

CRITICA DE MARX Y ENGELS A LA RELIGIÓN. III: NIVEL FILOSÓFICO

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

La crítica filosófica se sitúa en la esfera de la crítica a las ideologías, que pueden ser de signo ético, jurídico, científico, filosófico, religioso, etc. Según Marx, era la religión la que ostentaba la «primacía ideológica», de lo cual se deriva la relativa atención que le dispensaban prominentes pensadores.

Este nivel crítico se inaugura, en el joven Marx, con su tesis doctoral.

Sus análisis críticos sobre la religión forman parte de la lucha -política- por lograr una conciencia refleja que supere las nebulosidades de la previa conciencia mítica (**Marx a Ruge** [set 1843], I, p. 430). No obstante, la verdadera superación positiva de la creencia religiosa -se postula- no se desprenderá del enfrentamiento ideológico sino del cambio en los condicionamientos reales. «...se puede decir de los obreros socialdemócratas alemanes que el ateísmo ya ha superado para ellos su período natural de vida: esta palabra puramente negativa ya no tiene aplicación por lo que a ellos respecta, puesto que su oposición a la fe en Dios no es ahora teórica, sino práctica. Han terminado, **lisa y llanamente, con Dios**, viven y piensan en un mundo de realidad, y por lo tanto son materialistas» (Engels, **Literatura emigrante** [1874], I, p. 269).

1. CRITICA A LA ESENCIA DE TODA RELIGIÓN

Marx se propone tempranamente empujar más adelante la línea de Hegel. «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías» (**Escritos doctorales** [1839-41], I, p. 60). El planteamiento de la existencia de Dios le parece algo irracional.

Lo que si existe, y con fuerza, es la religión: «... la existencia de la religión no contradice la perfección del estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la **esencia** del estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el **fundamento**, sino simplemente el **fenómeno** de la limitación secular. Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa, para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales» (**La cuestión judía** [1844], I, p. 113). La religión comporta en sí una radical limitación, si bien ésta traduce fallos de otro orden. Aquí apunta ya Marx al trasfondo social e histórico que sustenta los fenómenos religiosos; pero su reducción a él será discutida más adelante.

1.1. Bajo el influjo de Feuerbach

En estos momentos, todavía anda intelectualmente cerca de la reducción feuerbachiana, a pesar de que ya lo está sobrepasando. El punto de comparación es la vida económica: lo mismo que «cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero

a sí mismo. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo» (**Manuscritos** [1844], I, p. 140). Repite la idea tópica de la razón inversa entre Dios y el hombre, en la disputa por apropiarse los únicos atributos disponibles. Entraña -piensa-la enajenación del producto del trabajo del hombre, en este caso «producto religioso».

Por esta vía, la religión se convierte en algo exterior que manipula al hombre y lo aliena, como el trabajo forzado enajena al obrero. «Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o demoníaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro, y representa la pérdida de sí mismo» (**Ibíd.**, p. 141). Es la enajenación del mismo acto productor del hombre en su actuar; es la autoenajenación.

La religión conforma un nivel particular del modo de producción. Hay que referirla al todo social. Muestra una alienación generalizada del sistema. Y superar tal enajenación sólo es posible mediante la reapropiación de toda la vida social por parte de los hombres: «Religión, familia, estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que modos **especiales** de la producción y se hallan sujetos a la ley general de ésta. La superación positiva de la **propiedad privada**, como la apropiación de la vida humana, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el estado, etc., a su existencia **humana**, es decir, **social**. La enajenación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo **de la conciencia** interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la **vida real**; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos» (**Ibíd.**, p. 145).

1.2. Tesis del materialismo histórico

En toda religión encontramos una faceta ideologizada de los procesos sociales, determinada por éstos: «De tal modo, la moral, la religión, la metafísica y otras formas de ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden, no conservan ya su aparente independencia. No tienen historia, carecen de desarrollo, pero los hombres, que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales, también modifican su pensamiento y los productos de su pensamiento juntamente con esa realidad de ellos. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia» (**La ideología alemana** [1845-46], I, p. 164). La religión concreta está originada por el proceso de división del trabajo. Hay que rastrear en la sociedad, y explicar por ella, el nacimiento de las distintas formas teóricas de la conciencia.

En consecuencia, para «acabar» con la religión hay que atacarla en su origen; es preciso transformar las condiciones sociales que la determinan, según la concepción del materialismo histórico: «No explica la práctica por la idea, sino que explica la formación de las ideas por la práctica material. Por consiguiente llega al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser disueltos, no por la crítica intelectual, no por la disolución en la 'conciencia de sí mismo' o por la transformación en 'fantasmas', 'espectros', 'apariciones', etc, sino por la abolición práctica de las relaciones sociales reales que dieron nacimiento a esas patrañas idealistas. Llega al resultado de que la fuerza motriz de la historia, así como de la religión, la filosofía y todas las otras formas de teoría, es la revolución y no la crítica» (**Ibíd.**, pp. 166-167). Como reflejo del modo de producción social, la ilusión religiosa se disipará tan pronto se transformen las condiciones objetivas. Este último hecho no está tan claro como la tesis. Ni tampoco la derivación marcadamente mecánica de lo supraestructural. No se explicaría la tenaz supervivencia de formas ideológicas surgidas en circunstancias hace mucho tiempo inexistentes.

