. Por este motivo, el eje principal de la teología de la liberación pasará a Perú y Brasil, donde encontramos figuras reseñables como la del teólogo dominico Frei Betto, quien sería miembro activo de la resistencia a la dictadura brasileña. Todos sus teólogos serán excluidos de la III Conferencia General de Puebla. Boff afirmará que: "con el

³¹ Enrique Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo* (Ciudad de México: Editorial Potrerillos, 1995), 114.

³² Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*, 120.

establecimiento de regímenes militares en muchos países de América Latina y frente al totalitarismo de las ideologías de la Seguridad Nacional, han cambiado profundamente las tareas de la Teología de la Liberación. Hay que vivir y pensar desde el cautiverio".³³

Con el exilio de buena parte de estos teólogos de primera hora, aparecen nuevas figuras destacadas como el vasco Ellacuría y Sobrino en El Salvador, Luis de Valle Raúl Vidales, Sergio Méndez y Samuel Ruiz en México o Rolando Muñoz en Chile. E igualmente aparecen los primeros mártires de la teología de la liberación, como Carlos Mújica en Argentina, Iván Betancourt en Honduras, Antonio Pereira en Brasil y Óscar Romero y Rutilio Grande en El Salvador, banderas del pueblo e iconos de una época. "Las dictaduras militares reprimirán espantosamente al pueblo de los pobres y a sus profetas (...) la dolorosa experiencia de la responsabilidad de la Iglesia durante la "guerra sucia" en Argentina, de 1976 a 1983".³⁴ En este periodo también cabe destacar la internacionalización de una teología que piensa desde la praxis de los oprimidos en diversos continentes.

En la cuarta fase, que se extiende entre 1979 y 1984, se produce la revolución centroamericana y una serie de nuevos ataques desde 1979. Poco antes, en octubre de 1976, la Comisión Teológica Internacional en el Vaticano emite un dictamen sobre la teología de la liberación, antecedente de la Instrucción de 1984 que abordaremos más adelante. Se trata de un texto comedido en el que no se condena ni a la teología de la liberación en sí ni a ninguno de sus teólogos referenciales. También entre los evangélicos surge la Fraternidad, un grupo de teólogos unidos en la teología de la liberación, criticados igualmente por parte de sus instituciones.

A principios de 1979 se lleva a cabo la Conferencia de Puebla, IV Conferencia General del Episcopado; todos los teólogos de la liberación fueron excluidos de dicha Conferencia, aunque en ella se trataron algunos de los temas más importantes de la teología de la liberación, en especial la opción preferencial por el pobre y el oprimido.

Si la teología de la liberación inició su andadura desde la dialéctica fe-política, ahora predominará la relación vida-economía. Ya no es sólo la exigencia de comprometerse en política, sino que ahora: "es el hambre de las mayorías el imperativo de modificar los sistemas de producción injustos. Es la relación "pan-producción" y de allí la centralidad de la Eucaristía como "pan de vida" en la justicia".³⁵ Esta reivindicación supone un nuevo comienzo que se impondrá a toda la teología de la liberación en las décadas de los ochenta y noventa.

En el mismo 1979 tuvo lugar la Revolución Sandinista, que se tornaría un momento central en la historia de la teología; pues, por primera vez, una revolución socialista tomaba como referencia una teología latinoamericana que justificaba la praxis cristiana revolucionaria. Cabe señalar la importante labor que desempeñan al respecto los hermanos Ernesto y Fernando Cardenal en el desarrollo popular de la Revolución Sandinista. Ésta contaría con el apoyo de amplios sectores populares de filiación cristiana: "Si socialismo significa preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses (...), un proyecto social que garantice el destino común de los bienes (...), una creciente disminución de las injusticias (...), nada en el cristiano hay que implique contradicción con este proyecto".³⁶ Con todo y con

³³ Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*, 131.

³⁴ Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*, 145-146.

³⁵ Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*, 152.

³⁶ Dussel, *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*, 153.

eso la revolución será igualmente combatida por la Iglesia a nivel institucional, alineándose con la agresión estadounidense de los contrarrevolucionarios. En este sentido destaca el papel desempeñado por el obispo Miguel Obando.

