

CRÍTICA DE MARX Y ENGELS A LA RELIGIÓN. I: NIVEL ECONÓMICO.

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

Para comprender bien la génesis de la crítica a la religión de Marx y Engels, habría que remontarse no sólo a Feuerbach, sino al mismo Hegel.

Para Hegel, la religión se vierte en los moldes de la filosofía de la historia, donde el Espíritu absoluto ocupa el puesto de Dios. Para Feuerbach, la religión se reduce a antropología, a antropoteísmo que diviniza a un hombre cada vez más identificado con la naturaleza material. Para Marx, la religión se interpreta como superestructura ideológica, producto social, cuya explicación hay que buscar en la infraestructura socioeconómica. Claro que Marx no llegó a esta posición sino gradualmente, a través de una superación de las posturas precedentes. Su punto de arranque coincide con el Feuerbach: es el hombre quien «proyecta» la religión, idea que básicamente ya habían expresado los ilustrados ingleses y franceses. Lo nuevo aparece cuando se trata de averiguar **por qué** y cómo proyecta el hombre ese mundo religioso.

La radical diferencia de la crítica marxiana por respecto a las anteriores estriba en que, mientras que aquéllas plantean una crítica a la religión desde la teoría, la de Marx acaba siendo una crítica desde la práctica: desde la lucha emancipadora del movimiento obrero.

Está claro que la crítica a la religión (1) no tiene, en Marx, un carácter central sino una función periférica. No quiere ser un ateísmo militante, una antropología fundada en la negación de Dios. En lugar de definirse por oposición a la religión, la antropología marxista parte de sus propios fundamentos positivos: la autonomía del hombre y el materialismo histórico (y dialéctico). La impugnación de la religión es tan sólo indirecta, en cuanto estorba la afirmación humana. Hecha esta aclaración, ya se puede tratar de señalar unas fases en la evolución de la crítica religiosa de Marx, que comienza siendo más filosófica, luego más sociopolítica, finalmente más económica. Aquí, he preferido atenerme a la diferenciación de un **triple nivel crítico**. En esta primera entrega, se aborda el aspecto económico, con una parte expositiva y una reconsideración crítica.

1. Crítica económica

La crítica de K. Marx hace diana en las condiciones económicas de la sociedad capitalista impuesta por la clase burguesa. Son esas unas condiciones que supeditan al hombre a un sistema inhumano, y así lo alienan. Y esta alienación económica se traduce en términos de religión.

W. Post estudia el concepto de «alienación», desde los **Manuscritos de París** a **El capital**, en su libro **La crítica a la religión en Karl Marx** (págs. 217-226). La crítica a la economía va ocupando progresivamente la investigación de los **Manuscritos** de 1844, **La ideología alemana** (1845-46), **Manifiesto del Partido Comunista** (1848), **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política** (1857-58), **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), etc. Y en su relación con el plano que nos interesa, la religión aparece como desgarramiento interior del individuo y de la sociedad, cuyo origen hay que buscar en otra parte. Se trata de una alienación que expresa otra alienación más básica. Este es uno de los ejes del pensamiento marxiano. Según ha demostrado Fetschner, en contra del marxismo economicista y althusseriano, el tema de la **alienación del hombre** es una constante a todo lo largo de la obra de Marx, con un desplazamiento de matiz, más filosófico en los primeros escritos y más económico en los de madurez.

Resumo, en primer lugar, el sentido de la alienación en los primeros escritos. No entiende este concepto como un valor teológico equiparable al del pecado original, inherente a la naturaleza humana; ni tampoco como un valor antropológico, asimilable a una categoría del ser, constitutiva de lo humano. Lo entiende como un concepto de carácter económico-social, por tanto, determinado históricamente. La alienación surge en medio del proceso de producción, de modo que la alienación del trabajo da origen a **la alienación global de la sociedad** burguesa. Puede explicarse en los siguientes puntos:

