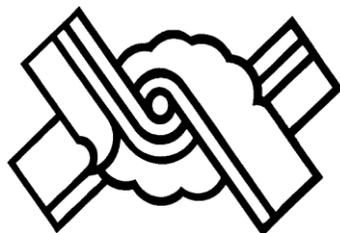


**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía
Título: “*La crítica de la religión de Hegel a Marx*”

Alumna: Iskra Primavera Castañeda Flores
Asesor: Mtro. José Ignacio Palencia Gómez

Ciudad Universitaria, Octubre de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



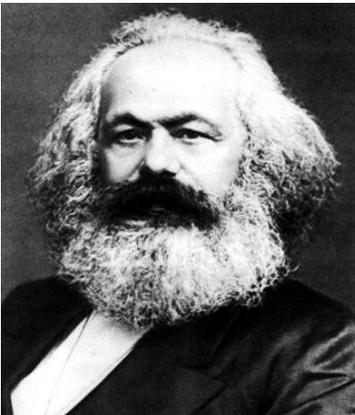
Todo nuestro trabajo es dirigido hacia un fin y cuando este fin es alcanzado, asombra no hallar otra cosa que lo que se quería.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel



Si la filosofía no sirve para la vida, entonces no sirve para nada.

Ludwig Andreas Feuerbach



La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

Karl Heinrich Marx

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
I. DE LA INMANENCIA A LA SENSIBILIDAD Y EL MATERIALISMO.....	9
II. ESCISIÓN, ENAJENACIÓN, ALIENACIÓN E IDEOLOGIZACIÓN.....	31
III. SUPERACIÓN, LIBERACIÓN Y PRAXIS.....	58
IV. REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN.....	66
BIBLIOGRAFÍA.....	80

AGRADECIMIENTOS

...y al final de todo sabré que valió la pena vivir, tan sólo por haber tocado tu dedo meñique con mi mano, por escuchar una y otra vez tus fabulosas historias en mi mente y por volver a ver tu sonrisa otra vez.

A mi abuela, la Sra. Petra Montañez viuda de Castañeda (junio 29 de 1900 – abril 29 de 1991).

A mi querido acompañante, siempre inteligente y juguetón, el Infame.

A mi maestro José Ignacio Palencia Gómez, quien me ha compartido no únicamente sus valiosos conocimientos sino también su experiencia y ejemplo.

A dos maestros especiales, el Mtro. Marcelo Sada Villareal, de quien siempre recuerdo su disciplina y al Mtro. Julio E. Beltrán Miranda, gracias por confiar en mí.

A mis sinodales, Dr. Jorge A. Reyes Escobar, Dra. Julieta G. Lizaola Monterrubio y en especial a la Dra. Mercedes Garzón Bates por su sencillez y disposición. Al Dr. Carlos Oliva Mendoza por sus enriquecedores comentarios.

Mi sincero agradecimiento a mi eterno amigo y compañero, Dr. Víctor Carlos Valerio y a la valiente Sra. Lidia Valerio Gamboa.

A mi padre.

A mi Universidad.

También agradezco el apoyo otorgado por el CONACYT durante la realización de mis estudios de Posgrado, así como del Programa de Fomento a la Titulación de la Universidad.

INTRODUCCIÓN

El tema de la religión ha sido tratado de manera sistemática por Hegel y Feuerbach, no así por Marx. Sin embargo, afirmamos que existe una continuidad en la línea de pensamiento entre estos tres autores, que han influido de manera preponderante en la historia contemporánea de la filosofía. Uno de los aspectos más ricos e interesantes de los escritos de estos pensadores es el análisis sobre la religión, en los que encontramos mucho material esclarecedor sobre cuestiones religiosas de gran relevancia en nuestros días, como puede ser la radicalización moderna de la crítica religiosa hasta culminar en un proceso de secularización, que también llevó a estos tres filósofos a postular una superación de la religión como postura puramente ideológica, poniendo de manifiesto sus verdaderos alcances e intereses. De este modo, consideramos que en los escritos de estos autores sobre el tema, podemos encontrar una reflexión lúcida que nos ayude a esclarecer algunos de los problemas que plantea la Religión, lo que actualiza y hace vigentes sus textos.

Señalaremos cómo Hegel y Marx son importantes porque le dan una nueva orientación al análisis de la religión, lo que influye radicalmente en la crítica moderna. No obstante, el filósofo Feuerbach no es menos significativo que los anteriores ya que, aparte de servir de enlace entre estos dos pensadores, también formuló tesis propias, pues a pesar de que podemos cuestionar que en Feuerbach no se encuentre presente el análisis dialéctico –como lo hace Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*– sin embargo, sí se encuentran otros puntos nuevos e importantes para esta línea crítica, como por ejemplo, su consideración de lo

religioso como meramente antropológico y material, que pasará a conformar en Marx un nuevo materialismo, que al transitar por el tamiz de lo social, se convertirá en histórico.

También vemos cómo Hegel ya es crítico de la religión y sus planteamientos pasan a través de Feuerbach –quien los redefine, analizándolos y cuestionándolos para de esta forma llegar a un planteamiento propio– hasta llegar a una radicalización de esta crítica en Marx. De tal manera, nos proponemos plantear dónde se encuentra la raíz de esta crítica de la religión, para lo cual iremos siempre entretrejiendo el discurso de estos tres filósofos. Haremos notar cómo el sentir de estos tres autores no es antirreligioso, pero sí anticlerical, aunque habría que apuntar que en Hegel lo es positivamente, señalando las fallas y su superación, mientras que Marx parece radicalizar y llevar esta crítica del segundo aspecto al primero. Feuerbach casi nunca se ocupa de la crítica anticlerical, ya que se encuentra siempre cuestionándose por la verdadera esencia de lo religioso, que encontrará en su lado antropológico. Otros aspectos que habría que contemplar en esta crítica, aparte de su rica discusión sobre el tema de la inmanencia son, la escisión, el extrañamiento, la enajenación o alienación y, por último, la ideologización de la religión. De esta forma, Hegel llega hasta el estudio de la enajenación, y Feuerbach ya postula una alienación, la cual surge cuando el hombre pone su conciencia y sus atributos en un objeto distinto a él. Estos dos puntos, de igual forma pertenecen a la crítica marxista, el primero, la alienación –al principio desde un enfoque enmarcado en sus predecesores– mientras que el segundo aspecto, la ideologización, se circunscribe ya dentro de la crítica y la práctica política que este autor desarrolla. Así, el problema de la enajenación no

es Dios, como se lo critica Marx a Feuerbach, sino que la verdadera cuestión radica en que cierta práctica económica parece haber suplantado el lugar de Dios.

Con base en los escritos de estos tres autores, Georg W. F. Hegel, Ludwig A. Feuerbach y Karl H. Marx, pretendo afirmar, siendo la parte medular del presente trabajo de tesis, que su pensamiento puede servir para revisar cuestiones fundamentales para la Filosofía de la Religión, tales como la inmanencia de lo divino, el proceso de alienación que culmina en la crítica a la ideologización de lo religioso y, por último, la desideologización que nos puede llevar a una nueva praxis que libere al hombre de las ataduras y manipulaciones en las que puede caer al tener semejante comprensión de lo religioso y ser acrítico de su propia religiosidad. En el trabajo de los filósofos mencionados, estos temas están presentes y podemos considerarlos vigentes en la actualidad, dado que la cuestión religiosa es de carácter dinámico, por lo cual postulo que el enfoque de estos tres pensadores sigue vivo y resulta esclarecedor, siempre y cuando se realicen las preguntas adecuadas.

A través de esta revisión surgen varias preguntas importantes que habrán de servir como eje para este trabajo de tesis: ¿cuáles son los aspectos esenciales de la crítica a la religión de cada pensador?, ¿qué entiende cada filósofo por religión y cuál consideran que debe ser su papel?, ¿qué enfoque o método utiliza cada uno de ellos para dilucidar el problema que plantea la religión?, ¿cuál es el núcleo y el sentido de su crítica?¹ y finalmente ¿qué aportes suyos pueden fundamentar una crítica profunda y acertada al papel de la religión actual? A partir de un análisis

¹ Que no es lo mismo, ya que el primer punto es académico y el segundo se entremezcla con la crítica a las instituciones o puede tener un sentido de *militancia* como en Marx.

detenido y extenso de sus escritos, se desglosan los conceptos fundamentales que cada autor postula sobre la religión, al mismo tiempo que se analiza la influencia y el enfoque que tiene cada pensador, la evolución y desarrollo de sus ideas así como sus respuestas a la problemática que la religión plantea, no sólo desde el ámbito filosófico, sino desde su lado práctico y concreto.