No obstante, a partir de 1980 la situación cambiará, dando comienzo una ofensiva contrarrevolucionaria en la que coinciden el Departamento de Estado norteamericano y algunos miembros destacados del Vaticano. Mientras tanto, se iba avanzando en nuevos frentes, siendo uno de los más relevantes la cuestión de la teología de la mujer: la mujer como sujeto histórico y teológico. Elsa Tamez será una de las iniciadoras en este campo con su artículo *La mujer como sujeto en la producción teológica*. Este movimiento culminará con la Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo celebrada en 1986. Al tiempo se abre un nuevo frente respecto al racismo, en especial el que padece la población afroamericana. Otra cuestión que requerirá la atención de la teología de la liberación en esta etapa será la problemática étnica que sufren las poblaciones indígenas amerindias.

Finalmente, la quinta fase se inicia con la Instrucción de 1984 y acaba al inicio de la década de los noventa. Ésta, centrada en la teología de la liberación, responde principalmente a las acusaciones de marxismo que habían comenzado años antes. Boff será llamado a acudir al Vaticano para responder algunas preguntas ante la Congregación de la Fe, presidida en aquel entonces por el que después pasaría a ser el Papa Benedicto XVI. En este caso, el Vaticano acabaría perdiendo la batalla frente a la opinión pública, viéndose forzado a cambiar de táctica en el futuro, adoptando medidas más radicales. Toda la acusación consistía en considerar la teología de la liberación una nueva interpretación del cristianismo que parte del marxismo como reflexión teológica. Esto ha sido una constante a lo largo de toda la historia de la teología de la liberación, aunque se trata de una afirmación muy atrevida que requiere abundantes matizaciones situadas en tiempo y espacio.

Ellacuría responderá a la Instrucción de 1984 intentando rebatir punto por punto las acusaciones de marxismo implícitas en el texto. Rebate la caracterización del marxismo como concepción totalizante, filosófico-ideológica, especialmente en el Marx maduro y en muchos marxismos contemporáneos que hacen hincapié en un análisis de la realidad económico y político. Respecto de la acusación de ateísmo, reconoce que es una parte importante del sistema teórico y práctico del marxismo, pero afirma que hay pensadores marxistas que no aceptan como científica la afirmación de que Dios no existe. En lo referente a la lucha de clases, instrumento teórico de análisis social, sostiene que Marx y el marxismo lo que buscan es una sociedad sin clases, y define la lucha de clases como la respuesta de la clase explotada a la violencia de la clase explotadora. Ante la acusación de que el marxismo carece del sentido objetivo de la ética y de un amoralismo político, el teólogo contrapone el carácter profundamente moral del marxismo tanto en el rechazo del mal social, intrínsecamente deshumanizador, como la propuesta de una sociedad nueva. Afirma que la teología de la liberación no tiene al marxismo como principio determinante de su pensamiento y de su acción; su principio determinante es la fe, expresada en el mensaje bíblico, la tradición y el magisterio de la Iglesia. La Iglesia de los pobres no es una Iglesia de clase reducida a la lucha revolucionaria, sino que es una Iglesia histórica que se configura desde y para los pobres. Reconoce el aporte del marxismo en lo ético que obliga a comprometerse con la lucha contra la injusticia, representada fundamentalmente por el capitalismo. El compromiso ético-materialista aporta un sentido unitario a la praxis ética que busca la realización personal en la realización histórica y que transmite sentido ético y religioso a la acción política. La teología de la liberación recupera, influida por el marxismo, una dimensión esencial de la fe

al situar a los pobres en un lugar preeminente en la Iglesia y en la historia. En lo tocante a la pregunta que se hace el análisis marxista sobre la praxis correcta –que conduciría a la teoría correcta–, la teología de la liberación justificará que sólo una praxis orientada por y hacia la liberación integral garantizaría la plenitud y rectitud de una teología cristiana. Señala como aporte del marxismo el uso del método dialéctico, frente a la teología tradicional, influida por el método deductivo metafísico de Aristóteles y, posteriormente, por otros métodos como el trascendental, fenomenológico... El método dialéctico ofrece un sano materialismo y una concepción unitaria y dinámica de la realidad.