Falta en Marx el desarrollo de una verdadera teoría de las superestructuras. Por lo demás, en la anticrítica, destacaré algunas otras incoherencias sobre la base del mismo planteo general marxista.

1.3. Especulación de Engels

Engels, por su parte, se limita prácticamente a repetir las tesis marxianas, si bien trata de proporcionarles una mayor base de análisis histórico. Describe la religión como «reflejo fantástico» de una realidad histórica, cuya evolución persigue: «la religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes sobrenaturales. En los comienzos de la historia empiezan siendo las potencias de la naturaleza los objetos que así se reflejan en la cabeza del hombre, y con la evolución posterior revisten, entre los diferentes pueblos, las más diversas y abigarradas personificaciones (...). Al llegar a una etapa más avanzada de desarrollo, todos los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses se concentran en **un solo** dios omnipotente, que a su vez no es más que un reflejo del hombre abstracto. Y así surge el monoteísmo, que fue, históricamente, el último producto de la posterior filosofía vulgar de los griegos, que encontró su encarnación en Jehová, el dios nacional y exclusivo de los hebreos (**Anti-Dühring** [1876-78], I, p. 275).

Igual que en Marx, cuando la sociedad se emancipe, desaparecerán los destellos religiosos de su alienación, espontáneamente. Cuando la transformación social se lleve a cabo, «cuando la sociedad, adueñándose de todos los medios de producción y manejándolos con arreglo a un plan, se emancipe a sí misma y emancipe a todos sus miembros de la esclavitud en que hoy viven bajo la férula de los medios de producción producidos por ellos mismos, y que, sin embargo, se enfrentan con ellos como un poder extraño y superior; cuando, por tanto, sea el hombre quien proponga y quien disponga, entonces, y sólo entonces, desaparecerá este último poder extraño que hoy se refleja todavía en la religión, y con esto desaparecerá también el propio reflejo religioso, por la sencilla razón de que ya no habrá nada que reflejar» (**Ibíd.**, p. 276). De forma expresa le parece un disparate liquidar, querer liquidar, la religión de forma directa; morirá de muerte natural.

Piensa Engels que «la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora. Pero los cambios que se producen en esta materia brotan de las relaciones de clase, y por tanto de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios. Y aquí, basta con lo que queda apuntado» (**Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** [1886], I, pp. 367-370). Parecen bien remachadas las tesis del materialismo histórico, al menos en sus líneas maestras, si se disiente en algún punto particular.

Reconoce Engels que fue Marx quien hizo esta conquista teórica, con lo que ofreció a la clase obrera el modo de tomar conciencia de las causas de su desposeimiento. «Marx la ayudó a hacerlo por medio de su concepción materialista de la historia, al proporcionarle la prueba de que todas las ideas del hombre, jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas y otras, derivan en última instancia de sus condiciones económicas de vida, de su modo de producción y de intercambio del producto» (**Socialismo de juristas** [1887], I, p. 375).

Lo mismo que, cuando se emancipe el proletariado, se esfumarán las ideas filosóficas y

jurídicas vigentes en el mundo burgués, no podrán sobrevivir las ideas religiosas cuando hayan cambiado los condicionamientos sociales imperantes. «Si nuestras ideas jurídicas, filosóficas y religiosas no son más que los brotes más próximos o más remotos de las condiciones económicas imperantes en una sociedad dada, a la larga estas ideas no pueden mantenerse cuando han cambiado fundamentalmente aquellas condiciones» (**Del socialismo utópico al socialismo científico** [1892], I, p. 400). Reiteradamente insiste en el mismo principio, cuya validez se quiere coextensiva con la esencia de la religión en toda su generalidad. Con esto, por un lado, la crítica sería aplicable a todas las sociedades y sus heterogéneos sistemas religiosos, excepto a la sociedad comunista puesto que ahí no habría religión ya (léase: reflejo ilusorio y compensatorio de unas relaciones de producción alienadas). O sea, que por otra parte, se da por sentado que el fenómeno religioso responde sólo a ciertas variantes del modo de producción y no, además, a ciertas condiciones universales permanentes de la condición humana histórica, incluida la sociedad comunista. Si éstas se dieran, la presunta crítica a la esencia general de la religión habría que matizarla, reduciéndola a aquellas formas o variedades históricas en que efectivamente sea falseamiento mental ligado a la explotación, y en el grado en que así lo sea. Tendríamos que discutir esa definición de «religión» discriminada en exclusiva para sus aspectos peyorativos.

Sería preciso, asimismo, pulsar la concepción antropológica que anida detrás de la argumentación.