Para dar una respuesta satisfactoria a las preguntas anteriores, partimos del análisis de la religión que realiza Hegel, en donde hace referencia directa al cristianismo –formación religiosa en la que podemos observar cómo la religión se manifiesta en la historia– para pasar al estudio de la religión que lleva a cabo su alumno Feuerbach, quien deja de lado el análisis dialéctico de su maestro y rechaza su carácter especulativo lo cual, según el propio Marx, empobrecería el tratamiento de Hegel. A pesar de ello nosotros sostenemos que la perspectiva feuerbachiana no representa en forma alguna un retroceso frente a su mentor, ya que, si bien, este pensador pierde frente a Hegel ciertos aspectos que la comprensión dialéctica de éste último le permitiría enfocar, gana en cambio en concreción al ir al hombre mismo. Se discutirá también qué tan certeras son estas críticas, si existen ciertos elementos que ya se encontraban presentes en el primer autor y tan sólo se radicalizaron en los otros dos o, de lo contrario, si en su radicalización de esta crítica los dos autores posteriores descubrieron nuevos elementos importantes para el estudio del tema religioso. Además, un aspecto relevante de toda la discusión será saber qué tan idealista es Hegel, o si ya su postura inmanentista implica una posición materialista, aunque evidentemente no de tipo histórico como la de Marx.

I. DE LA INMANENCIA A LA SENSIBILIDAD Y EL MATERIALISMO

Para Hegel, todo el recorrido de la configuración religiosa adquiere sentido en el momento en que nos encontramos en la cumbre de la religión, ya que bajo esa figura se comprende al hombre como ser divino y lo sagrado adquiere una connotación profundamente humana. En el primer momento de la comprensión de lo religioso, teníamos una *certeza sensible*, que se instala en la inmediatez del saber *de sí*, pero faltaba la comprensión de que ese saber también se encuentra mediado y que, a pesar de ser 'inmediatez afirmativa', igualmente debe ser negado, o mejor dicho, sufrir una negación de la negación. De tal forma, la autoconciencia "... sumerge su inmediatez y su *ser-para-sí* en la cosa. En la devoción el individuo se olvida de sí mismo; está colmado por su objeto, abandona su corazón, es saber, pero no se conserva como ente inmediato, sino que se encuentra en la devoción solamente en cuanto que se ha elevado al saber universal".² Se puede decir que se enajena, para después recuperarse pero ya acrecentado por tal experiencia. De este modo, Hegel nos plantea en la religión un espíritu inmanente al mundo y cuando entendemos esto, observamos cómo para este filósofo el momento del extrañamiento en la figura religiosa,³ no es más que un momento necesario que ha de quedar superado por la mediación entre lo divino y lo humano.

² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, p.229.

³ Como por ejemplo la positivización de la religión cristiana.

De esta manera, lo que encontramos en la base de la filosofía hegeliana de la religión, es un reconocimiento de lo humano en lo divino, una concepción profundamente immanente, pues: “Si el objeto infinito es todo, el hombre no es nada”.⁴ Hegel se adelanta a Feuerbach y quiere recuperar *los tesoros del cielo para la tierra*, pero la visión del primero, a diferencia de su sucesor, es más rica, pues no deja el cielo vacío, ya que no propone una radical escisión entre lo divino y lo humano, designando como vano a uno o como sojuzgado y engañado al otro, sino que sugiere una unidad diferenciada y a la vez plena entre el hombre y la divinidad. Así, tenemos un dios vivo, eficiente y activo, siempre presente en la tierra. Lo importante de la religión absoluta para Hegel es que logra la trascendencia en la immanencia, pero sin negarle cualquier contenido a lo divino.

Pero ¿qué es lo que Feuerbach ve en el concepto de immanencia de su maestro y en qué discrepa? Es decir, ¿cómo acoge Feuerbach la noción hegeliana de immanencia? Para Feuerbach, la idea hegeliana de immanencia es clave porque desde ésta comienza su distanciamiento y su crítica del idealismo hegeliano. Este pensador le imputa a Hegel que su concepción de immanencia se encuentra todavía plagada de rastros especulativos y por ello es aún abstracta. Feuerbach comprende la immanencia desde *la sensibilidad no mediada*, es decir, podríamos indicar –en términos hegelianos– que entiende lo immanente como la pura certeza sensible. Esto a primera vista pareciera un retroceso, pero como veremos, detrás de este posicionamiento se encuentra todo el andamiaje de la crítica al trabajo de su maestro y del análisis feuerbachiano de la religión.

⁴ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, p.232.

Feuerbach fue discípulo directo de Hegel y bajo su influencia, en su tesis doctoral,⁵ exalta *la omnipotencia y la autosuficiencia de la razón*, discrepando del maestro únicamente en que no consideraba que el cristianismo fuese la religión absoluta, en cuanto acabada, sino que ésta sería para Feuerbach tan sólo *el campo en el que se manifiesta la razón existente* y por lo tanto limitada, aunque no deja de considerar que el cristianismo es la religión más adecuada para realizar un verdadero análisis de lo religioso, por su importante componente antropológico. En este primer período realiza una profunda crítica hacia la teología, afirmando que, *el aterrado teólogo ve en el hombre un ser abstracto y se aleja del hombre en cuanto tal*. Así, la filosofía está llamada –igual que en Hegel– a realizar este estudio del hombre concreto.⁶

En un principio Feuerbach se ocupó del tema común a todos los jóvenes hegelianos que era la incompatibilidad de la filosofía y la religión; ve en la filosofía una herramienta de análisis racional y define a la religión como *un problema del corazón, puramente humano*, por lo que nos preguntamos cómo es que este autor logra conciliar el examen filosófico-racional y la indagación de un problema del puro sentimiento enmarcado dentro de lo meramente irracional y etéreo. Para alcanzar lo anterior, el filósofo postula que lo racional es lo distintivo del ser humano, su primera *esencia* y que por lo tanto es sólo desde la razón que se puede comprender *todo* lo humano, y al mismo tiempo se da a la tarea de probar

⁵ Titulada *De ratione, una, universa et infinita*, presentada en 1828.

⁶ Aquí ya prefigura una de sus principales críticas a Hegel, pues tacha su filosofía de ‘misticismo racional’, ya que su idealismo le oculta la realidad material, por lo que Feuerbach defenderá que hay que volver a la *naturaleza*. No obstante, el problema radica (como bien lo notará Marx años más tarde) en que Feuerbach no nos explica claramente qué entiende por *naturaleza*. Hasta donde alcanzamos a percibir, su concepto de naturaleza se parece mucho al del empirismo y la entiende en su sentido burdo, como no mediada por lo humano, lo cual para Marx, lejos de considerarse un avance frente a Hegel, representaría todo lo contrario.

que lo religioso es y se ocupa antes que nada, de lo humano. De esta manera surge su primera intuición de lo que más adelante será su *condensación*⁷ *antropológica* de la religión.