Desde perspectivas más filosóficas, reconoce como aportación del marxismo la valoración de la realidad histórica como realidad por antonomasia; la historia de la salvación adquiere así un rango teológico que no tenía en la teología clásica. Asimismo, la recuperación de la materialidad del ser humano y de la historia supone la recuperación de puntos esenciales de la fe cristiana. Con la concepción revolucionaria de la praxis marxista la idea de la cruz, del sufrimiento y la persecución, la idea del amor como entrega de la vida por los demás, se revalorizan no sólo como dimensión religiosa trascendente, sino como dimensión ética inmanente. Indica consonancias éticas con el marxismo: la vivencia de la injusticia como opresión del pobre, la dimensión social de la ética personal y la dimensión ética de la acción política. En lo epistemológico, señala la relación de fe y obras –teoría y praxis– como planteamiento cristiano. También la importancia de lo económico, la oposición riqueza-pobreza, está presente en todo el *Evangelio*. Destaca igualmente aportaciones filosóficas del marxismo que están en consonancia con el pensamiento cristiano. La estructura dialéctica de la vida personal y aun de la historia están presentes en la *Biblia* y son fuentes de la dialéctica marxista. Del mismo modo la materialidad del ser humano, de la historia e incluso de la salvación aparecen profusamente en el *Antiguo Testamento*. Pero, en todo caso, la teología de la liberación asume dichos aportes marxistas, parcial e indirectamente, y sitúa la fe por encima de todo sistema por muy científico que se considere.

Por su parte, la teología de la liberación también realiza aportaciones al marxismo, especialmente en lo antropológico. Acentúa la dimensión personal del individuo, sin dejar de lado la dimensión social e histórica, y al subrayar dimensiones universales de liberación, rompe con el exclusivismo totalizante de lo político. También defiende que la persona no es sin más un resultado de las estructuras y hace una llamada a la conversión personal, la espiritualidad; la teología de la liberación defiende que además de hacer el bien hay que ser bueno. Aunque acepta la violencia en la lucha revolucionaria: "sin ser pacifista, la teología de la liberación propende a ultimar todos los recursos pacíficos y, llegado el uso de la violencia, procura humanizar el espíritu de quienes están inmersos en ella y las consecuencias de sus efectos".³⁷ El planteamiento evangélico de servicio le hace situar el servicio por encima de la dominación y pone en crisis el concepto de poder. Por último, la teología de la liberación insiste en el carácter ético de la política y mantiene una ética propia, más evangélica que iusnaturalista o legalista y no admite ninguna instancia de la vida que no esté sometida a los valores morales. Reconoce que la ética personal y la ética política son dos esferas distintas, pero la ética política deberá orientarse según valores.

Respecto al empleo de la violencia revolucionaria, necesaria en el proceso socialista según el propio Marx y utilizada habitualmente como argumento para arremeter contra la teología de la

³⁷ Ignacio Ellacuría, «Teología de la liberación y marxismo», *Revista latinoamericana de teología* 7, n.º 20 (1990): 133.

liberación, Sobrino reflexiona que la violencia revolucionaria se produce inevitablemente como respuesta objetiva a violencias ejercidas por ejércitos y grupos paramilitares, buscando la supervivencia frente al imperio de la muerte y la liberación que permita una realización mínima del ser humano. La teología de la liberación siempre ha buscado una solución integral a estos conflictos y tiene como propósito erradicar la violencia. El autor reproduce las palabras de Ellacuría:

La lucha armada es siempre un mal, mayor de lo que se piensa, que sólo puede ser permisivamente utilizado cuando con seguridad se van a evitar males mayores. Ahora bien: ese mal no se mide desde un presunto bien común abstracto que hace de la paz, entendida como ausencia de guerra, el supremo bien, sino desde lo que es el bien necesario de las mayorías populares. Y ese bien de las mayorías populares es, ante todo, la satisfacción de sus necesidades básicas y el respeto efectivo de sus derechos fundamentales. Es precisamente la negación de este bien necesario el que permite y legitima la violencia revolucionaria, pero por lo mismo se convierte en el criterio fundamental de su utilización. En la medida en que lo favorezca, extienda y consolide, esa lucha está justificada y hasta cierto punto exigida; en la medida en que lo estorbe, si no a corta distancia al menos a mediana, esa lucha queda injustificada en la práctica, no obstante la justificación teórica que pudiera tener.³⁸