1ª ALIENACIÓN DEL HOMBRE RESPECTO AL PRODUCTO DE SU TRABAJO. Nace en el momento en que el producto se convierte (mejor, se pervierte) en «mercancía». La producción tenía un fin originario (valor de uso), que era la satisfacción de las necesidades humanas, en orden a la vida; pero esto se pierde, ya que el valor le viene dado al producto desde fuera por el mercado (valor de cambio). Ya no son las necesidades de los hombres las que deciden lo que hay que producir, sino las del mercado capitalista. Todo empieza a hacerse «mercancía», incluido el trabajo y el propio trabajador. «Todas estas consecuencias vienen determinadas por el hecho de que el obrero se comporta hacia el **producto de su trabajo** como hacia un objeto **ajeno**. En efecto, (...) El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Así, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La **enajenación** del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia **externa**, sino que esta existencia se halla **fuera de él**, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil» (**Manuscritos** [1844], I, p. 140). Quien elabora el producto es desposeído de él por otro que no lo trabaja, a cambio de un salario (que representa una pequeña parte del valor de cambio, mientras que lo restante -plusvalía- se la apropia el mismo que expropia el producto). El trabajo, en vez de realizar al trabajador, lo desnaturaliza; el objeto producido, en vez de enriquecerlo, le supone una pérdida, una expropiación, una extrañación, una enajenación: la alienación.

2º ALIENACIÓN DEL HOMBRE RESPECTO AL ACTO DE LA PRODUCCIÓN Y A SÍ MISMO. En lugar de autorrealizarse en su actividad productora, el hombre se autodestruye, se pierde así mismo. «Hasta aquí, sólo hemos considerado la enajenación del obrero en uno de sus aspectos, el de su **relación con los productos de su trabajo**. pero la enajenación no se manifiesta solamente en el resultado, sino también en el **acto de la producción**, en la misma **actividad productiva**. ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo?

En primer lugar, en que el trabajo es algo **externo** al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un **trabajo forzado**» (**Ibíd.**, p. 140). La acción humana se convierte también en «mercancía», algo que se

compra y se vende, y cuyo valor viene determinado por el mercado. Es la autoenajenación del hombre. Este no decide sobre su producción, qué va a hacer, ni cómo, ni con qué fines; es reducido a mero ejecutor, mera fuerza de trabajo.

Semejante pérdida de sí mismo queda simbolizada en la escisión que se opera entre la persona pública y la vida privada, entre las horas de trabajo y el tiempo libre. A nivel social, el hombre deja de ser tal; se cosifica en mercancía -o en mercante-. Sólo en la marginalidad de lo privado continúa uno sintiéndose hombre dueño de su propia vida. Aquí, la alienación significa deshumanización.

3º ALIENACIÓN DEL HOMBRE CON RELACIÓN A LA NATURALEZA. Se deriva igualmente de la perversión del trabajo. La relación con la naturaleza más bien llega a embrutecer al hombre, en vez de humanizarlo; se violenta y se degrada el medio ambiente. A la par, la especie humana queda aherrojada en el sistema levantado; no vive ya para sí misma, sino para el «mercado». Naturaleza y humanidad se sacrifican en aras de un ente abstracto, alienante.

4º ALIENACIÓN DEL HOMBRE CON RELACIÓN AL HOMBRE. Consiguientemente, se desencadena una perversión de todas las relaciones humanas, mercantilizadas. «Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre. Toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que se entrega y entrega la naturaleza a otro hombre distinto de él...» (*Ibíd.*, p. 142). La explotación de unos hombres sobre otros, sobre el trabajo de otros, sobre el producto de ese trabajo ajeno se llega a generalizar como paradigma de comportamiento y prestigio: posesión, violencia y engaño rigen relaciones, sean patrono-asalariado, sean hombre-mujer, etc.

En suma, la alienación es un proceso de **rectificación**: la sociedad capitalista hace que las relaciones entre hombres se trasmuten en relaciones entre cosas: las personas se inmolan al sistema, y todo en provecho de la minoría dominante. En tal sistema, es el capital lo que determina el valor de todas las cosas, incluido el propio hombre.

Según Marx, el fundamento y el resultado de la alienación global de esta sociedad capitalista coincide con lo que es la base de su modo de producción: la propiedad privada.