En la principal obra del filósofo Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, analiza cuál es la esencia de la religión en general y cómo funciona dentro del fenómeno religioso. En la primera parte del libro habla de la esencia del hombre y la esencia de la religión. Feuerbach parte, al igual que Hegel, de la religión revelada –el cristianismo– para discernir la esencia verdadera de la falsa en la religión, por su elevada condensación antropológica. Empieza por explicar que el objetivo primordial de su obra es demostrar que el contenido de la esencia divina, no es más que la esencia del hombre. Postula que la religión sólo es antropología, ya que trata de la unidad entre la esencia divina y la esencia del hombre, pero en ella el sujeto y el objeto del culto no son más que uno y el mismo: el hombre. Si bien muchos filósofos, hasta Hegel, habían sostenido que esta esencia –que es una y la misma, que une sujeto y objeto– es la esencia de la divinidad, Feuerbach invierte las cosas y afirma que tal esencia no es la divina, sino la esencia propia del hombre. De tal forma, la verdadera esencia de la religión

⁷ Feuerbach jamás utiliza en sus textos una expresión parecida. Yo utilizaré el término *condensación*, con el cual quiero significar que Feuerbach llevó a cabo una concentración de lo antropológico en la religión. Utilizaré el término *condensación* para diferenciarlo de *reduccionismo*, pues no estoy de acuerdo en afirmar que Feuerbach *reduce* la religión a mera antropología por todos los peligros que esto conlleva, como por ejemplo, sostener que en los trabajos feuerbachianos lo único que tenemos son meros ecos de un filósofo tan antiguo como Jenófanes, quien afirmaba que si los bueyes tuvieran Dios, seguramente éste tendría forma de buey, y no sólo eso, sino que además tendría las cualidades potenciadas de un buey, como lo asevera en su fragmento 11-16, “... si los bueyes y los caballos fueran capaces de pintar, se representarían a la divinidad bajo su misma figura”. Como lo veremos a lo largo de la obra *La esencia de la religión*, Feuerbach se encuentra muy lejos de una explicación de este tipo del fenómeno religioso y para que no se preste a equívocos, he propuesto utilizar mejor el vocablo *condensación*, a diferencia de Amengual, quien tampoco concibe la reducción antropológica de la religión hecha por Feuerbach, como un reduccionismo, pero que sí utiliza el vocablo *reducción*.

es la que reconoce sus fundamentos en la esencia humana; desde este punto, la religión no sería más que un impulso de la conciencia y los deseos del hombre; la falsa esencia, es la que al creerse trascendente, no reconoce sus orígenes antropológicos.

Al inicio de sus estudios sobre filosofía de la religión, en Feuerbach existe una ambigüedad en los temas del ateísmo y el humanismo, que se encuentran entrelazados y difusos, pues no es preciso, produciéndonos la impresión de que está en contra de cualquier manifestación de la religión. Sin embargo, leyendo detenidamente su trabajo, podemos ver que únicamente se opone a lo que considera el lado oscuro y perjudicial de la religión, es decir, lo que llama 'la esencia falsa de la religión' y que explícitamente identifica con la teología. Se propone encontrar la esencia verdadera de la religión⁸ y para encontrarla lleva a cabo una *condensación antropológica* de la religión. Al antropologizar la religión, Feuerbach busca encontrar lo extraordinario en lo ordinario "... no sólo el pan y el vino deben ser sagrados para nosotros, sino también el agua",⁹ asimismo intenta una depuración de las manifestaciones que contradicen a lo verdaderamente religioso, dejando claro que su actitud respecto a la religión no es meramente negativa, sino más bien, crítica: "... sólo separamos lo verdadero de lo falso".¹⁰

Feuerbach pretende retomar el análisis de la religión donde su maestro Hegel lo había dejado, sólo que él no acepta lo que llama 'el aspecto trascendente de la religión' en el análisis hegeliano, pues lo considera un 'idealismo' peligroso, que

⁸ Que de antemano identifica con la esencia de lo humano.

⁹ Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, VI p. 335, citado en Mclellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p.106.

¹⁰ *Ibidem*, p.107.

fundamenta la religión en los puros ensueños de una conciencia omnipotente. Por el contrario, postula que el hombre tiene religión no únicamente gracias a su conciencia, sino a sus deseos de infinitud, además de sus sentimientos de impotencia y miedo a lo que no puede controlar. Por desgracia, en este punto Feuerbach no entabla ningún diálogo con Hegel y da por sentado que su maestro sigue manteniendo el concepto negativo de trascendencia que el propio Hegel tanto criticaría en la llamada religión de la moralidad.¹¹ En Hegel, en un primer momento el hombre ha adquirido conciencia de su propia trascendencia, gracias a que ha sentido el anhelo de ser un fin en sí mismo y se ha concebido como un momento en la esencia del mundo, pero también divino. Este es el primer instante de la reconciliación con la divinidad, que inmediatamente será representado como la *unidad* de lo divino y lo humano; para Hegel éste es otro de los motivos importantes que hacen del cristianismo la religión absoluta, pues según la exposición hegeliana esta religión sí logrará la trascendencia en la inmanencia a través del hecho decisivo de la encarnación y muerte de Dios. Es gracias a este acto que la naturaleza divina pierde su abstracción y trascendencia para el hombre y la naturaleza humana alcanza su reconciliación consigo misma.

Como podemos observar, Hegel elimina toda escisión en lo divino –típica del idealismo no dialéctico– entre la esencialidad o la idea no mediada por la finitud y la realidad de lo concreto. Anula esta concepción de trascendencia, pero sin afirmar que la esencia de lo religioso sea únicamente el propio hombre, como sí lo hace su alumno Feuerbach. Para Hegel lo divino será un viaje de ida y vuelta, que va desde el extrañamiento más profundo hasta la apropiación de lo otro, pero no

¹¹ La figura religiosa producto de la Ilustración.

se queda aquí, pues esta apropiación no es una confiscación de los tesoros del cielo. Sin embargo, Feuerbach pasa por alto esta rica concepción de su mentor, suponemos que porque le interesa resaltar cualquier atisbo de idealidad en su concepto para desde ahí comenzar a elaborar su juicio al 'idealismo hegeliano'. Pero ¿qué es lo que Feuerbach percibe, discute, niega y quizá mantiene de este idealismo? Más adelante lo analizaremos.

Feuerbach, después de revelarnos cuál es la esencia de la religión y decirnos que la esencia del hombre es la causa y el objeto de la religión, va a responder a la pregunta: ¿cómo es la esencia del hombre de la cual éste es conciente, o en qué consiste la humanidad propiamente dicha del hombre? Según él, la esencia del hombre consiste en la *razón*, en la *voluntad* y en el *corazón*. "La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter; y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad... son la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el objeto de su existencia".¹² A la razón, el amor y la voluntad –aquí el filósofo no propone ninguna jerarquización, pues estas tres propiedades son iguales e indispensables– es a lo que Feuerbach llama 'la trinidad divina en el hombre', donde radica la verdadera esencia de su ser. Sin embargo, va a ser el sentimiento –y no la razón– el órgano de lo divino. Dios no es más que sentimiento, *limitado* –porque se reduce al mero sentimiento de dependencia– y puro, ya que se trata de una esencia abstracta e idealizada. Nos llama la atención por qué Feuerbach afirma que es un sentimiento limitado, en una clara alusión y diferenciación de su otro maestro, Schleiermacher, quien también basaba la religión en el sentimiento, pero afirmando que tal

¹² Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Editorial Juan Pablos, p.16.

sentimiento es ilimitado. Pensamos que para Schleiermacher este sentimiento se encuentra fundado en lo trascendente abstracto, mientras que para Feuerbach, por el contrario, se basa hegelianamente en lo inmanente, en el hombre mismo.

En un primer momento –antes de pasar a su etapa radicalmente sensible– Feuerbach postula que en la naturaleza del verdadero sentimiento religioso, se deben delimitar y separar las influencias impuras del individuo determinado, singular, y que lo único que se puede declarar como infinito, es la verdadera *esencia* del género humano: lo universal y libre. De tal forma, para Feuerbach el único Dios que debemos hacer objeto de nuestra devoción es el Dios del sentimiento, que no debe ser un Dios impuesto por causas externas, un Dios objetivado, ya que tal Dios sería la negación de un sentimiento como el que hemos descrito. Así, según Feuerbach, el sentimiento causado por la fe en un Dios que nos ha sido impuesto en una religión objetivada, como la cristiana, es un sentimiento ‘ateo’, ya que es la negación excluyente del puro sentimiento: “... significa para el punto de vista del sentimiento la negación de Dios”.¹³ Vemos cómo en este punto todavía se encuentra dentro de la dialéctica hegeliana, pues aún concibe lo singular mediado a través de lo universal. Sin embargo, en este momento encontramos una palpable diferencia entre Feuerbach y Hegel, pues para éste último, si lo religioso se mantiene dentro del ámbito del mero sentimiento, quedaría fuera de todo pensamiento.