Es preciso desenmascarar la peor de las violencias, causante de toda deshumanización: la injusticia estructural como violencia institucionalizada; evidenciar la hipocresía de quienes se escandalizan de la violencia revolucionaria sin reparar en sus causas. Coincide con el catalán Pere Casaldàliga en que: "él no es quién para prohibir que alguien tome las armas para defender a víctimas de horribles abominaciones y para tratar de cambiar las seculares estructuras que las posibilitan".³⁹

El sacerdote colombiano Camilo Torres tal vez sea el ejemplo más relevante de la teología de la liberación, convirtiéndose en un auténtico modelo para muchos cristianos en todo el mundo, que vieron en su vida un referente de compromiso y entrega. Proveniente de la burguesía colombiana, estudia sociología y es ordenado sacerdote. Durante su ministerio funda la Facultad de Sociología de Bogotá, desde donde aprovechará para integrarse entre la juventud de la clase obrera, dejando atrás su vida acomodada. Es en este contexto en el que formará el Frente Unido, una organización con carácter de clase que pretendía articular todas las luchas de manera transversal. Con el tiempo, fruto de su entrega y compromiso, el pueblo comienza a reconocerlo como líder, lo que le confiere un destacado protagonismo tanto en el país como en la Iglesia, que a su vez empieza a considerarlo un peligro para sus intereses, de modo que será reducido a estado laical. En estas circunstancias, tras una profunda reflexión, decide que el camino que debe seguir como cristiano comprometido es la lucha armada, por lo que acabará vinculándose a la guerrilla del ELN –Ejército de Liberación Nacional–, donde moriría asesinado por el Ejército colombiano durante su primer combate sin llegar a conseguir un fusil.

³⁸ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 5.a ed. (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 275.

³⁹ Sobrino, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 279.

Si bien decidió formar parte de una organización declaradamente marxista, él no se consideraba como tal y dejó constancia de ello antes de pasar a la clandestinidad. En una carta que dirigió a los comunistas, exponía que: "no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote".⁴⁰ Ahora bien, también aclaraba que:

No soy anticomunista como cristiano, porque creo que el anticomunismo acarrea una condenación en bloque de todo lo que defienden los comunistas y entre lo que ellos defienden, hay cosas justas e injustas. (...) no soy anticomunista como sacerdote, porque aunque los mismos comunistas no lo sepan, entre ellos puede haber muchos que son auténticos cristianos.⁴¹

Finaliza su carta a los comunistas exponiendo que: "Juan XXIII me autoriza para marchar en unidad de acción con los comunistas (...) en su encíclica *Pacem in terris*".⁴² Posteriormente escribe una nueva carta, esta vez dirigida a los cristianos. En ella sostiene que lo primordial del cristianismo es el amor al prójimo y que, por tanto, la revolución es obligatoria para los cristianos que la consideran la única manera eficaz de realizar el amor para todos. "Lo que me hace fundamentalmente sacerdote es hacer que mis hermanos se amen entre sí en una forma eficaz, y yo creo que la eficacia del amor no se logra sino con la revolución".⁴³ Pese a la reducción a estado laical, seguirá considerándose sacerdote siempre, con la diferencia de haber cambiado la misa por el amor al prójimo en el terreno temporal, económico y social.

Una de las personas a las que su ejemplo les cambiaría la vida fue el sacerdote Manuel Pérez, figura que no podíamos dejar de abordar desde Aragón y más concretamente desde la comarca de Campo de Cariñena. Nacido en Alfamén durante los primeros años de la dictadura franquista en el seno de una familia trabajadora, ingresó al Seminario Mayor de Zaragoza, donde recibió formación teológica y filosófica, que en algunos casos excedía el currículo, lo que le permitiría aproximarse al marxismo y conocer el caso de Colombia. En ese mismo periodo entrará en contacto con la JOC y con los Fils de la Charité, un grupo francés de "curas obreros" que acabarían siendo una pieza fundamental en su proceso de toma de conciencia de clase. Al mismo tiempo, como consecuencia, se fortalece una clara vocación misionera en su vida, así como en la de sus compañeros seminaristas, también aragoneses, José Antonio Jiménez y Domingo Laín. Los tres terminarán ingresando en el Seminario Hispanoamericano de Madrid, donde se formarán como misioneros. Una vez ordenados, Laín será destinado a Colombia y Jiménez y Pérez a República Dominicana, donde respectivamente se integrarán plenamente en la vida, las circunstancias y las reivindicaciones de los barrios obreros, trabajando junto a ellos como uno más. Al poco tiempo Jiménez y Pérez serán expulsados del país y se reunirán en Colombia con Laín, donde de nuevo se integran en la realidad cotidiana de los trabajadores; se

⁴⁰ Camilo Torres, *El amor eficaz*, comp. por Claudia Korol, Kelly Peña y Nicolás Herrera (Buenos Aires: Editorial América Libre, 2010), 43.