3. CRITICA A LA RELIGIÓN CRISTIANA COMO ACIENTÍFICA

Este es un aspecto desarrollado más por Engels. No se critica ya la base o funcionalidad social, sino el contenido sobrenaturalista construido por el cristiano -o por cualquier otra religión-. Desde la idea de Dios, todas las creencias han podido sugerir por una doble circunstancia: por el desconocimiento que el hombre tiene de los mecanismos causales de la naturaleza y de la sociedad, y mediante la elaboración del concepto de «fuerzas superiores» análogas a él mismo. Lo cual no constituye más que una ilusoria representación, contraria a la ciencia e incidente en el mundo de la magia.

La razón se opone a la irracionalidad religiosa. «Lo que un determinado país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para dios en general; es una región donde su existencia cesa» (**Escritos doctorales** [1839-41], I, p. 60). Habrá que entender por «razón» la razón científica, o la filosófica, un tipo de racionalidad concreta y no el concepto general e ideológico de la razón universal ilustrada. Porque toda cultura y todos sus productos -incluida la religión- están mediados precisamente por la razón humana, que admite múltiples usos y da lugar a distintos modos de racionalidad. Por lo demás, paradójicamente, no deja de ser un mito, propio del siglo XIX, el empeño por reducir la cultura a la ciencia, por muy determinante que esta instancia llegue a ser. Nadie planteó nunca a Dios como factor en el seno de los fenómenos analizables científicamente (menos aún bajo el canon de las ciencias físicas); y si alguien lo hace, Marx lleva razón.

2.1. Engels, contra los comunistas cristianos

El señor Engels hostiliza a los comunistas franceses, que se consideraban cristianos; los pobres desconocen la irracionalidad bíblica y su incompatibilidad con el comunismo: «los comunistas

franceses -miembros de una nación célebre por su irreligiosidad- se confiesan cristianos. Uno de sus axiomas favoritos consiste en decir que 'el cristianismo es el comunismo'. E intentan probarlo por la Biblia, aludiendo a la organización de la comunidad primitiva etc. Pero todo esto revela únicamente que estas buenas gentes no son cristianos modelos, a pesar de que ellos pretendan serlo. En efecto, si lo fueran, conocerían mejor la Biblia y descubrirían que, aunque algunas raras páginas sean favorables al comunismo, el tono general de su doctrina le es totalmente opuesto, así como a toda medida racional» (**Cartas desde Londres** [1843], I, p. 91).

Junto con Marx, combate la postura de Hermann Kriege, de los «socialistas verdaderos», que, quizá confundiendo planos, proponían un comunismo idealista basado en la «religión del amor».

En suma, no se puede dar respuesta adecuada a cuestiones reales de forma idealista, a base de imágenes fantásticas de inspiración religiosa o mitológica.

El avance de la ciencia, al decir de Engels, desalojará a Dios de todas sus posiciones. «Sólo el verdadero conocimiento de las fuerzas de la naturaleza expulsa a los dioses o a Dios de una tras otra de sus posiciones(...). Este proceso ha avanzado ahora tanto, que en teoría puede considerársele concluido» (**Anti-Dühring** [1876-78], I, p. 277). Habrá que ver lo que ocurre en la práctica.

2.2. Contra el dualismo y el idealismo

Desde la interpretación unitaria de la realidad, propia de las ciencias modernas, se impugna el dualismo. «Y cuanto más sea esto una realidad, más sentirán y comprenderán los hombres su unidad con la naturaleza, más inconcebible será esa idea absurda y antinatural de la antítesis entre espíritu y materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo, idea que empieza a difundirse por Europa a raíz de la decadencia de la antigüedad clásica, y que adquiere su máximo desenvolvimiento en el cristianismo...» (**Dialéctica de la naturaleza** [1873-86], I, p. 307). Frente a esto se levanta la reserva de saber si toda la tradición cristiana es dualista; que no lo es. Más acertada parece la denuncia de la función represora ante la ciencia, ejercida por «la dictadura espiritual del papa» y «la superstición eclesiástica» (**Ibíd.**, p. 308). «La vieja teología se ha ido al diablo, pero ahora está firmemente establecida la certidumbre de que la materia se mueve en su ciclo eterno conforme a leyes, que en una etapa determinada -ora aquí, ora allá- produce necesariamente el espíritu pensante en el ser orgánico». Dios creador no se encuentra en los puestos que le atribuía la concepción teológica clerical de la naturaleza: «todo el infinito reino de la naturaleza es conquistado por la ciencia, no quedando ya lugar para el creador» (**Ibíd.**, p. 310-311). Es evidente que persiste la confusión de planos; confusión de malos teólogos, pero que un crítico tan riguroso como Engels debiera dilucidar; no le interesa.

En otra de la andanadas contra el cristianismo, acusa a éste de «idealista». Se aduce el argumento de la incompatibilidad entre idealismo y materialismo. El problema estaría en saber si lo primario es el espíritu o la naturaleza, el pensamiento o la realidad. Puesto que el cristiano afirma que el mundo fue creado por Dios, luego es idealista... (cfr. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** [1886], I, p. 340). Al llegar a la contracrítica contestaré a esta nueva dislocación de planos.