De tal forma, si lo religioso se presenta como un puro sentir, “... la religión se va apagando en algo carente de representación y de acción, y pierde todo

¹³ *Ibidem*, p.23.

contenido determinado”.¹⁴ Ahora bien, si el sentimiento pasa al ámbito de la representación sensible, esto ayuda al pensamiento, pero no se debe perder de vista que esta imagen es sólo un medio, porque, si no, se corre el riesgo de que la conciencia se quede en lo puramente finito. Por lo anterior, observamos cómo para Hegel la representación religiosa debe ser ante todo la representación elevada a su universalidad, es decir, pensamiento, pues el puro sentimiento, ya sea ilimitado o limitado, no puede sostener de ninguna manera a lo religioso ya que le faltaría el momento más importante, el de la praxis.

Como hemos observado, el objeto de la religión tiene que ser lo más absoluto, lo más sublime y supremo. Pero además supone esencialmente un juicio crítico, es decir, la diferenciación entre lo que es divino y lo que no lo es, entre lo que es digno de ser venerado y lo que no lo es, por eso, afirma Feuerbach, el objeto de adoración del hombre no debe ser otra cosa que la realización de su verdadera *esencia objetivada*. En Feuerbach, tenemos la afirmación del objeto de la religión como la mismidad de la esencia del hombre, como lo igual al sujeto que efectúa el culto, la humanidad.¹⁵ La mayoría de los filósofos coinciden en que el objeto de la religión es algo que trasciende al propio hombre, entre ellos nos encontramos a Hegel.¹⁶ Vemos cómo en la *condensación antropológica* que Feuerbach hace de la religión, se observa un aspecto por demás interesante: que en la relación entre sujeto y objeto de la religión, uno es determinado por el otro y de este modo no se

¹⁴ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, nota 2, p.120.

¹⁵ Pero no se trata de una afirmación tan simple como la de Jenófanes, a la que R. Otto puede contestar con justicia que, Jenófanes tenía razón, así se comportarían los bueyes, aunque nosotros nos atreveríamos a afirmar que en la historia de las religiones las cosas se presentan de manera diferente.

¹⁶ Aunque como hemos podido observar más arriba, para Hegel la religión trasciende al propio hombre, pero no de forma puramente negativa, sino que es a través de la mediación dialéctica y llevando a cabo una negación de la negación, que se afirma lo finito en lo infinito y viceversa.

logra la *identidad*, pues al final del proceso nos percatamos de que la relación se ve restringida a un solo elemento, el *subjetivo*. La relación conocimiento-autoconciencia es de tal manera que queda restringida a la autoconciencia y la alteridad no viene a ser más que, ‘una pura proyección del sujeto’.

Sin tener un objeto en el cual reflejar su conciencia, el hombre no es nada. Los hombres, desde siempre, han puesto sus anhelos, el reflejo de su trabajo y realización, en un objeto, cuyo principal fin era representar lo más importante de su actividad, por eso, tenemos pueblos guerreros con dioses que son la viva representación de tal actividad, o como en el caso de Grecia, que al empezar a darle importancia a las letras y al pensamiento humano, se forjan un Apolo o una Palas Atenea. Aquí vemos la enorme influencia que Hegel tiene sobre Feuerbach, pues para éste último el *objeto de la religión* se materializa en obras elaboradas por el hombre, en las que éste pone su significación. Asimismo, Hegel ya afirmaba que tal objeto se concreta en una forma¹⁷ que el hombre tiene presente, aunque este hecho es siempre un momento del desarrollo del espíritu que Hegel sólo acepta como válido para la religión del artesano –donde “... el espíritu entero, no se ha manifestado aún, sino que es todavía la esencia interior aún oculta que, como un todo, sólo se da escindida en la autoconciencia activa y en el objeto hecho surgir por ella”–¹⁸ pero no para la cumbre de la religión, la religión revelada, lo cual sí hace Feuerbach. Pero entonces ¿la religión es para Feuerbach un mero reflejo?, ¿tiene razón Marx al dar por hecho que es esto lo que el filósofo afirma? Nosotros pensamos que la concepción feuerbachriana no se puede reducir sólo a

¹⁷ Que para Hegel no es siempre material.

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p.406.

eso, aunque en un primer momento, sí afirma tal cosa porque desde ahí parte para llegar a sostener que una comprensión inadecuada de tal manifestación, nos puede llevar a un estado de alienación.

Según Feuerbach, la religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal, ya que el hombre es el único que puede tener una religión, es 'el animal divino', porque éste tiene una vida exterior e interior. De tal manera, en *La esencia del cristianismo*, afirma: "La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, quiere decir, conversa, habla consigo mismo".¹⁹ Pero la esencia del hombre que lo distingue del animal no es solamente la causa de la religión, sino también el *objeto* de la misma. Por eso sostenemos que la religión, para Feuerbach, es la conciencia de lo infinito, pero en cuanto conciencia que el hombre tiene de su esencia no finita, no limitada a su mera individualidad, sino a su 'trascendencia' en cuanto especie.

De este modo, en *La esencia del cristianismo*, cuando Feuerbach usa el término *género* para significar la suma de individuos en su aparición concreta, afirma que el hombre se ha reapropiado de su esencia y niega toda trascendencia abstracta. Esto no quiere decir que niegue cualquier tipo de trascendencia, ya que en su expresión *amor* podemos encontrar un sentido concreto de trascendencia: es a través de un ser en el que me reconozco y que por lo tanto, puedo llegar a amar, que logro trascender. En efecto, Feuerbach sí apela a lo puramente sensible, pero nunca con el propósito de negar toda trascendencia al hombre; cree que el hombre puede trascender, no sólo como género, sino como individuo, sólo

¹⁹ Feuerbach, L., *op. cit.*, nota 12, p.15.

que aquí, en lo único que sí le pertenece: el mundo terrenal.²⁰ Por esta razón insiste tanto en la reapropiación de todo lo humano, incluyendo su aspecto religioso.

Para Feuerbach, al quedar depurada la religión de sus elementos teológicos y exponer su fundamento antropológico, se muestra cómo la conciencia de la infinitud²¹ y la autosuficiencia de la esencia humana, se presenta como la identidad de objeto y conciencia, de esta manera, *la esencia humana es objeto y sujeto a la vez*, además de ser la verdadera causa *material* de la religión. Aquí vemos cómo la reducción de la religión a antropología, en último término, tiene como objetivo fundamental la consideración del hombre como ser natural, lo cual no significaría que el hombre no tiene un principio espiritual sino, más bien, que éste no está por encima de la naturaleza y sí en conexión directa con ella, en su mismo plano y que sus 'supuestas' facultades espirituales forman parte del engranaje total de la naturaleza. De tal forma, según Feuerbach, cuando habla 'del hombre como ser natural', pretende hacer una crítica a lo que él considera la concepción hegeliana del hombre como ser dual, en la que Hegel cae precisamente por entender al espíritu –y no su puro aspecto natural– como la identidad del hombre. Para Marx, este es uno de los puntos más vulnerables de la filosofía feuerbachiana, pues ve en tal afirmación un claro retroceso de Feuerbach frente a Hegel, ya que los hombres no son mera naturaleza y, sin la mediación de la cultura y de lo social, no serían más que los animales. En este punto

²⁰ Lo cual afirma sobre todo en sus últimos trabajos respecto de los cuales es tachado de utópico, creo que sin justa razón, ya que él nunca propone que su ambicionada realización de un humanismo concreto se realice en un lugar que no sea la tierra, ni tampoco en un futuro lejano o desconocido.

²¹ No como la autoconciencia, porque de ser considerada como tal, la mera conciencia se vería superada al quedar demostrado que es falsa.

coincidimos con Marx, no obstante, no diríamos que Feuerbach representa una regresión frente a Hegel, ya que, si bien dejó de lado ciertos aspectos como la relación dialéctica entre la parte natural, sensible o empírica del hombre y su componente cultural, histórico o social, la verdad es necesario admitir que en otras cuestiones como la concreción de lo material en el hombre, profundizó y ganó más terreno frente al propio Hegel.