⁴¹ Torres, *El amor eficaz*, 42-43.

⁴² Torres, *El amor eficaz*, 43-44.

⁴³ Señal Memoria. "Discurso de Camilo Torres - 1966". YouTube, 18 de septiembre de 2015. Vídeo, 2:16. <https://youtu.be/fOV7QoMjBo?si=4bBhh2nUaFh-DjwZ>.

encarnan. Este es un principio elemental del camilismo, la encarnación: abandonar por completo la vida pasada para asumir una nueva desde el interior de los pobres y oprimidos sin esperanza de retorno. Tanto es así y tan rápido comienzan a adquirir relevancia en las demandas revolucionarias de los barrios, que llegan a ser tan molestos para el poder –gubernamental y eclesiástico– de Colombia, que acabarán siendo expulsados del país nuevamente, esta vez los tres. Poco después volverán, aunque esta vez de manera clandestina; con el mismo objetivo pero medios distintos. Se integrarán asimismo en la guerrilla del ELN del mismo modo que lo hizo Torres. Jiménez morirá a causa de una insolación durante una marcha a los ocho meses de ingresar y Laín será asesinado por el Ejército colombiano. Sin embargo, el cura Pérez, alias Poliarco, ascendería hasta llegar a ser comandante en jefe de la organización sin renunciar nunca a su fe ni su ministerio sacerdotal pese a ser excomulgado.

Yo creo que el cristianismo es una motivación para el compromiso revolucionario. Si yo no hubiera tenido la motivación que tuve, ¿sería cristiano? Tal vez no, tal vez sí. Pero hoy esa motivación para mí es fundamental y es una motivación que se ha enriquecido mucho y que se ha ido transformando con lo que ha sido mi vida. Porque yo he llegado a la convicción profunda de que es en esta historia donde se tiene que dar la liberación, en esta historia se debe dar la salvación, en esta historia, es aquí donde debe darse una respuesta. Lo que a mí me habían echado para el otro mundo lo he traído a este mundo y a esta historia. Y es ahí donde yo vivo plenamente mi fe y mi compromiso. Yo sigo manteniendo mi motivación de fe. El cristianismo es una motivación, no es la ciencia para la revolución. La ciencia para la revolución es el marxismo.⁴⁴

Conclusión

Resulta complejo, por no decir imposible, despojarse de las subjetividades que nos constituyen como individuos –en realidades colectivas–; más aún cuando se trata de la fe y la identificación ideológica. Con todo y con eso, esto no impide realizar abstracción para sumergirse en los textos e investigar desde una posición lo más rigurosa y objetiva posible. Ésa ha sido la intención de este ensayo que, ciertamente, responde a un cometido político: plantear una vivencia de la espiritualidad desde la militancia, concretamente en un contexto marxista y cristiano.

A lo largo de los cuatro capítulos que conforman este ensayo nos hemos acercado a visiones diferentes a la tradicional respecto a la espiritualidad, analizando su carácter netamente humano. Asimismo, hemos estudiado la alienación religiosa que entorpece el desarrollo de un proyecto de espiritualidad colectiva y emancipadora. Igualmente, hemos abordado algunos de los puntos de vista que se han planteado en la teoría marxista, desde el ateísmo radical hasta la permisividad con los creyentes y, por último, hemos conocido experiencias en las que se ha producido la convivencia entre una praxis marxista confesa y modelos de espiritualidad cristiana.

⁴⁴ María López Vigil, *Manuel, El Cura Pérez: Camilo camina en Colombia*, 4.a ed. (Zaragoza: Comité de Solidaridad Internacionalista de Zaragoza, 1990), 273.

