

### 39. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

(1935- ). Sacerdote. Estudios en el Seminario Mayor de Bogotá. Doctor en Filosofía de la Universidad de Santo Tomás de Aquino (Roma) y diplomado en Teología Espiritual en el Instituto Internacional Carmelitano (Roma). Obispo auxiliar de Bogotá. Secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Miembro de la Sagrada Congregación de la Fe. Arzobispo titular de Medellín. Secretario general de la Conferencia Episcopal de Puebla (1979). Merece especial mención su libro *Liberación marxista y liberación cristiana*.

Se han tomado textos suyos en virtud de que forman parte del acopio católico colombiano al estudio del marxismo y, por ello, se consideran como del acervo conservador en cuanto a doctrina. Es de advertir que monseñor Alfonso López Trujillo no ha intervenido en la política partidista de Colombia.

*Lineamientos posibles para una crítica del humanismo marxista. ¿Primacía de la conciencia o de la economía?*  
(De *La concepción del hombre en Marx*)

Estamos frente a una paradoja sobresaliente en la obra de Marx, que tiene también sus incidencias en la dificultad de una conciliación entre determinismo y libertad. Marx muchas veces insistió en el poderoso influjo de las relaciones económicas sobre la conciencia. Las páginas de *La ideología alemana* están impregnadas de esta preocupación, y años más tarde, sin introducir ningún elemento novedoso, lo expresó todavía en forma más definida en *La crítica de la economía política* con los términos *Infraestructura y Super-*

*estructura.* La primera expresa el conjunto de relaciones económicas, constituidas por el avance técnico, la división del trabajo, etc., que forman un modo de producción. Sobre esa base real se levanta la superestructura jurídica y política a la cual corresponden formas de conciencia social determinadas que abarcan las expresiones ideológicas, las relaciones culturales, institucionales, etc. No ignoramos que a esto Marx da una tonalidad dialéctica, un influjo recíproco en el cual insistirá también Engels. Tal exposición debe entenderse a la luz de afirmaciones anteriores, en las cuales establece la necesidad de que los hombres transformen las circunstancias humanamente (S. Fam. Etud. Phil., p. 143, Théses sur F. Morc. Ch., p. 50, Id. All., p. 37).

¿Qué quiere Marx indicar cuando trata de la *correspondencia* entre las formas de la conciencia social y la base económica? ¿Se trata únicamente de subrayar contra los excesos de los idealistas, que la conciencia no es una entidad exiliada de la realidad, olímpicamente abstracta, sino que está situada en la convergencia de relaciones numerosas y multiformes entre las cuales emerge la modalidad del progreso económico? Nada habría que objetar si no fuera más allá de tal deseo. Sería en efecto un error imperdonable negar el influjo del ambiente, de los avances técnicos y científicos en la modulación de una conciencia más o menos desarrollada. Así como la incipiente conciencia de un niño va cobrando una mayor amplitud en la medida en que recibe los frutos de la experiencia, también la conciencia del hombre se dilata a mayores perspectivas con el tesoro que dejan las generaciones que pasan; esto tiene valor en todos los sectores y cobra grande importancia en el campo económico. Pero Marx no se contenta con esto. Hace hincapié en que el modo de producción *condiciona* el proceso de la *ideología* (para usar un término genérico), y en que los hombres se insertan en *relaciones determinadas de producción, necesarias, determinadas e independientes de su voluntad.* Tales enseñanzas se resumen en el famoso aforismo “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser social sino inversamente: es su ser social el que determina la conciencia”. La primacía es atribuída al modo de producción material del cual dependen las relaciones sociales y la misma conciencia. Todo esto, repetimos, ensamblado en una dinámica dialéctica. Por una parte, dice que las circunstancias forjan la conciencia y, por otra, que los hombres deben cambiar las circunstan-