El mismo año, atacaba Marx la judaización del cristianismo, en la realidad, entendiendo por fundamento de la religión judía la necesidad práctica y el egoísmo, cuyo Dios es el dinero y cuyo culto es la usura. «El cristianismo ha brotado el judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío» (**La cuestión judía** [1844], I, p. 136). Imagina en la abstractificación de un valor supremo, «Cristo», un trasunto de esa otra abstracción alienadora, que es el dinero: «Cristo **representa** primitivamente: 1) los hombres ante Dios; 2) Dios para los hombre; 3) los hombres para el hombre. Así, por definición, el **dinero** representa primitivamente: 1) la propiedad privada para la propiedad privada; 2) la sociedad para la propiedad privada; 3) la propiedad privada para la sociedad. Pero Cristo es el Dios **alienado** y el hombre alienado. El único valor del hombre le viene de que representa a Cristo. Lo mismo ocurre con el dinero» (**Sobre los «Elementos de economía política» de Mill** [1844], I, p. 147). Se han invertido las tornas, y lo concreto pierde y enajena su valor en lo abstracto. Esto es lo que se reflejaría en la religión como forma de conciencia alienada.

Para Marx, puesto que la desviación arranca de la base económica, el enderezamiento vendrá de un cambio ahí. «¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que toda modificación sobrevinida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambia también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?»

¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad se expresa sólo el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando en el siglo XVIII las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaría. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio de la conciencia» (**Manifiesto** [1848], I, p. 187-188). Así pues, las formas de conciencia desaparecen cuando desaparecen las condiciones de vida que las sustentan. Igual, la religión en cuanto «forma ideológica»: «Al cambiar la base económica, se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas conmociones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo» (**Contribución a la crítica de la economía política** [1859] I, p. 241). Por su parte, la Iglesia instituida, alienación sobre alienación, aparece más ligada al capital que a Cristo. «La alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, perdona antes un ataque contra 38 de sus 39 artículos de fe que contra 1/39 de sus ingresos monetarios. Hoy en día, el mismo ateísmo es una **culpa levis**, comparado con la crítica de las tradicionales relaciones de propiedad» (**El capital** [1867], I, p. 261).

Nos vamos a situar en el primer capítulo de **El capital**. Es verdad que se hace más infrecuente el empleo de la palabra «alienación»; pero no desaparece. Lo que pasa es que el análisis se torna más estrictamente económico. Trata este capítulo de **las mercancías**. La mercancía constituye la clave de la estructura capitalista. Y Marx no la toma como algo natural, sino que investiga su génesis.

La mercancía presenta un doble carácter: un «valor de uso», en cuanto satisface necesidades; y un «valor de cambio», que depende del conjunto de mercancías producidas, en circulación.

Este concepto de valor (valor de cambio, o de mercado), añadido al producto convirtiéndolo en mercancía, ha ido evolucionado históricamente, desde una apreciación más o menos incidental (por ej., en el trueque o intercambio directo de productos), hasta la forma de **dinero**, que es la más alejada del valor de uso. Pues, en efecto, el dinero, como equivalente universal de todos los productos y actividades, plasma la forma más evolucionada de cosificación del trabajo y del intercambio social. La mercancía proyecta ante los ojos del hombre aquello que se debe al carácter social de su trabajo como si fuera una característica material y natural de los propios objetos producidos.

Marx denuncia esta mixtificación de la relación entre valor de uso y valor de mercado, hablando del «carácter fetichista de la mercancía». Este fetichismo de la mercancía es una de las ideas centrales de **El capital**. De manera que «la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo no tienen absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las

regiones nebulosas de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo fetichismo...» (*Ibíd.*, p. 261). El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Y para una sociedad basada en la producción de mercancías, en la cual los productores en general entran en relaciones sociales recíprocas al tratar a sus productos como mercancías y valores, con lo cual reducen su trabajo privado individual al nivel de trabajo humano homogéneo; para una sociedad así, el cristianismo, con su **cultus** del hombre abstracto -y más especialmente en sus modalidades burguesas: protestantismo, deísmo, etc.-, es la forma más adecuada de religión (*Ibíd.*, p. 262). «En la religión, el hombre está dominado por dioses que él mismo creó. En el capitalismo, por el producto de su propia mano» (*Ibíd.*, p. 267). Al igual que la perversión del producto del trabajo en mercancía, en «fetichismo», provoca la alienación de los productores respecto a sus productos, a su propio trabajo, a sí mismo, y a la sociedad, así la divinización de imágenes creadas por el hombre acarrea su alienación religiosa.