2.3. Engels, exegeta sin fortuna

Resulta interesante ver cómo, en cierto modo, Engels se metió también a teólogo escriturista. Trataba de completar la tesis de Bruno Bauer, quien explicó el cristianismo como una conjunción de filonismo vulgarizado y de la moral senequiana. En la visión engelsiana, el primitivo cristianismo está plasmado antes en el **Apocalipsis** que en el **Evangelio** y la epístolas: «Leyendo el denominado libro del Apocalipsis de Juan es posible hacerse una idea de lo que era el cristianismo en su forma primitiva. Un salvaje y confuso fanatismo, apenas el comienzo de los dogmas, sólo la mortificación de la carne de la denominada moral cristiana, pero por otra parte también una multitud de visiones y profecías. El desarrollo de los dogmas y de la doctrina moral pertenece a un período posterior, en que se escribieron los evangelios y las llamadas epístolas de los apóstoles» (**Bruno Bauer y el cristianismo primitivo** [1882], I, p. 316). Sustenta que el **Apocalipsis** es el libro más antiguo del Nuevo Testamento, escrito el año 68 ó 69 (cfr. **El libro del Apocalipsis** [1883] I, p. 324). Lástima que la investigación posterior haya demostrado otra cosa: El **Evangelio** según Marcos se data aproximadamente sobre el año 60, mientras que el **Apocalipsis** fue escrito a fines del siglo I, o principios del II.

Con todos sus análisis va en busca de una invalidación de la «religión cristiana» no sólo por el rechazo de su negativa función social contemporánea, sino desde sus mismos orígenes, cuyas concomitancias revolucionarias no puede negar, pero que habría que descalificar -según él- debido a las referencias supranaturalistas.

¿No vale porque no es científico? ¿O porque es reaccionario? La crítica oscila. Aquí se le imputa su falta de cientificidad, nivel en que no se sitúa, ni lo pretende, con lo que lo imputable se limita a su comportamiento anticientífico, que, por otra parte, no le es intrínseco; es sólo reflejo de una práctica antirrevolucionaria, que sí contradice el planteamiento del cristianismo. ¿No será, quizá, que la crítica marxiana y engelsiana no ha logrado una clarificación suficiente, en estos niveles? Es evidente.

3. RELATIVIZACIÓN DE LAS CRITICAS EXPUESTAS

La crítica de Marx y Engels pretende eliminar la religión, como montaje imaginario que desempeña una función de alienación del hombre.

En esta crítica cabe distinguir dos enfoques. Una **consideración esencial**, como concepto universal válido para toda la religión. Marx lo toma, a la ligera, de la filosofía de la religión de Hegel, por lo que aplica al cristianismo ciertas características propias de las religiones asiáticas, de la griega y la romana. En sus afirmaciones generales evoca el planteamiento totalitario de la religión según Hegel, el de la razón abstracta y el idealismo. O a lo sumo, como ya vimos, echa mano de la elaboración de Feuerbach, quien tampoco supera el concepto abstracto y universal de «religión», si bien le confiere unos contenidos más concretos. El pensamiento de Marx no encuentra su propia identidad hasta que no renuncia al punto de vista metafísico y especulativo, y pone las bases para una filosofía del conflicto concreto, de la praxis. Esta es la que podemos llamar **consideración funcional** o sociológica: interesa el análisis particular del fenómeno religioso y su funcionalidad en tal sistema social. Marx avanzó pronto hacia este enfoque, pero sin abandonar del todo el planteamiento esencialista; se comprueba en muchos pasajes, así como el afán de plantear una negación total («esencial») de la religión, en vez de una negación particular de **tal** forma de religión, o de cristianismo.

3.1. La «esencia de la religión» es un concepto idealista

Así pues, Marx hace una consideración funcional y particular sin desprenderse de la preconcepción esencial. Conserva el «pensamiento de la identidad» a lo Hegel (identidad entre lo universal y lo particular; el fenómeno religioso y su aparición concreta; la verdad o falsedad de la esencia religiosa se compromete en cada manifestación; no hay relación dialéctica entre lo universal y lo particular). De modo que, al enjuiciar el fenómeno religioso, tan pronto constata una forma alienante del cristianismo, pronuncia sobre la esencia religiosa (universal) un veredicto definitivo e inapelable.

Nos hallamos ante una incoherencia patente. Siendo consecuentes con la dialéctica entre lo universal y lo particular, sólo se llega a una **negación particular** del cristianismo. De la contradicción entre la esencia del cristianismo (mensaje de reconciliación universal) y su praxis concreta (justificación religiosa de intereses materiales de algunos), lo que se sigue es una negación de la legitimidad de ese cristianismo. Dar entonces un juicio sobre la esencia universal sólo es posible si Marx asume la postura **metafísica** que él mismo critica.

3.2. ¿Qué se entiende por «ideología»?

En síntesis, los fundadores del marxismo toman, reductivamente, la religión como algo ideológico, no científico, e incompatible con el socialismo. La califican como 1) reflejo fantástico o representación falseada de la realidad, 2) dependiente de un modo de producción alienado, 3) reflejo que desaparecerá al cambiar las condiciones objetivas, en la sociedad sin clases. Ahora, vamos a debatir cada una de estas afirmaciones.