Sin embargo, a Feuerbach le sirve ver la identidad del hombre y de lo divino en un plano puramente natural para resaltar el aspecto sensible de la religión y desde ahí poder afirmar su materialidad. De esta forma, el fondo sensible de la religión consiste "... en recuperar el universal en el singular-concreto, el infinito en el finito, la razón en la sensibilidad; Dios, como objetivación o personificación del concepto de razón no sensible, era declarada [o] palabra abstracta sin significado".²² Feuerbach discute aquí, ya no que el verdadero sentido de la religión es la esencia humana, sino que pretende explicar desde una antropología filosófica fundada en la radicalidad de lo humano, el cómo y porqué de la génesis de la religión, sus diferentes formas y contenidos, así como el origen de la divinidad. De tal modo, como consecuencia de lo anterior, la religión "... surge de las relaciones de dependencia –‘egoístas’– del hombre para con la naturaleza, de la apetencia y necesidad, del deseo e ideal; los dioses son la personificación de los deseos humanos, cuyo denominador común es la felicidad... Dios... es la representación de lo que el hombre no es y quiere ser".²³ Tendríamos que examinar si ello es resultado de la falta de un análisis dialéctico en el autor y ver si

²² Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, p.295.

²³ *Ibidem*, p.296.

en Hegel y en Marx (donde sí se lleva a cabo tal análisis) esta visión de la religión como sentimiento de dependencia sí se logra superar. Por último, diremos que algunos críticos de Feuerbach, ven en su concepción religiosa el realismo²⁴ que a otras les falta y creen que es una forma del reconocimiento de la finitud humana, que "... no intenta reivindicar y apropiarse el fuego divino, sino explicar cómo la religión se ha originado de la indigencia humana".²⁵

Feuerbach tilda los trabajos de Hegel sobre el tema religioso de 'abstractos e idealistas' y, de este modo, emprende una revisión de su propia obra para depurar a *La esencia del cristianismo* de sus elementos idealistas y comienza una nueva etapa en su pensamiento, la del materialismo, donde se ocupa de la naturaleza de la religión. En un principio la empresa de Feuerbach era la unidad del hombre y de Dios, que él creía *primigenia*,²⁶ pero luego se ocupa más de los aspectos materiales de la religión. Así, Engels alaba la crítica de Feuerbach a Hegel y el gran aporte del primero, hacia la comprensión materialista de la religión. Mientras que para los jóvenes hegelianos el libro de Feuerbach constituía una continuación de las doctrinas de Hegel, Engels considera que Feuerbach, al ir más allá de Hegel, paradójicamente está siendo un verdadero discípulo y continuador de Hegel. Sin embargo, Feuerbach juzga esta interpretación como errónea y contesta con un artículo titulado *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, donde afirma que su filosofía de la religión se encuentra muy lejos de ser un desarrollo de la de Hegel, es más, sólo puede ser comprendida a la luz de una oposición entre ambas. Y dice, "... Hegel identifica la religión con la filosofía, y yo pongo de

²⁴ Entre ellos Marx.

²⁵ Amengual, G., *op. cit.*, nota 22, p.296.

²⁶ Punto no muy estudiado, pero que fue criticado por Marx.

manifiesto su específica diferencia; Hegel crítica la religión sólo en el concepto, y yo en su verdadera esencia”.²⁷ Según Feuerbach, Hegel opone lo especulativo a lo empírico mientras que él encuentra *lo especulativo en lo empírico*. Para Feuerbach hay una sola dirección, sin retorno, que va de lo infinito a lo finito, los misterios de lo sagrado se resuelven en *el hombre*; así, por ejemplo, la verdad que contiene la idea religiosa de la Trinidad es que *la vida en común es la única forma de vida que los hombres pueden tener*. Las verdades religiosas trascendentes ceden el paso a lo esencialmente verdadero, en cuanto real, a las verdades inmanentes, inherentes al ser humano. No obstante, no podemos estar de acuerdo con Feuerbach, primero, porque en Hegel ya encontramos la diferencia específica entre religión y filosofía, siendo a esta última a la que le corresponderá la comprensión de lo religioso desde la razón, además de que él no se ocupa de la religión sólo en cuanto ente ideal, puesto que en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel ya estudia aspectos tan concretos de la religión como su relación con el Estado.

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, habla de la *conciencia desgarrada* como la figura de la conciencia en la cual –gracias a que su estado es el de mero *saber*– ésta se encuentra escindida entre la esencia mudable y la figura de lo inmutable;²⁸ en este punto Hegel propone como desembocadura a tal configuración de la conciencia una relación dialéctica entre finitud e infinitud. De tal modo, una de las salidas –no dialécticas– que tiene la conciencia para superar este momento es volcarse hacia lo meramente finito, como parece estar planteado

²⁷ Feuerbach, L., “*Zur Beurteilung des Wesens des Christentums*”, citado en McLellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p.109.

²⁸ Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pp.128-131.

en la postura feuerbachiana y, en este sentido, pensamos que la concepción de Feuerbach sería reduccionista porque se estaría desentendiendo de todo el proceso dialéctico de Hegel –no importando si lo hizo de forma inconciente o conciente– sin hacer el intento por comprender lo que su maestro realmente estaba postulando, empobreciendo el planteamiento hegeliano por falta de especulación.

Uno de los principales objetivos de Feuerbach es demostrar que la esencia de la religión se encuentra en la conciencia de la especie humana. No obstante, no nos está permitido pensar que el filósofo trate de reducir la religión a mera antropología, con el único propósito de despojar a la primera de todo su contenido, sino que busca deslindar el significado falso de la religión, donde ésta, a fin de cuentas no sería más que una mera ilusión, que tendrá como único propósito “... la *realización fantástica* del ser humano”.²⁹ En este reflejo religioso el hombre carece de *verdadera realidad*, como en un momento dado parece proponerlo Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde haciendo una clara referencia a la crítica de la religión feuerbachiana –que es para Marx la más acabada y la que cierra la discusión sobre el tema– honra a Feuerbach por emprender la labor de desenmascarar a la religión y poner de manifiesto que “... *el hombre hace la religión*”.³⁰ Marx sostiene que la reducción de la religión que Feuerbach lleva a cabo, tiene como propósito último el intento de compendiar esta visión de la *religión-antropológica* en un sistema materialista no dialéctico que afirme que ‘la materia lo es todo’ y que, por lo tanto, niegue todo aspecto trascendente de lo

²⁹ Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p.50.

³⁰ *Ibíd.*, p.49.

religioso, sosteniendo que la sensibilidad a la cual Feuerbach apela para sostener su tesis central, se reduce a afirmar que: 'aparte del cuerpo y la materia no existe nada' y que la conciencia es un mero 'resplandor de la materia'. Sin embargo, considero que en Feuerbach no existe ningún *reduccionismo antropológico* o un exceso de materialismo vulgar, pues en primer lugar esta *reducción antropológica*³¹ –que sí lleva a cabo el filósofo– es más que una proyección vacía de la conciencia: es una necesidad real que la conciencia religiosa tiene que satisfacer para reconocerse, no sólo en lo puramente divino trascendente, sino que siente la necesidad de ir más allá y reconocerse en lo que de inmanente puede tener lo divino, es decir, en la verdadera esencia de lo humano, *la libertad*.³²

Feuerbach afirma que por el objeto de su religión se conoce al hombre, ya que en aquél se manifiesta su esencia, su verdadero yo, su yo objetivado. Pero ¿cuál es este objeto? "El *ser absoluto*, el Dios del hombre, es su propia *esencia*".³³ La esencia del género humano y el poder que ejerce el objeto de la religión sobre el hombre es por lo tanto, el poder de su propia *esencia* que, aquí afirmaremos, consiste en su capacidad para autodeterminarse, *la libertad*. El hombre es el único ser en la Tierra que posee conciencia, "... la conciencia significa activarse a sí mismo, afirmarse a sí mismo, amarse a sí mismo; significa alegría de la propia perfección".³⁴ De tal modo, la verdadera conciencia sólo existe en un ser satisfecho consigo mismo, que cree haber alcanzado su realización. Feuerbach

³¹ Que nosotros preferimos llamar *condensación antropológica*, porque creemos éste el verdadero sentido del término en Feuerbach.