En ciertas culturas primitivas, se atribuye a los fetiches poderes que en realidad provienen de las energías de la propia tribu. Lo mismo, en vez de medir por sus productores humanos el valor del producto, éste se independiza en forma de mercancía y es lo que da valor al trabajo. Y los productos, mercantilizados, controlan a los productores. Este hecho no es natural (Lutero: la naturaleza humana corrompida por el pecado) más que en apariencia; en realidad es una forma histórica obrada por el hombre y origen de todas las desigualdades sociales: tanto de la acumulación de capital como del empobrecimiento correlativo. Es lo propio de la sociedad burguesa y su orden económico capitalista, que -como un poder extraño- condiciona la totalidad social. Absolutamente todo se asimila a mercancía y se pone en circulación en un alienante sistema, basado en la abstracción -mítica- del fetichismo de las mercancías.

El dinero, la moneda, se convierten en un intermediario, o «mediador», de todo intercambio: toda la actividad humana, todos los objetos, sólo tienen valor en cuanto representan dinero; valen tanto dinero. No es el dinero el que representa las cosas y las personas, sino que éstas se reducen a representar tal cantidad de dinero, mediador. Este usurpa la función que competiría al hombre, cuyas relaciones sociales han quedado cosificadas en un mediador extraño que lo domina.

Al hilo de estos desarrollos es donde introduce Marx el paralelo, la **analogía** entre el fetichismo de la mercancía y el de la religión. El mediador aquí sería Cristo; Cristo como ser hipostasiado aliena, en vez de encarnar la mediación de los hombres entre sí... En definitiva, la fe constituiría un compendio de la alienación, según la mente de nuestro autor. Y de ahí la «analogía» entre cristianismo y capitalismo. Este logra que la sociedad se refiera a sus productos como mercancías o valores de cambio. Aquél, con su culto al hombre abstracto, halla la forma de religión adecuada a la sociedad capitalista. En ambos se pierde el hombre a sí mismo. Si esto es así, lo que Marx está criticando son las interdependencias históricas del cristianismo y el capitalismo. No obstante, parece querer establecer una implicación recíproca absoluta.

¿Qué ocurriría entonces en sociedades donde no hubiera un proceso de fetichización de la mercancía? A esto alega Marx que la religiosidad no se agota en el fetichismo mercantil. En modos de producción precapitalistas, donde sólo se produzcan valores de uso y donde, por tanto, no se da fetichismo de la mercancía, la religión tiene su base social en la falta de desarrollo de las fuerzas productivas y en la ignorancia de los mecanismos causales de la naturaleza y la historia. En esas circunstancias, el hombre concibe unas «fuerzas superiores» a las que dota de vida propia e independiente; hay un proceso de sacralización de leyes naturales o de figuras políticas. Marx regresa a las explicaciones de la Ilustración. Y esto, en su obra más científica y rigurosa, es muy elocuente: no basta la explicación económica para dar cuenta del fenómeno religioso.

Lo importante es que a la religión hay que buscarle su raíz en las condiciones reales. «En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terreno de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico» (**Ibíd.**, p. 264). Es la misma vía por la que llega a postular la desaparición de ese fenómeno religioso. «Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El **reflejo religioso** del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las relaciones entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución (**Ibíd.**, p. 262). ¿Hasta qué punto será esto completamente cierto? ¿La religión viene determinada tan sólo por variables socioeconómicas? ¿No es relacionable con invariantes de la condición humana, con lo que sólo sería previsible transformaciones, y no su liquidación? ¿Puede haber una forma de religión no alienante sino liberadora? Lugar habrá para responder en la contracrítica que, en seguida, abordaré.

Para concluir este apartado, lo pertinente es aludir a la posición del último Engels, quien hace autocrítica de la unilateralidad con que, tanto Marx como él, han enfocado el tema de la determinancia infraestructural. Este punto es muy importante para el problema de la religión, dado que se la hacía depender absolutamente de los determinantes económico-sociales. Escribe Engels: «Según la concepción materialista de la historia, el factor que, en **última instancia**, determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el **único** determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta -las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su eficacia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su **forma**. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de causalidades, es decir, de cosas u acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que, podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella, acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico» (**Engels a J. Bloch** [setiembre 1890], I, p. 443-444). Por lo tanto, lo económico sólo determina en última instancia, no se puede explicar todo económicamente «sin caer en el ridículo». El nivel de conciencia no es reflejo pasivo, es una fuerza más que actúa socialmente con un grado de autonomía propia. Así, «el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos; todo al revés. Para mí es evidente que esta inversión, que mientras no se reconoce constituye lo que nosotros llamamos **concepción ideológica**, repercute a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla» (...) «Por lo que se refiere a las esferas ideológicas que flotan aún más alto en el aire: la religión, la filosofía, etc., éstas tienen un fondo prehistórico de lo que hoy llamaríamos necedades, con que la historia se encuentra y que acepta. Estas diversas ideas falsas acerca de la naturaleza, el carácter del hombre mismo, los