Al decir que el fenómeno religioso constituye un mero **reflejo fantástico** de las condiciones de vida del hombre, se indica también que es una representación deformada, **ideológica**. En este punto, hay que advertir que la definición de «ideología» es muy polémica; resulta casi imposible dar una definición acertada; K. Lenk recoge unas trescientas noventa acepciones del término (**Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie**, Neuwied, 1964, 2ª). Ya en Marx, el concepto de «ideología» posee más de un sentido: Puede designar esa instancia de toda formación social que abarca el conjunto de representaciones filosóficas, jurídicas, artísticas, mitológicas, etc.; o una representación deformada de la realidad en cuanto conciencia falsa; o bien una teoría general acerca de las ideas, de las formas de conciencia; etc. La religión sería ideología reduplicativamente, por pertenecer a la instancia cultural, o de conciencia, y por ser un falseamiento de lo real. Pero, ¿es esto forzosamente así?

La verdad es que Marx nunca aclaró esta cuestión. Y en sus seguidores, la cosa se ha agravado, por lo general, sobre todo en el marxismo-leninismo. como es sabido, colocan un lugar aparte (o no saben dónde colocarlas) la ciencia y la lengua, marcando todas las regiones de la estructura ideológica o cultural con el signo peyorativo de «ideología», mal menor ineliminable. Según algunos sólo habría una filosofía no ideológica, el materialismo dialéctico... Pero esto recuerda el viejo truco de refutar a todos los adversarios atribuyéndose uno a sí mismo la situación privilegiada: las demás posiciones, todas son **ideológicas**; sólo la nuestra es **científica**. No se trata más que de la característica típica de esta concreta ideología, el tenerse por científica. Actitud que suele ir acompañada de una concepción de la ciencia entre mítica y dogmática.

Urge clarificar algunos extremos. En primer lugar, la instancia que podemos llamar **ideocultural** está integrada por una pluralidad de áreas, de universos simbólicos (filosofía, derecho, arte, religión, moral, etc.), entre los que hay que incluir las ciencias («la ciencia» no existe). Es el propio Marx quien menciona en un mismo plano las ciencias junto a las otras superestructuras ideológicas: «También tenemos que ocuparnos de la otra cara, aquella que afecta a la existencia teórica del mundo, es decir, llevar la crítica a la religión, la ciencia, etc.» (**Marx a Ruge** [set. 1843], I, p. 428). Y en otra parte: «en lo relativo a sus opiniones religiosas, científicas y artísticas, a su moral...» (**Marx a Schweitzer** [enero 1865] I, p. 441). Lo cual ayuda a ver con más nitidez las áreas pertenecientes a ese nivel «ideológico» (en sentido neutro) o «cultural», de los sistemas simbólicos, de las formas de conciencia. Todas las áreas de este nivel pueden a su vez ser «ideológicas», estar ideologizadas (marcadas con connotaciones peyorativas, o meliorativas), y esto en un doble aspecto, ya sea en tanto que representaciones deformadas, falsas (**contenido** ideológico), ya sea en tanto que actividades o creaciones manipuladas con una orientación y en orden a unos fines en beneficio de determinado grupo social (**función** ideológica). En esta última acepción, incluso las ciencias son inevitablemente ideológicas. Son medios. Su utilización será ideológica siempre que lo sea el fin para el que se aplican o se investiga. Cualquier región de la cultura, sin excluir las lenguas y las ciencias, pertenecen a la ideología y sirven a una «ideología». La liberación humana por medio de la ciencia ha sido un espejismo, el gran mito de la modernidad. Basta mirar al mundo, a oriente y a occidente, para tener las pruebas de la ciencia opresora. El mismo materialismo histórico está siendo, por casi todas partes, ideológicamente útil. Todo resulta ideologizable, hasta el más riguroso positivismo. No es de extrañar que se dé una ideologización de la fe cristiana.

En estas circunstancias, lo que se induce es la **ambivalencia** de todo ese nivel simbólico, ideocultural. Por referencia a la realidad, su contenido puede ser verdadero o falso; pero en la realidad social, ¿dónde está la verdad y la falsedad? ¿Por referencia a qué criterio se puede señalar una manipulación denunciante? Únicamente por referencia a un proyecto histórico de realización del hombre, emergido en el movimiento popular. Sólo permitirá dilucidar si tal filosofía, tal canción, tal ciencia, tal derecho, etc., contribuye a la **objetivización** (el hombre realiza sus fines, domina su producción, se eleva de lo natural a lo humano), o, por el contrario, a la **alienación** (el hombre no realiza sus fines, es desposeído del objeto que produce, se despersonaliza, se rebaja de lo humano a lo natural). Y de lo alienante diremos que cumple una función ideológica. En definitiva, en la instancia cultural, hay creaciones que, de por sí, tanto pueden ser positivas como negativas; depende, además de su coherencia interna, fundamentalmente de su forma de inserción en la praxis que realiza un proyecto social liberador.