cias. Pero es precisamente en la armonización de esas dos sentencias en donde está el núcleo de la dificultad. Si acepta el *influjo transformador* del hombre en el mundo y éste se hace por medio de la conciencia, ¿en dónde debe ubicarse el factor fundamental, en la economía que moldea la conciencia o en la conciencia que dirige la economía? Marx acepta la actuación consciente de los hombres pero cree en que la manera de la acción proviene de una base anterior económica. ¿Podrá decirse que esa base económica es el efecto de un tipo especial de conciencia o no? Como no es lógico proceder *in infinitum*, preguntemos si el *paso inicial* lo da la conciencia o no: Negar que el paso inicial esté de la parte de la conciencia, ¿no sería hacer de la economía una entidad autónoma, que se desarrollaría automáticamente sin la actividad del hombre? ¡Marx no pudo soñarlo! Decía en la *Ideología alemana* que “el primer hecho histórico consistió en la *producción* de los medios para la satisfacción de las necesidades”; ahora bien, esa *producción* es un trabajo y éste había sido definido en los *Manuscritos* como una *actividad consciente* (*Manuscritos de 1844*, p. 63), de tal manera que el “fin del trabajo existe anteriormente en la representación ideal del trabajador”. Entonces el paso inicial y primordial lo da la conciencia del hombre que especifica el trabajo como humano y que se plasma luego en la producción de los medios de satisfacción, con lo cual comienza la economía. ¿Qué encontramos aquí sino el primado de la conciencia?

Quizá podría objetarse que cuando Marx dice que la economía rige la superestructura se refiere no al momento inicial sino a la economía en desarrollo. Toda la dialéctica de la lucha de clases que llevará ineluctablemente a la sepultura al capitalismo se apoya en esto. La conciencia proletaria se une y se fortifica paralelamente al alto grado de avance económico (cuando la producción se torna en esencialmente social). Pero si es la economía la que da la pauta a la conciencia, ¿cómo se entiende que haya habido conciencias individualistas cuando la producción había llegado a una estructura medularmente comunitaria? ¿No es otra prueba de que la conciencia de aquellos que introdujeron la alienación estuvo desprendida, independiente del dictado de la economía y que si se hizo de ella una alienación fue porque su conciencia social marchó en contra del modo de producción?

No queremos multiplicar las dificultades: séanos lícito apuntar otra simplemente: si la superestructura *corresponde* a la base económica, ¿cómo explicar que el comunismo que, según él, coincide con un prodigioso avance en los medios de producción, haya nacido precisamente en Alemania, cuyo retraso económico denunciaba, y se haya desarrollado en Rusia, cuyo sistema feudal era patente?

Es pues inadmisibles el primado de la economía defendido por Marx y reafirmado por Engels cuando aseguraba que “la base económica siempre termina por imponer su diseño”. ¿Admitir la prevalencia absoluta del factor económico no llevaría a aceptar que la libertad humana estaría sujeta a un cierto determinismo que no por ser dialéctico sería menos peligroso para la amplitud y fuerza mínima que exige la libertad? (ps. 270-274).

### *Las lagunas dialécticas del humanismo de Marx*

#### *a) En torno de la tesis y de la antítesis*

Si resumimos a grandes rasgos la dialéctica de Marx sobre el hombre, podría afirmarse que la *Tesis* está constituida por el individualismo liberal que, dando sus frutos en la explotación del obrero, lo aliena en todas las dimensiones de su ser. La *Antítesis* radica en la conciencia de la opresión que hace levantar al proletariado para la reivindicación de sus derechos, para la reapropiación de su dignidad humana; esto se condensa en la extirpación de la raíz del mal: la abolición de la propiedad privada. La *Síntesis*, como vimos, coincide con la apoteosis del hombre que retorna de la cautividad a la absoluta posesión de sí mismo.

La *Tesis* tiene una gran parte de verdad: ¿cómo ocultar o justificar los vicios del capitalismo del tiempo de Marx? El hombre fue convertido en un instrumento de la producción, de la riqueza, en un mercenario cuyo valor se tasaba según la fuerza de sus brazos. Sería empero justo advertir que el capitalismo como régimen de esclavitud económica supone una *esclavitud primera*, la cual a su vez no puede provenir de un capitalismo que no existía. Debería recurrirse a un elemento extranjero, independiente del dominio

económico. No nos incumbe directamente averiguar si el capitalismo actual, no obstante las profundas modificaciones que ha sufrido, conserva o no una fuerte dosis del espíritu reprochable del capitalismo que conoció Marx. El juicio lo dará la historia iluminado con la verdad del Evangelio.