³² En este punto Feuerbach se encuentra más cercano a Kant que al propio Hegel, ya que Kant concibe la idea de la libertad y su realización como un postulado del comportamiento conforme al deber (Cfr. *Crítica de la razón práctica*, Libro primero, capítulo II), mientras que para Hegel esta idea brota del espíritu, el cual se mueve hacia su realización aunque no la agote.

³³ Feuerbach, L., *op. cit.*, nota 12, p. 19.

³⁴ *Ídem*.

nos recuerda que el hombre es un ser vanidoso, *que se mira en el espejo del cosmos y contempla con complacencia su figura, la cual le parece hermosa, que se quiere eternamente vivo, sano y bello*. Por lo tanto, la comprensión de la religión en Feuerbach es *inmanente*, en la cual ‘lo divino se humaniza y lo humano se diviniza’. Cabe preguntarse aquí ¿han llegado Hegel y Feuerbach a la misma conclusión pero por distintos caminos? Por lo que hemos podido observar, consideramos que sí hay coincidencias, pero hasta cierto punto, ya que existen también diferencias, pues mientras Hegel supera la escisión entre lo divino y lo humano, elevando lo humano y humanizando lo divino,³⁵ Feuerbach hace lo propio al humanizar radicalmente el objeto de la religión.

De esta manera, Feuerbach después de plantear la condensación de la religión en antropología llega a la afirmación de que es sólo a través de lo sensible que podemos aspirar a lo concreto, es decir, a la materialidad del fenómeno religioso. Así, la nueva explicación de la religión para el filósofo será que ésta es *un reflejo de las relaciones del hombre con la naturaleza*, reflejo distorsionado por la idea de un dios considerado como superior y que únicamente proyecta las carencias más básicas y el sentido de dependencia del hombre. En esta etapa del pensamiento de Feuerbach lo importante es que la religión queda definida como respuesta a las necesidades naturales del hombre. Lo anterior lo retoma Marx en su primera crítica al considerar a la religión, efectivamente, como un reflejo, pero ya no solamente de las relaciones naturales sino –de las que son verdaderamente su base material– de las relaciones sociales del hombre. Pensamos que es en

³⁵ Lo cual sería el verdadero sentido de la muerte de Dios en Hegel. *Cfr. Fenomenología del espíritu*, p. 450 y ss.

este punto cuando efectivamente se aleja de Feuerbach, pero no así de Hegel, pues a pesar de que Feuerbach –en *El origen del Cristianismo*– ya había declarado que ‘sólo la miseria engendra a Dios’ esta Miseria adquiere un nombre en Marx: la realidad concreta en la cual se encuentra inmerso el hombre y el estudio de esta ‘realidad concreta’ e inmanente ya se había hecho presente en Hegel aunque, posiblemente por las limitaciones de su tiempo, el filósofo no profundiza en algunas de sus particularidades.

Al principio Marx había rechazado, ‘en nombre de la razón’, la creencia en algo trascendente. Aquí se pone de manifiesto su herencia ilustrada, pero hasta este punto no habría nada nuevo en su concepción, y ya Hegel, en su obra *Fenomenología del espíritu*, en el apartado sobre ‘La verdad de la Ilustración’ y antes en *Fe y saber*, había realizado su crítica a la contradicción de la Ilustración. Ésta consiste esencialmente en ver cómo ante el dogmatismo de cierta concepción de lo religioso, la Ilustración reacciona proponiendo premisas críticas para abrir el análisis de la cuestión, sin embargo, en un segundo momento se instala en una posición que, al plantear como superior el punto de vista del sujeto, también se vuelve cerrada, cae en el subjetivismo y llega a descalificar, sin bases ni argumentos, a todo el conjunto de las manifestaciones religiosas. De este modo para Marx, en su primera fase, la religión es la negación de toda *filosofía verdadera*, que al igual que en Hegel, se caracteriza por su acceso directo al conocimiento de la razón real. Aquí Marx habla del tema religioso manteniendo todavía la fuerte contraposición que existe entre el análisis filosófico y el teológico, después hará una caracterización sobre la diferencia entre filosofía y religión todavía muy apegada a Hegel, donde sólo desde la razón –que caracteriza a la

filosofía— se logrará la comprensión de la religión. Es hasta este punto que Marx sigue a Hegel, pues a partir de aquí comienza el análisis de lo religioso a través de una nueva perspectiva, como observamos, en un primer momento todavía muy apegado a la visión antropológica de la religión de Feuerbach, enfoque antropológico que al final aspira a ser una explicación materialista, que al carecer del aspecto político-social podemos decir que más bien se queda en un análisis naturalista.

Sabemos que la explicación materialista de la religión consiste en reducir el concepto de Dios al de naturaleza, o también al del hombre, quien en último caso no sería más que un animal racional, que posee un lenguaje con el cual puede comunicar sus ideas. El materialismo explica la religión como una relación entre el hombre y la naturaleza, por eso ve como normal que un ser como el hombre, que posee conciencia de sí, pueda poner sus afanes, anhelos, inquietudes, miedos, etc., en un ser que él cree superior, pero que en último término nunca trascenderá su propia humanidad, de esta manera el objeto de la religión no es otra cosa más que la proyección del propio hombre. Feuerbach y Marx invierten el proceso, ya no es el hombre la imagen de Dios, sino que Dios es hecho a imagen y semejanza del hombre. Sin embargo, creo que no podemos ver en la explicación de Feuerbach una reducción materialista de la religión como lo proponen varios intérpretes del filósofo, entre ellos el propio Marx, ya que, es cierto que el examen que lleva a cabo Feuerbach sobre la religión, carece del tratamiento dialéctico que Hegel ya le había impreso y ello a veces es problemático, pero no por eso deja de ser enriquecedor en otros aspectos, tanto que el propio Marx se ocupa de él y en un primer momento parece ver más esta ventaja que sus defectos.

Asimismo podemos observar cómo Feuerbach, en su comprensión de Hegel, se posiciona contra lo que llama *la inversión hegeliana*, afirmando frente al filósofo de Stuttgart que 'el sujeto de lo religioso es el hombre' y no lo divino. De tal modo, el hombre es la raíz de todo. No obstante, Marx le objeta a Feuerbach que al quedarse en los puros atributos ideales del hombre, está sustantivando sus carencias, además de que, no importa si habla del género como masa o como individuo, lo importante es que aún no nos dice nada del hombre concreto, por dejar de lado la conexión dialéctica entre lo natural y lo social en el hombre. Vemos cómo en este punto Marx se sigue asumiendo como hegeliano –no así ya, en *La sagrada familia*– frente a Feuerbach. No debemos perder de vista cómo este último tiene razón al declarar que su filosofía sólo se puede entender –aunque en un principio deriva del análisis y radicalización de los aspectos inmanentistas y sensibles de la filosofía hegeliana– como oposición a la de Hegel, ya que intenta situar a la conciencia solamente en el plano empírico, sensible, afirmando que el idealismo de Hegel nos impide llegar a una concepción de la conciencia religiosa verdaderamente inmanente. Pero Feuerbach se equivoca al interpretar el concepto de idea de Hegel, pues como bien lo explica el maestro al final de la segunda parte de la *Lógica*, *la idea es la verdad* porque la idea es un proceso que se desenvuelve, es primero que nada *vida* y luego –antes de pasar a ser *idea absoluta*– es *conocimiento*, en el cual aparece tanto como *idea teórica* cuanto como *idea práctica*. Lo que tenemos en Hegel es una relación dialéctica entre lo ideal y lo sensible que nos remite a una inmanencia dialéctica y nunca vertical como lo aseveran Feuerbach y Marx.

Como bien nos lo recuerda Hegel, la idea debe estar transitada por la vida y la vida es *la totalidad concreta de lo humano*, lo más sublime y lo más ínfimo a la vez, de este modo el espíritu, en el recorrido de la figura religiosa, es tanto subjetivo como objetivo, es espíritu absoluto que se debe reconocer en todos sus aspectos, en toda su concreción, para llegar a ser verdaderamente libre y real. En resumen, lo que de común muestran estos tres autores –aunque claro, como hemos visto, con sus grandes diferencias– es una visión inmanente de la religión, que al afirmar antes que nada la vida terrenal, con su perspectiva antropológica, material y concreta del hombre, lo que buscan es, no solamente poner de manifiesto la parte tangible de la conciencia religiosa, sino, promover una praxis que convierta al hombre, de amante del más allá, en amante y transformador del más acá.