3.3. Algo más que un «reflejo» mecanicista

Por otro lado, es importante hacer algunas observaciones en torno a la relativa autonomía y capacidad de influjo de las instancias simbólicas e ideológicas sobre el resto de la vida social. La conciencia también retroactúa sobre la estructura. Dicho de otra manera: «Las circunstancias hacen al hombre del mismo modo que el hombre hace a las circunstancias» (Marx/Engels, **La ideología alemana** [1845-46], I, p. 167). Aunque el materialismo histórico destacó casi exclusivamente la determinancia de las condiciones reales de existencia sobre la conciencia, el viejo Engels **trata de** rectificar, subrayando el papel de lo ideológico: «Todos nosotros pusimos el acento -y estábamos obligados a hacerlo- en el origen de los conceptos políticos, jurídicos y demás conceptos ideológicos, y de los actos provenientes de estas nociones, de los hechos económicos básicos. Pero de este modo **descuidamos el aspecto formal -el modo en que**

surgen esos conceptos- por tener en cuenta el contenido» (**Engels a Mehring** [julio 1893], I, p. 453). El hecho es que se da una **interacción** entre las instancias: «una vez que un elemento histórico ha sido traído al mundo por otros elementos, en última instancia por hechos económicos, reaccúa también a su vez y puede reaccionar sobre su medio e incluso sobre sus propias causas» (**Ibíd.**, p. 454). «El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúa entre sí y reaccúa también sobre la base económica» (**Engels a Starkenburg** [enero 1894], I, p. 445). No cabe pensar en ningún efecto automático, mecánico, de la base económica sobre las superestructuras.

En fin, todo este discurso vale igualmente para la religión y sus formas históricas. Queda descartada la concepción mecanicista del «reflejo». El cristianismo decimonónico no es un puro epifenómeno del capitalismo. Entre las realidades a nivel cultural que cuentan con cierta autonomía y autosubsistencia está la disposición religiosa con sus configuraciones particulares. Por principio no se puede reducir a ideología evanescente, sino que, primero, hay que reconocer su especificidad (es intraducible adecuadamente en conceptos, como lo es una obra de arte, una pieza musical) y, segundo, habrá que discernir en cada caso su funcionalidad alienante, o desalienante, en la línea sugerida más arriba.

3.4. La religión liberadora es un hecho histórico

Existe un tipo de religión **alienante**, en forma de conciencia invertida de la realidad social, que toma por real algo ilusorio y abstracto, y así encubre los condicionamientos reales dados. O bien puede ser expresión precrítica de una situación injusta, protesta impotente ante ella, consuelo evasivo. En cuanto ideología, se trata de una visión acrítica, que corresponde al desorden existente y absolutiza su relatividad, sacralizándolo. Así, frena el movimiento de la transformación. Lo teológico sustituye a lo mesiánico; la ascética desencarnada al compromiso histórico; la exégesis burguesa espiritualiza el mensaje bíblico; se dualiza entre lo temporal y lo espiritual; se autoproclama la «neutralidad» del Evangelio y de la Iglesia; la caridad degenera en beneficencia limosnera, la práctica social en práctica sacramental, la fe en aceptación mental de fórmulas doctrinales o dogmáticas. En una palabra, estos cristianos esconden por todos los medios, hasta reprimirla al inconsciente -lo que explica la buena conciencia subjetiva que a veces existe- una opción en favor de la clase dominante y su práctica más o menos conservadora, reaccionaria, o reformista. El mensaje evangélico sufre un proceso de ideologización, que queda plasmado en forma de teología, de pastoral, etc., con un sello especial. Mientras, de hecho, la fe se abstractifica y se margina de lo central de la vida, de la práctica social, económica, política... De alguna manera, la institución eclesial funciona como aparato productor y reproductor de la ideología dominante.

Sin embargo, lo que acabo de decir no es todo. Ha existido y existe otro tipo de religión que, lejos de enajenar al hombre, impulsa su liberación: una religión o una fe **crítico-liberadora**. Aunque se desenvuelve en un mundo simbólico, toma por real la realidad concreta, al tiempo que concibe sus posibilidades de futuro y opta por su realización, transformando lo dado y trascendiéndolo históricamente. Plantea unos fines del hombre, una utopía posible, que se constituye en punto de referencia desde donde espolpear la crítica a la alienación humana y la lucha por superarla. No sirve de «consuelo», sino que expresa la esperanza emergente de la propia vida, de la historia. Como crítica profética, pone en cuestión todas las absolutizaciones de lo establecido, y allana el camino a la práctica revolucionaria, no sin aportarle un factor de autocrítica.

Esta crítica radical a la alienación la iniciaron ya antiguamente los profetas del Antiguo testamento, bajo la modalidad de impugnación a la idolatría: «Los profetas del monoteísmo no acusaban de idólatras a las religiones paganas fundamentalmente porque adorasen a varios dioses, en vez de uno solo. La diferencia esencial entre el monoteísmo y el politeísmo no estriba en el **número** de dioses, sino en el hecho de la autoenajenación. El hombre gasta sus energías y sus talentos artísticos en hacer un ídolo, y después adora a ese ídolo, que no es otra cosa que el resultado de su propio esfuerzo humano. Sus fuerzas vitales se han vertido en una «cosa», y esa cosa, habiéndose convertido en un ídolo, ya no se considera resultado del propio esfuerzo productivo, sino como algo aparte de él, por encima de él y contra él, a lo cual adora y se somete. Como dice el profeta Oseas (14,3): 'No nos libera Assur, no subiremos sobre caballos, **ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: Dioses nuestros**; porque en ti el huérfano alcanzará misericordia'. El idólatra se inclina ante la obra de sus propias manos. **El ídolo representa sus propias fuerzas vitales en una forma enajenada**» (Erich Fromm, **Psicoanálisis de la sociedad contemporánea**, F.C.E., México, 1974, pp. 105-106).