En cuanto a la *Antítesis*, tampoco se debe omitir el reconocer un gran campo de verdad. La conciencia de la miseria es fuerza poderosa para la prosecución de una redención en el plano humano. Habría que advertir varios puntos:

a) Que la emancipación sea tarea exclusiva del proletariado en el cual, según Marx, se da una misión universal, es dialécticamente dudable: ¿con qué derecho una clase situada en un determinado momento histórico se arroga la función de obrar en nombre de toda la historia universal? ¿Las demás clases, aun distintas del capitalismo, no tienen otro destino que el de desaparecer sin ser protagonistas en la liberación humana? Marx enumeraba varias clases. En *La revolución y contrarrevolución en Alemania* (1849) cita ocho diferentes y en *La lucha de clases en Francia* (1850) anota siete. ¿Será lícito pensar en un proletariado sin mezcla, socialmente puro? El proletariado es una parte de los diferentes estratos sociales, y como tal, particular, no universal. Entonces, ¿por qué atribuirle una función universal?

b) ¿El despertar de la conciencia a un deseo de liberación fue un monopolio del marxismo? ¿No hubo otros que, sin caer en las redes de la doctrina de Marx, denunciaban una situación ignominiosa? Si hubo quizás en el cristianismo un retardo para adelantar una *oposición orgánica* a la esclavitud económica no por ello se deben desconocer los esfuerzos de un puñado de católicos en pro de la restitución de la humana dignidad en el trabajo. Si nos hemos abstenido de juzgar al marxismo a través de los hechos deplorables del comunismo actual, ¿cuál es la razón para que se nos impida amonestar que si desgraciadamente en nombre del cristianismo se llegó a sustentar una tiranía económica, como tantas veces lo acusó Marx, *eso no se hizo según el Evangelio* sino en abierta oposición al mismo? Muchas veces nos hemos preguntado ¿cuál hubiera sido la actitud de Marx si hubiera conocido al cristianismo en su plenitud, a través del testimonio vivo de cristianos convencidos!

c) Otra observación que no podemos desarrollar, pero para la cual hay fuentes abundantes, sería la que sugiere un examen acerca de la propiedad privada: ¿es la institución en sí al verdadero *pecado original* de tantos excesos, o más bien lo fue el espíritu viciado con que se la impregnó, el egoísmo en que se la fundó? Hemos pensado frecuentemente en esta idea: si Marx hubiera conocido la doctrina de Santo Tomás con relación a la propiedad privada con la función eminentemente social que le atribuye, enmarcada en la ley de la justicia y animada por el mandato divino de la caridad, porque como decía Joubert “el hombre no es justo, sino con quienes ama”, ¿cuál habría sido la conducta del joven humanista de Tréveris?

En la *Síntesis* es donde encontramos la falla fundamental. Ella exigiría una perfección especial que el hombre comunista está lejos de ofrecer. Marx criticó a Hegel en los manuscritos el haber suprimido la *objetividad* y alienado al hombre en una *mistificación especulativa*. Nosotros vemos en el hombre que Marx presenta como real un hombre radical y ontológicamente alienado. Su humanismo absoluto es una mutilación. ¿Puede satisfacer una descripción del hombre como trabajador social que se autocrea como un absoluto? Veamos rápidamente estos aspectos:

#### b) *El hombre como trabajador*

En vano buscaríamos en Marx una definición ontológica del hombre. Su descripción es cercana a la fenomenología existencialista: no dice lo que el hombre es, sino que ilustra la manera como en la realidad empírica se presenta. Esto es evidente en cuanto a su doctrina del trabajo. El hombre desde el comienzo no es definido por la conciencia sino por sus posibilidades de producción, por su ordenación al trabajo. Es, pues, una mirada periférica del hombre.