II. ESCISIÓN, ENAJENACIÓN, ALIENACIÓN E IDEOLOGIZACIÓN

Hegel trata el asunto de la escisión³⁶ desde una etapa muy temprana en su trabajo filosófico y uno de sus primeros acercamientos a esta cuestión es la crítica que realiza al pensamiento ilustrado. Es con la llamada *doctrina de los dos reinos*, uno divino y otro mundano, que Lutero trató de comprender el divorcio entre estos dos ámbitos, pero Hegel pronto se da cuenta de que esta doctrina, en realidad, no hace más que justificar un estado de escisión, provocar una alienación cuya disolución real no puede emprenderse porque esta situación se presenta como un hecho. Hegel sostiene que el pensamiento ilustrado es heredero de esta forma de percibir las cosas, sólo que ahora la escisión ya no se planteará más en términos político-teológicos, sino teológico-filosóficos. Asimismo afirma que la Ilustración mantenía la escisión entre "... el pensamiento y lo real, la libertad y la necesidad. Seguía siendo dualista".³⁷

Otra situación que Hegel analiza y desapruueba es la escisión *razón-sentidos*, que aún persiste en la filosofía kantiana, ya que la razón "... no condena las tendencias naturales... las dirige y ennoblece".³⁸ En *Fe y saber*, Hegel dilucida cómo las filosofías modernas³⁹ se quedan sólo en el momento de la reflexión. Hegel las llama las filosofías del entendimiento, porque no son capaces de alcanzar la *razón*, siendo ésta la única capaz de llevar a cabo la *síntesis dialéctica*

³⁶ Si bien, Hegel nunca usa esta palabra, ni como término técnico, ni en sentido fuerte, en *Fe y saber*, sí plantea la separación profunda entre una identidad ideal vacía y la realidad concreta, que todavía preexiste en la razón pura kantiana. Asimismo en *El espíritu del Cristianismo y su destino*, Hegel también apunta la separación entre la positividad de la ley moral y la libertad de lo vivo.

³⁷ Garaudy, R., *Dios ha muerto*, p.182.

³⁸ Hegel, G. W. F., *Vie de Jesús*, trad. Rosca, p.49, citado en Garaudy, R., *ibidem.*, p.38.

³⁹ O como él las llama: las filosofías de la subjetividad, entre ellas menciona y analiza en esta obra las de Kant, Jacobi y Fichte.

y, en el caso de la cuestión religiosa, la reconciliación entre fe y saber, para superar la escisión que se presenta en el ámbito de la reflexión. Lo anterior para la cuestión religiosa es fundamental, pues, si no se logra la comprensión del fenómeno religioso desde la razón, el individuo quedará escindido, permaneciendo atado a un constante sentimiento de *nostalgia*⁴⁰ porque no le es dado vivir la verdadera reconciliación. Así, estas filosofías continúan manteniendo la escisión, la oposición entre dos mundos –si bien ya no entre el más allá y el más acá– sí entre lo que es y lo que *debe ser*.

Para Hegel, la síntesis dialéctica debe buscarse a lo largo del despliegue del espíritu a través del concepto, que será semejante a la creación de ese dios que sólo saliendo de sí mismo puede dar vida, enajenarse y recuperarse enriquecido. La unidad sustancial (que en el caso de la religión es la divinidad) es *en sí* y se diferencia *de sí* para ser *para otro*, retornando de esa escisión para llegar a ser la unidad que es *para sí*. En un principio, en la figura religiosa, lo que tenemos es una clara escisión entre divinidad y mundo, no hay ningún tipo de identidad entre ambos. El origen de la religión cristiana es la escisión absoluta y la necesidad de la mediación no se presenta sino hasta que la conciencia se encuentra completamente dividida, por lo que se hace inevitable el restablecimiento de su unidad. De tal modo, la figura religiosa de la religión absoluta es el momento más avanzado del despliegue de la religión pero siempre y cuando pase por el instante de la negación: la muerte de la propia divinidad. Este morir no debe ser una muerte figurada o aparente, porque es mediante este acto crucial que la

⁴⁰ Tal sentimiento es característico de la religión moderna o del cristianismo reformado, según Hegel.

naturaleza divina deja de ser abstracta "... y la naturaleza humana alcanza su redención en la medida en que se hace conciente de su infinitud".⁴¹ De esta forma se supera la escisión y viene la reconciliación entre lo humano y lo divino. El extrañamiento es lo que más adelante va a conducir a la mediación. Gracias a la muerte del mediador, que significa la superación no sólo de toda extrañeza, sino también de toda singularidad, surge una nueva conciencia. Dios ya no sólo se mueve dentro del universo de lo infinito abstracto, donde la finitud le está negada porque ella es solamente barro y desechos, sino que se ha alcanzado, a través de la *mediación*, la síntesis perfecta entre lo divino y lo humano. Esta unidad, esta reconciliación, es el restablecimiento del sí mismo y sólo se logrará alcanzar la unidad después de pasar por la escisión más profunda; pero Hegel también afirma que es la acción, la actividad propia, a la que le corresponde realizar la reconciliación. La esencia divina sigue permaneciendo como otra y sólo en cuanto habita en los hombres se puede ver superada esta escisión. Cuando el hombre se despoja de su pura subjetividad y se conduce, no como conciencia aislada sino como ser universal, en esa medida encontraremos lo racional en sus obras. Para ello hace falta que el ser individual se despoje de sus *ocurrencias subjetivas* y se eleve hasta *el pensar*. Sólo superando la escisión entre creer y saber, la conciencia se hace libre; en el momento en que, por medio de la acción, llegamos a la *comprensión de los actos* realizados, es que estamos en presencia de la *religión real*.

Cuando el contenido religioso se exterioriza y se coloca en oposición con lo real, es entonces que el espíritu debe continuar su movimiento, pasar por este

⁴¹ Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, p.49.

momento de escisión hasta llegar a reconciliar lo religioso con lo terrenal. Reconciliación que, en el ámbito del pensamiento, sólo puede ser llevada a cabo por la filosofía y, en el de lo concreto, por la acción. La oposición entre el más acá (en el que se encuentran inmersos los hombres, su inmediatez) y el más allá (que se convierte en un futuro mesiánico) se mantiene; de la misma forma, en el interior de la religión persiste aún la escisión entre representación y realización, pero a pesar de ello, siempre habrá una mediación más que nos acerque a la reconciliación. Como advertimos, la alienación es el único medio para la reconciliación, pero si esta enajenación se vive como un momento independiente y perpetuo, lo que se presenta es un estado de continua escisión. De tal manera tenemos que la totalidad es lo vivo, los momentos por separado no son más que una *mera abstracción muerta*. De este modo, se reafirma que el cristianismo es la religión más desarrollada para Hegel, pero sólo en cuanto es la religión en que lo verdadero prevalece, una religión mediadora entre lo universal y lo particular.

En *La esencia del cristianismo* y frente a su maestro Hegel, Feuerbach busca demostrar que el dios que el hombre distingue de su esencia y, además, presupone como la causa y el fundamento de todo lo existente, no es otra cosa que la naturaleza misma; mientras que el dios humano, o el dios espiritual (que por cierto es un dios al que el hombre le da ciertos predicados que el propio hombre también posee, como por ejemplo, pensamiento, conciencia y voluntad), no es otra cosa que la esencia del hombre mismo. Para Feuerbach, la religión adquiere *sentido* sólo cuando se es consciente de que es el hombre quien objetiva en ésta su propio ser, y que el objeto de la religión no es otra cosa que la razón, la voluntad y más concretamente, el sentimiento del género humano donde se

encuentra su *verdadera* esencia. Esta dicotomía podemos ya rastrearla desde la obra hegeliana, en la que este dios natural del que el hombre se encuentra totalmente escindido, aparecería al principio de la figura religiosa, mientras que el dios espiritual, se presentaría cuando el espíritu en la figura de la religión ya es autoconciente.