La negación marxista presupone un concepto de Dios como abstracción, como Dios que no se encarna. No concibe la referencia a un Dios histórico, que es el núcleo de la más elemental cristología. Pues bien, esa crítica al dios abstracto forma parte del texto evangélico. El mensaje de Cristo funda la fe en el terreno de lo real; no es una filosofía, ni una teología, ni un derecho canónico, ni una institución orgánica, ni una normativa moral, ni una estrategia ya hecha para trasplantarla a la práctica y transformar el mundo. Todas esas modalidades han intentado expresarlo. Pero todas esas formas incurren en un idealismo tan pronto pasa la época que les dio origen. No pueden radicar en nada elaborado ideológicamente que, al paso siguiente, se volvería desajustado a la realidad, quizá irreal del todo. La fe remite al propio fluir de la historia humana, al movimiento, a la marcha social, a lo que está viniendo, a la decisión de lo que debe llegar. De ahí emerge. Todo lo demás sólo son vehiculaciones: toda estructura es reformulable, reestructurable. Tiene que ver intrínsecamente con el proyecto histórico de las clases que avanzan hacia la liberación de la humanidad. Realiza la trascendencia del hombre, entendida no desde abajo, debida a las leyes de la naturaleza, ni desde arriba, como venida unilateralmente de Dios.

Si esto es así, Marx y Engels no tenían derecho a confundir, sin más, el mensaje cristiano con la religión de predicadores de feria, con los teólogos del sistema, con toda la serie de formas en proceso de descomposición. Como tampoco pueden considerarse enteramente sinónimos religión, iglesia, cristianismo, evangelio.

3.5. Contra el simplismo

Rechazamos la acusación de dualismo y de idealismo para esta forma de religiosidad que alienta una praxis de liberación. Aquí el dualismo sería consecuencia del idealismo. Engels pensaba que idealismo y materialismo son incompatibles, puesto que aquél afirma que el espíritu es primario respecto a la naturaleza, y éste, que la naturaleza es lo primario. Y el cristiano sería idealista por sostener que el mundo fue creado por Dios. No es difícil apreciar una dislocación de planos. Pues el espíritu humano no tiene por qué guardar respecto a la naturaleza material la prioridad atribuible al Espíritu (o Dios). Hoy los cristianos no presentamos ninguna objeción a la visión unitaria de la realidad ni a las hipótesis de la evolución. Lo inadmisibles es ese argumento sofisticado de Engels, que más tarde fue tomado por Lenin simplistamente, cometiendo además «el error de aplicar el esquema materialismo-idealismo en el sentido del

materialismo burgués, tomando por base la materia física» (Anton Pannekoek, **Lenin filósofo**, Zero, Madrid, 1976, p. 105). Desde entonces, ese erróneo argumento viene siendo repetido doctrinariamente por el vulgo ateísta y sus mentores, a la sazón Politzer, Althusser, Harnecker, etc.

3.6. Más allá de cualquier modo de producción

Yendo a otra cuestión, tocante a las relaciones de lo religioso con el conjunto del sistema social, defiende la postura de que no se trata de un mero sistema de ideas, valores y comportamientos dependiente del modo de producción económico. No es, como supone el marxismo, simple reflejo de un modo de producción alienante. No todas las formas de religión se pueden definir como conciencia ilusoria de salvación, emanada de unas relaciones de producción capitalista, y con unas relaciones de producción emancipadas, en el seno de un modo de producción comunista. Pero aun así, no hay que reducirla a explicación puramente sociológica. Es decir, no basta la consideración funcional (el materialismo histórico) para dar cuenta del hecho religioso.

Es verdad que hay que remitir la comprensión de la religión a los condicionamientos de la estructura social. Efectivamente. Pero, más allá, responde a condiciones reales de existencia del hombre que no se circunscriben al modo de producción, ni desaparecen con éste. Me refiero a condicionantes universales de la humanidad, constantes a lo largo de la historia, básicamente permanentes en todas las sociedades, y comunes sea cual fuere la clase social. Responde a fines invariables en los términos variables de un modo de producción y de unas opciones ideológicas particulares, con una incidencia ya liberadora ya alienadora. Es decir, en la praxis sociohistórica no todo es devenir, sino que se dan como **invariantes**: una naturaleza humana universal, no anulable por la incesante variabilidad social y cultural concomitante en sus plasmaciones concretas; una condición humana con unos problemas existenciales, como el del sentido de la vida, el de la relación con el otro, el de la muerte, etc. (véase, por ejemplo, a Machovec, **Jesús para ateos**, Sígueme, Salamanca, 1974). Con todo esto está estrechamente relacionada la religión, para bien o para mal, para enajenar o emancipar. Y el marxismo da la impresión de que, con mucha frecuencia, se limita a hacer ante ella un «exorcismo mental» para tranquilizarse la conciencia.