Mérito indiscutible suyo es el haber recordado insistentemente la capacidad transformadora del hombre en la dignidad y en la necesidad del trabajo como fuente de propio perfeccionamiento. El hombre humaniza la naturaleza con su propia actividad elevando las cosas a su servicio: orientándolas a la realización del hombre, les da un sentido humano; encuadrando las cosas en su propio horizonte, haciéndolas converger a su perfección por el trabajo ellas

lo humanizan. El hombre despliega la riqueza interior de su ser, ejercita su potencialidad, se dignifica. Así como el cuerpo se fortalece con el ejercicio y los músculos se aceran en la actividad, así también las facultades del alma que especifican el trabajo como humano se enriquecen. El producto que nace de las manos del obrero otorga al hombre el regalo de una perfección ontológica aunque accidental. Si solamente esto hubiera querido enseñar Marx, no podríamos ver ninguna dificultad.

La verdad del altísimo valor del trabajo se oscureció durante no poco tiempo, sobre todo en el siglo de Marx. Cuando se olvidan las enseñanzas cristianas se cae en el abismo de la esclavitud. El desprecio con que se miró el trabajo constituye un ejemplo triste. Dios puso al trabajo como una ocupación ordinaria del hombre. Adán en el paraíso debía trabajar (Ge. 2, 15) y en el libro de Job se lee “que el hombre nace para el trabajo como el pájaro para el vuelo” (Job, 5, 7). El trabajo en el diseño divino no era una condena sino una consigna, un encargo dado por Dios al hombre para que cuidando y transformando las cosas creadas, participando en cierta manera en el gobierno del universo éste se afirmara no sólo individual sino comunitariamente. San Pablo veía un timbre de gloria en testimoniar que sus manos habían proveído a sus necesidades y a las de aquellos que lo acompañaban. Si es verdad que después del pecado el trabajo de actividad serena se convirtió en penoso, esto nunca puede entenderse como si Dios quisiera la esclavitud en el trabajo. El trabajo manual, tan desdeñado en ciertos tiempos, ¿no fue acaso santificado y redimido por el mismo Cristo quien desplegó esta concreta actividad hasta los treinta años?

Es cierto que el capitalismo ensombreció el sentido y la esencia del trabajo. Marx tuvo el gran mérito de rehabilitarlo, así sea parcialmente, pero se dejó llevar por el arrebato polémico y cayó en excesos: por querer reivindicar el valor del trabajo manual especialmente, le dio menor importancia al trabajo intelectual. Por otra parte, aunque es laudable su intención de romper los grillos que atan al hombre a la categoría del haber, idea que han expresado también lúcidamente autores cristianos como Gabriel Marcel: “*tener* es una forma de alienación: por el tener, las cosas que tengo me poseen”, ¿no descendió a otra alienación, la categoría del *hacer*, cuando mira *exclusivamente* al hombre a través del trabajo? Si

sólo existe el hombre productor hay por lo menos el peligro de deslizarse a un absolutismo en la producción que desemboca en pensar que los hombres se unen mutuamente no por medio de lo que *son* sino de lo que *hacen*. ¿Es únicamente lo que el hombre hace lo que le da su dignidad, o es la estructura ontológica del hombre la que eleva a un nivel nobilísimo el trabajo? Marx mostró magistralmente que para el capitalista el hombre “no existe como hombre, sino como obrero” (*Manuscritos*, p. 72); ¿por qué, a pesar de que quite la afrenta de la esclavitud, nos presenta una sola dimensión del hombre: el obrero social?; entraña una gran pobreza tanto en la esfera metafísica como en la humanista divorciar en el hombre el “agere” del “esse”.

### c) *El hombre como ser social*

Para Marx el ser social del hombre dimana de la realidad del trabajo. Todos sus embates contra el humanismo individualista que arranca al hombre de su misión social y pretende ver en la comunidad un obstáculo y no un medio excelentísimo de expansión del hombre son alabables. El hombre burgués individualista disgusta tanto a la conciencia cristiana como a la comunista, como dice Maritain.

La oposición al *hombre monadal*, sin ventanas ni aperturas a los demás, a los siniestros efectos de la doctrina de Rousseau, Hobbes, etc., con sus repercusiones en el liberalismo económico, ciego a las necesidades y derechos humanos, es una rebelión legítima.