espíritus, las fuerzas mágicas, etc., se basan siempre en factores económicos de aspecto negativo; el incipiente desarrollo económico del período prehistórico tiene por complemento, y también en parte por condición, e incluso por causa, las falsas ideas acerca de la naturaleza. Y aunque las necesidades económicas habían sido y lo siguieron siendo cada vez más el acicate principal del conocimiento progresivo de la naturaleza, sería, no obstante, un pedantería querer buscar a todas estas necesidades primitivas una explicación económica» (**Engels a Schmidt** [octubre 1890] I, p. 450). Lo que está aquí claro ante todo, es el influjo de las «superestructuras» sobre todo el desarrollo social, incluido el económico. Que la religión sea necesariamente necesidad, o que su influjo tenga que ser siempre negativo, parece discutible y habrá que verificarlo en la práctica histórica.

2. Cuestionamiento de la crítica económica

¿Cuál ha sido la recepción de la crítica marxista a la religión, entre los creyentes? Una respuesta adecuada resulta inadecuada para este trabajo. Ha habido toda clase de actitudes y lecturas, variando según regiones y épocas.

De acuerdo con W. Post, se pueden catalogar en tres tipos las interpretaciones que se han dado a la crítica religiosa de Marx:

1. Interpretación negativa, considerando incluso el marxismo como nuevo fenómeno religioso, que lleva a cabo su propia apologética.
2. Interpretación como crítica encuadrada en el proceso de secularización filosófico-histórica, desplegada sobre todo a partir de Hegel.
3. Interpretación teológica, o filosófica, que asimila discriminativamente las tesis y la crítica marxista.

Así pues, la actitud ante el bloque crítico de Marx y Engels oscila entre el rechazo frontal y la aceptación básica de la crítica en el plano del materialismo histórico, bien deslindado del nivel metafísico del sistema materialista dialéctico.

Estas páginas se sitúan en ese último punto de vista, desde el que también es impugnable un marxismo-leninismo como nueva religión y nuevo dogma; una «sociedad socialista» como nueva iglesia; un partido comunista como nuevo clero; un control ideológico como nueva inquisición; y cosas por el estilo.

Al hacer la anticrítica a nivel económico, no existe posibilidad de desacuerdo en lo tocante a la condena de las ataduras de la iglesia con manejos económicos y pecuniarios. Todo negocio «religioso» de la clerecía es criticable. pero no es esto lo que más importa aquí.

Hemos visto cómo traspone Marx crítica de la religión, como «reflejo» del sistema económico capitalista, monstruo religioso, alienador; como forma ideológica de una alienación económica.

Esa trasposición del fetichismo puede ser, sin duda, valedera para ciertas teologías y ciertas formas de religiosidad popular «cristiana». Sin embargo, no está justificada en otros casos, y es inadmisibles para un cristianismo evangélico. Jesús de Nazaret no se considera «Cristo» por presentarse como un ser trasmundano, «extraño». Al contrario, él es un hombre real y concreto, al que se llama mesías [= cristo] porque denuncia la mercantilización de la religión, porque ve un enemigo en el dinero, porque ataca al sistema político-religioso para liberar a pobres y oprimidos, porque da su vida en la lucha por la salvación del pueblo,... ¿O es que esto no es el evangelio? No se trata de una «mediación» abstraída de lo real; Jesús encarna una mediación de los hombres entre sí, y esto en unos niveles de realización poco comunes. En una lectura correcta, en este mesías lo que aparece es lo que puede el hombre, el inmenso potencial de autoliberación que es capaz de activar la fe; la fe como movimiento nacido desde el interior de

la experiencia y la praxis de los hombres. Una lectura del Nuevo Testamento, en una clave histórica, descubrirá, en Jesús y las primeras comunidades, una práctica radical de desfetichización, precisamente.