Podemos concluir pues que no es sólo posible, sino necesario, proyectar una espiritualidad desde y para el común, lejos de todo individualismo, que rompa las estructuras hasta ahora conocidas, incluyendo de manera implícita una llamada a la acción liberadora.

Del mismo modo, observamos que, si bien el marxismo trae consigo la defensa del ateísmo en su teoría, su práctica dialéctica ha propiciado numerosos debates alcanzando respuestas de diversa índole, sin cerrar sus puertas a la participación de distintos perfiles de militancia, incluyendo a creyentes declarados, como sucedió en América Latina, pues debe anteponer la victoria en la lucha de clases a la batalla epistemológica –también importante–, como defendió también el cristianismo revolucionario, abierto a participar activamente en organizaciones comunistas.

Asumimos que la teología de la liberación debe situarse siempre en un determinado contexto de espacio y tiempo, ligada a unas condiciones materiales concretas que, si bien han variado, no distan tanto en la actualidad de las que propiciaron el nacimiento de la teología de la liberación, por lo que podría afirmarse que, aunque estrictamente dicho periodo ya se haya cerrado, la realidad de la clase obrera en muchos países del mundo continúa requiriendo una respuesta similar. Es preciso entonces reescribir la militancia revolucionaria cristiana de este tiempo, aprendiendo del pasado y analizando las circunstancias actuales. La teología de la liberación como tal, entendida como proceso histórico, ya acabó, pero su fin trajo consigo las bases para construir un nuevo modelo de cristianismo revolucionario que bebe directamente del marxismo, que Hugo Chávez definió como la propuesta más avanzada capaz de hacer realidad el Reino de Dios en la tierra. Este perfil de militante creyente que desarrolla su espiritualidad a través de la acción continúa vivo y su labor es más necesaria que nunca.

En definitiva, marxismo y cristianismo no son lo mismo ni deben aspirar a serlo. Ahora bien, tampoco son necesariamente antagónicos y, en ocasiones, pueden perseguir fines semejantes con distintos enunciados, como socialismo o Reino. Así pues, sigue siendo posible y necesario proponer alianzas estratégicas que unan al proletariado, creyente y ateo, con un programa de clase para hacer frente a las problemáticas que confronta la clase obrera en nuestro tiempo.

Somos conscientes de la profundidad que poseen algunos de los autores citados en este ensayo, pero sus condiciones no nos permiten ahondar exhaustivamente en sus obras, dejándolo pendiente para futuras líneas de investigación.

Bibliografía

- Bloch, Ernst. *Ateísmo en el cristianismo: La religión del Exodo y del Reino*. Traducido por José Antonio Gimbernat. Madrid: Editorial Trotta, 2019.
- Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz. 4.a ed. Maliaño, Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2019.
- Cardijn, Joseph. *La JOC, un mensaje vivo*. Compilado por Roger Aubert. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2012.
- Dennett, Daniel. *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural*. Traducido por Felipe De Brigard. Móstoles, Madrid: Editorial Katz, 2007.
- Dussel, Enrique. *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*. Ciudad de México: Editorial Potrerillos, 1995.

- Ellacuría, Ignacio. «Teología de la liberación y marxismo». *Revista latinoamericana de teología* 7, n.º 20 (1990): 109-135.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Traducido por José L. Iglesias. 5.a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- Gramsci, Antonio. *Antología*. Compilado y traducido por Manuel Sacristán. Tres Cantos, Madrid: Ediciones Akal, 2021.
- Jung, C. G. *Psicología y religión*. Traducido por Ilse T. M. De Brugger. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1981.
- Lenin, Vladimir Ilich. *Acerca de la religión*. Madrid: Prokomun Libros, 2020.
- López Vigil, María. *Manuel, El Cura Pérez: Camilo camina en Colombia*. 4.a ed. Zaragoza: Comité de Solidaridad Internacionalista de Zaragoza, 1990.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. 3.a ed. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Marx, Karl. *Sobre la religión: De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Editado por Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- Sobrino, Jon, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Frei Betto, Víctor Codina, Juan Hernández y J. A. García. *Espiritualidad de la liberación*. Madrid: Ediciones HOAC, 1985.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. 5.a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2020.
- Torres, Camilo. *El amor eficaz*. Compilado por Claudia Korol, Kelly Peña y Nicolás Herrera. Buenos Aires: Editorial América Libre, 2010.