El hombre por su misma naturaleza entraña un diálogo con los demás, una participación responsable en la comunidad humana, un “mit-sein” diría Heidegger. Esto no ha sido olvidado por una filosofía sana y menos aún por el cristianismo. Basta con leer algunas páginas de Santo Tomás para convencerse del valor eminente que da a esta realidad. El fundamento de la naturaleza social del hombre radica en su indigencia física y moral que tiene su raigambre metafísica en el hecho de que el hombre no representa toda la perfección de la especie. El hombre individual por sus propias facultades sólo puede llegar a una perfección limitada; sus facultades sin embargo se ordenan a la verdad y al bien infinitos, a su total perfección humana. Esa antinomia busca resolverse con la ordena-



ción del individuo a la vida social. La limitación y la exigencia de expansión son el pilar de la sociabilidad. Tal expansión es sólo posible por *la epifanía del espíritu*, según la hermosa expresión de J. Mouroux. La subsistencia del hombre que le impide comunicar su ser ontológico, permite a la vez la apertura del espíritu que puede derribar las barreras de un yo encerrado para vincularnos con los demás no sólo por lo que hacen sino por lo que son. La verdadera comunión entre los hombres tiene su fuente en el espíritu que descubre en los demás una riqueza ingente en el ser: espíritus encarnados; ve por lo tanto un reflejo de su propio ser, una idéntica vocación humana: realizarse realizando, poseerse sin cerrarse, darse sin perderse. El hombre se abre al horizonte social por el fanal del espíritu que ilumina no sólo lo que los otros hacen sino lo que los otros son. Así el hombre puede ser definido dinámicamente por su unión con la humanidad, en la cual se realiza.

El hombre subsiste como persona pero puede prolongarse en la sociedad que integra sin diluirse en ella. Esta armonía sufre notables olvidos en la doctrina de Marx. En la refriega contra el individualismo perdió los estribos y acentuó el valor social con mengua del valor personal: el hombre se diluye así en la sociedad. ¿No es la sociedad trabajadora la que da la esencia de la persona sino que es la persona la que insertándose en la sociedad le da vida y grandeza y contribuye así a la plena realización del hombre? El hombre es un valor singular e insustituible, es un fin (naturalmente no en el total sentido que compete a Dios) y no un medio, tiene una vocación propia que no se opone a la vocación social. ¿Dejar el valor personal, individual en la penumbra, entender al hombre sólo en el engranaje del trabajo social no es hacer de él un hombre-masa alienado en la maquinaria social?

Pero aunque se admitiera que el individuo no se aniquila en los grandes brazos de la sociedad marxista, podemos preguntar: ¿Cuál es el criterio para saber si esa sociedad que promete es la verdadera? ¿Pudo Marx profetizar esa sociedad comunista sin hacer una comparación con algún canon ideal que supone perenne? Hay en Marx una ideología clandestina, y sin embargo ¿es él quien niega la existencia de valores estables, eternos! Si no es para él el hombre social un ideal, ¿cómo puede proponerlo como síntesis defininitiva? La ambivalencia es una sombra fiel que acompaña por doquie-

ra el humanismo de Marx: niega los valores absolutos y hace empeño de una verdad parcial un valor de ese género.

Si hay lagunas en la intelección del hombre trabajador social, la mayor, que constituye el error basilar del marxismo, consiste en hacer del hombre definido como trabajador social un absoluto.