Por último, no se puede sostener sin más que desaparecerá la religión en la sociedad sin clases, sino que, por el contrario, se transformará. Pero, ¿no es el materialismo marxista sustancial e irremediabilmente ateo?

Cuando Engels afirma que la ciencia desalojará a Dios de todas sus posiciones, ¿no se hace imposible la creencia para un hombre con conciencia moderna? Este autor confunde planos, al contraponer el conocimiento científico del mundo con la fe en Dios. Incurre en el mismo error de los teólogos baratos. Dios no se pretende, en absoluto, hipótesis explicativa de orden científico positivo, ni entra en disputa con los hombres por el dominio del mundo, si no es en mentes calenturientas sumidas en el oscurantismo: y esto es ponerse un adversario demasiado vulnerable y hacerse la ilusión de batir en él a todo el enemigo. Si se mantiene al margen de extrapolaciones, la actitud engelsiana sólo conducirá a desalojar a «Dios» de falsas posiciones, eliminando la imagen viciada de un dios tapahuecos.

3. 7. El marxismo no es necesariamente ateo

Una vez deshechos los malos entendidos, hay no pocos pensadores para los que el materialismo de Marx no es ateo por esencia (cfr. M. Reding, **El ateísmo político**, Colonia, 1958). Es preciso contextualizar históricamente, y relativizar, la tesis atea: «A menudo se considera al ateísmo como la piedra angular de la doctrina marxista. A este respecto, se impone una primera objeción: el ateísmo marxista no debe ser confundido con el ateísmo clásico. Mientras que éste, emanado de una concepción materialista del mundo, representa un sistema puramente negativo, aquél, como producto que es del humanismo feuerbachiano, cree aportar una solución positiva. Uno se funda en la negación de Dios, el otro en la afirmación del hombre. El ateísmo marxista pretende hacer desaparecer la conciencia religiosa mediante la creación de nuevas formas de vida, mediante la transformación de una sociedad inhumana en una sociedad armónica que garantice el bienestar de todos. pero, ¿en qué consiste exactamente esta conciencia religiosa condenada por el marxismo? (...). La crítica propiamente religiosa del marxismo no se aplica sino a determinadas creencias religiosas y a las deformaciones que la sociedad y el estado pueden hacer sufrir a la religión, pero queda al margen de la aspiración religiosa» (Henri Arvon, **El marxismo**, ZYX, Madrid, 1966, pp. 45-56). No es raro hoy encontrar marxistas para quienes «el ateísmo no es esencial al comunismo» (Garaudy).

Pero, además, es que, cuando el propio «materialismo» marxista se absolutiza, se concibe como visión totalizadora del universo, como sentido de la historia, da origen y funcionamiento a una criptoreligión. Al ser el marxismo un sucedáneo del problema del sentido del mundo, se convierte en un sucedáneo de la religión (Helmut Gollwitzer). La negación marxista de la religión no ha sido más que una nueva forma de pensamiento que ha expresado el antiguo entusiasmo religioso y mesiánico, especialmente en lo que se refiere al significado y finalidad de la historia humana. Es este mesianismo vivido el que posibilita el paso dese un análisis científico de la realidad a la acción transformadora, paso que nadie da científicamente: media una opción, una decisión ética, en base a una cierta fe.

En resumidas cuentas, no queda eliminada pura y simplemente la experiencia religiosa acumulada, al variar las condiciones sociales básicas. Lo previsible es tan sólo la desaparición progresiva de tal forma concreta de religión, la aniquilación parcial de determinados aspectos correspondientes a las estructuras cambiantes de tal sistema social. Pero se preservarán otros, modificados. Marx, en este punto, no es muy coherente; igual que se transmutará la filosofía, el arte, el derecho, la ciencia, la organización política, lo que se sigue de esta lógica es la **transformación** de las formas religiosas, puesto que la religiosidad, en su núcleo, atañe como una constante a la existencia humana.

Esto parece corroborado históricamente. De un lado, la práctica leninista, y antimarxista, de la persecución directa a la religión ha provocado la osificación de formas periclitadas. De otro lado, la práctica teológica más inserta en el proceso histórico de liberación ha incorporado, como elemento fundamental, la crítica marxista. Hay nuevas formas de vivencia de la fe en las luchas populares. Y nuevas teologías (teología política, teología de la liberación,...) plantean tanto una **crítica sociopolítica**, con una dialéctica entre ortodoxia y «ortopraxis», como una **crítica ideológica**, de toda ideología, de todas las utopías, contra toda absolutización de cualquier proyecto intramundano de futuro. La fe cristiana se constituye hoy, en su línea más militante, uno de los correctivos más radicales a todas las fijaciones ideológicas, incluidas las marxistas.

Proyección, 1977, nº 107: 261-274