Por otro lado, es absurdo decir que la religión -o el cristianismo- se entiende como epifenómeno de la sociedad burguesa. Pues se da también el fenómeno religioso en sociedades no capitalistas, y en sistemas no mercantiles. Baste acudir a la historia, o a la antropología social y cultural. La religiosidad no se debe al fetichismo mercantil, ni se agota en él. No se puede atribuir siquiera al hecho de la división social en clases, puesto que hay -o ha habido- religión en sociedades no clasistas, en la comunidad primitiva. Con esto, la tesis básica de Marx queda puntualizada. Se buscarán entonces otras razones que desbordan el enfoque economicista, alegando que la religión se debe a la falta de clarificación racional del hombre en el terreno de las relaciones naturales o sociales, de lo que derivaría la divinización de figuras naturales o de figuras políticas. Pero esto implica un cambio de nivel y nos remite al aspecto sociopolítico y filosófico.

Estamos viendo que el planteamiento marxiano de la explicación a partir de determinantes económicos sólo pone de relieve un aspecto o nivel de la realidad compleja de lo religioso. Recordemos las autocensuras del viejo Engels: querer explicarlo todo económicamente resultaría ridículo. Las formas culturales y religiosas adquieren una entidad propia, a la par que repercuten sobre la base económica. Existe interrelación, interacción; no un mecanicismo determinista de la economía hacia la ideología. En la misma línea, si el fenómeno religioso es irreductible a explicación economicista, tampoco se puede seguir su pura y simple desaparición mediante el cambio infraestructural.

Todo acontecimiento socioeconómico tiene que ver con las relaciones de producción, por supuesto. El error está en confundir la producción global de la sociedad, abarcando todas sus instancias, con la producción ceñida a lo económico. La religión, la alienación del hombre o su liberación, acontecen históricamente; pero no se determina sólo desde la instancia económica. Es imprescindible analizar la especificidad de los niveles sociopolíticos y culturales. Marx nunca llegó a cumplir sus propósitos de elaborar una teoría de las superestructuras, que debería contemplar esos otros aspectos. Subrayamos, pues, la importancia del análisis sociocultural.

Además del reconocimiento de la interacción recíproca entre la base económica y las superestructuras, se impone **hacer distinciones** en el seno de cada religión, que Marx considera como la «ideológica» o cultural, y por tanto, en la religión, que Marx considera como la «ideología» por antonomasia, en sentido peyorativo. Ahora bien, la ideologización ocurre idénticamente en cualquier forma ideocultural, incluyendo las mismas ciencias desde el momento en que son manipuladas -es decir, siempre-. Habrá que diferenciar **formas alienantes y formas liberantes**, por referencia al proyecto de hombre y sociedad al que se aspira; meta que coincide fundamentalmente en el cristianismo y en el marxismo. Aludiendo a lo político, Marx hablaba de una conciencia mítica y una conciencia refleja. Si esto vale para otras formas teóricas, filosóficas, éticas, jurídicas, artísticas, no ineluctablemente alienantes, igual habrá que deslindar -para ser objetivos- una religión ignorante y otra forma que sea crítica; la fe alienada y la fe profética liberadora, según cada caso concreto particular. Como el mismo marxismo, el cristianismo en abstracto es una realidad ambigua.

NOTAS

(1) Sobre la crítica a la religión de Marx:

— Georges M. M. COTTIER, *L'atheisme du jeune Marx*, Librairie Philosophique, Paris, 1959.

— Helmut GOLLWITZER, *Crítica marxista de la religión*, Marova, Madrid 1971, cap. II, pp. 27-60.

— Henri CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tsetung*. Introducción crítica al marxismoleninismo, Tecnos, Madrid, 1966, cap. I, pp. 23-46.

— Henri ARVON, *El marxismo*, ZYX, Madrid, 1966, cap. II.

— Werner POST, *La crítica de la religión en Karl Marx Herder*, Barcelona, 1972, obra panorámica y crítica.

— Juan Antonio ESTRADA, *Carlos Marx y su crítica religiosa*, Memoria de licenciatura, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1970, mecanografiado.

— Ramón FERNÁNDEZ ALDABALDE, *Fetichismo y religión*. Contribución a la crítica de la ideología religiosa, Zero, Madrid, 1975.

Las citas de Marx y Engels están tomadas de la antología *Sobre la Religión, I*, Sígueme, Salamanca, 1975.