#### d) *El hombre como absoluto*

En el capítulo cuarto se contiene la parte más importante para una posible crítica del ateísmo de Marx. Nos limitamos aquí a sugerir algunos puntos:

a) Vimos a lo largo de la consideración de las raíces filosóficas del ateísmo de Marx, cómo éste fue el resultado de *un crescendo* del deseo de autonomía en el seno del principio de la inmanencia que comenzó con Kant, prosiguió con Hegel y dio sus frutos funestos en Feuerbach, Bauer y Marx. Se mostró también que todo esto estuvo mezclado en la pobre visión protestante del hombre unida a la concepción de un Dios tirano. De esta manera las relaciones entre el hombre y Dios se concretaron en el sentido religioso que se descubre en la dialéctica del Señor y el esclavo: es el duelo entre dos conciencias opuestas que no conocen el lenguaje del amor. Esto condujo a una falsa disyuntiva: ¡o Dios o el hombre, como si su conciliación fuese un absurdo! Cuando en vez de entender a Dios como la causa y el más profundo sentido de la persona humana, como la fuente misma de nuestra dignidad y de nuestra libertad, en cuya dependencia, lejos de aniquilarnos nos realizamos y se lo concibe a través de la falsificación hegeliana, la alternativa no puede ser otra que el rechazo de Dios y la elección del hombre.

b) El hombre concebido en oposición a Dios es entonces entronizado en una dimensión terrestre: se habla así de la autocreación por el trabajo que ya no es realización por la colaboración con Dios sino absurda deificación en oposición a él. Presenciamos así la más tremenda inversión: no es el hombre la imagen de Dios, sino Dios la imagen del hombre. Como esto es imposible se llega a la mutilación del hombre, a su propia destrucción. La dimensión vertical, la más auténtica, que es diálogo amoroso entre la criatura y Dios se trueca en una pobre dirección horizontal que apenas pue-

de balbucear el lenguaje de la filantropía, pero no de la caridad que se debe en el Dios que lo da todo. El llamado de Dios a los hombres, la vocación divina que nos mueve a unirnos a El, término de nuestro peregrinaje y retorno definitivo al Padre de cuyas manos somos hechura, se sustituye por una mística terrestre que impide la única posible divinización del hombre: la visión de Dios. Cuando se pierde la referencia al cielo cometemos la estulticia de contentarnos con el polvo de la tierra.

c) No le falta razón a Marx cuando dice que la religión nace de la miseria del hombre. No se trata sin embargo de una miseria económica, accidental, sino de la que comporta la realidad de nuestra finitud esencial. El hombre que es consciente de su limitación ontológica comienza a buscar su plenitud en Dios y tiene la seguridad de que si responde a la invitación del Padre la conseguirá. Por ello una alienación de la cual nunca podrá liberarse el marxismo, la muerte, es para ellos un tétrico final que no puede ser llenado con la ilusión de una eternización de las obras. Marx sólo dejó escapar de sus labios una vez esa verdad: “La muerte aparece como una dura victoria del género sobre el individuo y parece contradecir su unidad”. Bien decía un comunista: para ustedes todo comienza con la muerte, para nosotros todo termina con ella. La alienación de la muerte el cristiano la supera con gozo en la síntesis del cielo y, sin que sea indolente en su responsabilidad humana, sabe darle el justo sentido: todas las obras hechas por Dios y con Dios son la verdadera aurora de una resurrección sin lágrimas, de una reintegración sin lagunas. Esta certidumbre no mengua la exigencia de que el hombre prepare, sin disputar la causalidad a Dios, las condiciones terrestres de una vida en que el amor soberano pueda descender y hacer con el hombre una obra divinamente humana.

d) La única posible y auténtica síntesis es la que ofrece el cristianismo: sabe dar todo su valor a la persona en su más profunda concepción metafísica: “La persona, es decir, aquello que tiene la mayor dignidad en toda la naturaleza, sin duda subsiste en la naturaleza racional”. (S. Th. I, 29, 3). El humanismo cristiano llega a lo sublime cuando penetra en la verdad de Cristo que asumió nuestra naturaleza para redimirla. En él se manifiesta toda la plenitud del amor que se entrega para rescatarnos. El hombre es la imagen de Dios que por la comunicación de la vida divina puede participar

en el diálogo de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. No hay otra manera de superar la pobre concepción del hombre en Marx que la de dar testimonio de *la verdad liberadora del Evangelio*. Tomar conciencia de que Dios nos amó y se entregó por nosotros y de que, como expresa la plegaria de San Agustín, *alejarse de El es morir, retornar a El es resucitar, y habitar en El es vivir, es la única manera de entender lo que es el hombre y de esperar la definitiva victoria sobre todas las alienaciones*. (ps. 275-287).

*Crítica de la omnipresencia de la revolución  
en el pensamiento marxista  
(De Liberación marxista y liberación cristiana)*

Falla del análisis marxista es la omnipresencia de la revolución, que se presenta como un nuevo ídolo. Unido a esto está la invasión descarada de la politización en todos los aspectos de la existencia humana. La conciencia política es elemento integrante de la conciencia, pero no la totaliza, no la agota. Marx —observa Bigo— “define la conciencia por la lucha revolucionaria; no acepta ningún criterio ajeno a esta lucha. O sea, la conciencia se define en términos estrictamente políticos”.

Pisamos los terrenos del utilitarismo cuando permitimos que la conciencia quede absorbida y devorada por el compromiso revolucionario. Todo queda subordinado al imperativo revolucionario. La moral es moral revolucionaria, de lucha de clases, o no tiene ningún valor. Sin tapujos y sin vergüenza escribe Lenin: “Nuestra ética depende en todo y por todo de los intereses de la lucha de clases del proletariado. . . ; decimos: la moral es aquello que sirve para destruir la vieja sociedad explotadora. . .”.

Entre la dialéctica de la lucha de clases, tan cercana a un proceso de odio de clases, para decir lo menos, y la esperanza cristiana, que espera activamente un proceso de conversión, para lo cual ha de poner toda su conciencia profética, hay una enorme diferencia. Cottier afirma que la lucha de clases es una forma, vista a la luz de la fe, de desesperanza. Creo que es Metz quien habla del cristiano que es capaz de abrazar a todos en la esperanza. (ps. 269-270).

*El cristianismo trasciende las ideologías, especialmente el marxismo*

El cristianismo supera todas las ideologías. No se compromete con ninguna de ellas, aunque bien puede recoger, bajo la forma de utopía, los valores que pueden encerrar. La ideología siempre tiene pretensiones de absoluto. El cristianismo no puede aceptar su esencia. El mayor peligro de ciertos cristianos es el de caer insensiblemente en las redes de una ideología que le suplantarán progresivamente su universo de fe. La entraña marxista es mesiánica. Es esta la razón de que “no sea un azar si el marxismo lucha contra la esperanza cristiana, en la que ve una competencia directa”. Por eso el cristiano siempre ha de sentirse intranquilo con la injusticia y con la ideología marxista.

La inclinación ideológica que mancha y opaca la pretensión científica del marxismo, lo llevó a descuidar otros factores, como el del orden tecnológico. (ps. 271-272).

*Bibliografía de Alfonso López Trujillo*

*Obras*

1972. *La concepción del hombre en Marx*. Populibro No. 52, Bogotá, Editorial Revista Colombiana Ltda., 373 ps.
1973. *La liberación y el compromiso del cristiano ante la política*, Bilbao, Editorial Mensajero, 124 ps.
1973. *El hombre: un ser integral*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 63 ps.
1974. *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 197 ps.
1974. *Liberación marxista y Liberación cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, Editorial Católica, S. A., 276 ps. (Comprende también el texto de *La concepción del hombre en Marx*).

1978. *Hacia una sociedad nueva. Socialismo: ¿Opción cristiana?*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 146 ps.
1979. *Perfiles de Puebla*. Colección Puebla. No. 3. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Bogotá, Impresora-Editora L. Canal y Asociados, 81 ps.
1980. *De Medellín a Puebla*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Editorial Católica, S. A., 333 ps.

#### *Obras en colaboración*

1968. Varios autores: *Lo que importa es el hombre*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, Italgraf Ltda., 288 ps. (Véase *Humanismo marxista y Humanismo cristiano*, ps. 71-88).

#### *Ensayos e informes*

1975. “El compromiso político del sacerdote”, en *Tierra Nueva* (Bogotá), No. 14, ps. 17-53.
1977. “A los 10 años de la Populorum progressio”, en *Tierra Nueva*, No. 22, ps. 81-96.
1978. “Los pobres: ¿olvido o rescate?”, en *Tierra Nueva*, No. 26, ps. 78-84.