Para Feuerbach, cuando el objeto de la religión se presenta como la desunión del hombre consigo mismo y considera a Dios como un ser opuesto a él, tenemos la esencia *falsa* de la religión. La discordia entre el hombre y Dios se hace patente en afirmaciones como: “Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito: Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporario; Dios es omnipotente, el hombre impotente... Dios es lo absolutamente positivo, el contenido de todas las realidades; el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada”.⁴² En lo anterior, podemos ver una clara crítica de Feuerbach a la forma del cristianismo que parte de una visión antropológica negativa y que ve al hombre como un ser caído. Aunque Feuerbach no lo hace explícito, en el aspecto que se refiere no al contenido o al concepto, sino al sentido de la religión, coincide plenamente con Hegel.

Sin embargo, Feuerbach critica a Hegel por considerar el papel de Cristo como mediador entre Dios y el hombre, pues afirma que ahí no existe nada que mediar, ya que en el hombre en cuanto tal y en cuanto especie conviven ambas naturalezas, la finita y la infinita, la divina y la humana. A diferencia de Hegel, quien plantea un movimiento dialéctico donde Dios se humaniza y el hombre se diviniza, Feuerbach sostiene que, en el concepto de religión, se encuentra

⁴² Feuerbach, L., *op. cit.*, nota 12, p.47.

implícito que el ideal perfecto de la especie humana considerado de forma individual, es Dios. Esta idea surge de que los hombres aún no son criaturas autosuficientes y *ponen su esencia en otro*. Para Feuerbach, el hombre adquiere conocimiento sólo en cuanto miembro de la especie. Los hombres le hacen consciente de sí mismo en cuanto hombre, forman su conciencia y su criterio de verdad. Feuerbach se da cuenta de la abstracción del término 'especie', el cual sustituyó en sus posteriores obras por el de comunidad, pero después, tratando de acercarse más a lo concreto, toma como referente al individuo, pero sólo en cuanto éste es un 'yo' que se relaciona con un 'tú'; sin embargo, no importa si la esencia del hombre se expone a través de toda la especie, de algunos hombres o de uno solo –aislado o con relación a un tú– lo importante es que el filósofo tendía a considerar a los hombres como separados y al margen de sus relaciones sociales. En otro momento, veremos cómo Marx critica esta afirmación, pues señala que la búsqueda de 'una esencia del hombre' es todavía una abstracción del hombre concreto.

Antes que el propio Marx, ya Feuerbach había tratado de demostrar que la religión no es una mera relación abstracta y que, además de ser un vínculo con una clara dimensión antropológica, en determinado caso podemos encontrar en ella una conexión enajenante con un ser diferente del hombre. Para Feuerbach la religión tendría un carácter esencialmente *sensible*: porque el hombre tiene conciencia y puede sentir, por eso, puede desear no estar sólo y 'crear' un ser 'superior', al cual le atribuye sus mejores atributos y cualidades, rindiéndole culto. El filósofo considera que la religión tiene su raíz en la limitación humana; el sentimiento de sumisión y el de finitud son una y la misma cosa. De esta forma,

vemos cómo el fundamento subjetivo de la religión es el sentimiento de dependencia que se hace explícito ante la desgracia, la muerte y la catástrofe, pero permanece aún en el gozo de vivir y en el agradecimiento por la liberación del temor y la angustia. El sentimiento de dependencia es finitud, es un sentimiento que poseen precisamente, los seres finitos; por eso, los seres de los cuales el hombre depende y en los cuales pone su esencia, son concretos y determinados, ya que los objetos de los sentidos no son seres sobrenaturales, sino naturales.

En el desarrollo del pensamiento de Feuerbach podemos encontrar dos momentos, el primero, que se condensa en *La esencia del cristianismo*, donde nos encontramos con una concepción hasta cierto punto ingenua de las ideas principales de su filosofía de la religión, como son, la condensación antropológica de la religión, su empirismo llevado hacia un principio materialista y por último, su defensa de un inmanentismo radical que demanda la puesta en pie de la inversión hegeliana: los que antes eran tan sólo predicados de lo divino, recuperan su lugar originario, es decir, el hombre es el único sujeto y fuente de lo sagrado. Su segunda fase, en la que podemos encontrar una crítica, revisión y radicalización de sus ideas, se encuentra marcada por textos como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*. Aquí, el pensamiento de Feuerbach, reclama una radical diferenciación de sus ideas respecto a las de su maestro, pero nosotros no creemos que lo logre. La agudeza de Marx percibe este cambio en la obra feuerbachiana y, en *El origen de la familia*, trabaja los escritos posteriores a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (publicada en 1843), donde el propio Feuerbach declara su esfuerzo

por deshacerse en su obra de los lastres especulativos de origen hegeliano. Sin embargo, es entonces cuando Marx realiza estudios importantes sobre Hegel, quedando impresionado por la construcción de su imponente⁴³ sistema filosófico, pero sobre todo por su dialéctica, que ha de extrañar en los trabajos de Feuerbach.

En la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se aparta de la influencia hegeliana y elabora sus propios conceptos empezando por una crítica radical del idealismo. Es en este momento que el pensamiento de Feuerbach cobra verdadera relevancia para la crítica de la religión que realiza Marx, quien resalta su humanismo radical y su rudimentario materialismo. Sin embargo, hay un punto de la crítica de Feuerbach que tiene una gran repercusión en los trabajos marxistas, su teoría de la *alienación*. En dicha obra, Feuerbach nos expone una de sus tesis centrales sobre la religión: la religión revela la verdadera esencia del hombre, pero si la verdadera esencia del hombre es considerada como perteneciente a Dios entonces el hombre es despojado de ella, de este modo el hombre se aparta de sí mismo, es decir, se *aliena*.

La influencia de Feuerbach sobre Marx es decisiva hasta el año 1843-44. Es en este período que Marx traslada la teoría feuerbachriana de la alienación religiosa al campo de lo político y social, para después llevarla a lo económico, como lo veremos más adelante en su teoría de la fetichización de las mercancías.⁴⁴ Pero si bien Marx parte de la alienación religiosa para llegar a la político-económica, en el proceso de la emancipación religiosa procede a la

⁴³ Que más tarde ha de tachar de 'impotente', alegando que es en el sistema hegeliano donde podemos encontrar todos los defectos de su filosofía.

⁴⁴ Como lo explica en el Capítulo primero, libro II, de *El Capital*.

inversa. De tal modo, para Marx la emancipación del hombre respecto de una religiosidad perversa no parte primero de la desalienación religiosa, sino que exige, antes que nada, la liberación política y económica. Así, tenemos que la teoría de la alienación de Feuerbach es aceptada hasta un determinado momento por Marx quien después continúa por derroteros que lo han de llevar a conclusiones completamente distintas. La visión marxista es en ciertos aspectos más fructífera que la de sus predecesores –como por ejemplo en su análisis político, económico y social–, no obstante deja de lado otras particularidades de la cuestión religiosa. Sin embargo, lo anterior tiene una razón de ser, pues Marx no ve en la religión un problema de orden trascendente y menos una cuestión de fundamento, sino únicamente un signo que manifiesta ciertos aspectos de la materialidad del hombre.

Aquí advertimos una de las claves más importantes de la crítica marxista: la religión es “... la *realización fantástica* del ser humano”,⁴⁵ esto significa, poner en un ser diferente de sí mismo los atributos que le corresponden al hombre. Hasta este punto no hay nada nuevo desde Feuerbach, pero Marx agrega que, a causa de esta *enajenación religiosa*, el hombre en la sociedad actual ha perdido su verdadera naturaleza, que implica desde luego valerse por sí mismo, la responsabilidad sobre sus actos y la solidaridad con sus congéneres. Cuando dichas cualidades se presentan a través de una expresión enajenada de la religión, como un débil suspiro de la esencia humana y como resultado de este letargo, esta manifestación de la religión: “... es el *opio* del pueblo”.⁴⁶ Podemos ver

⁴⁵ Marx, K., *op. cit.*, nota 29.

⁴⁶ *Ídem.*

cómo la crítica al concepto de alienación religiosa exige la reapropiación de todos los aspectos tangibles y hasta intelectuales del hombre y cómo para Marx esta crítica religiosa culmina en la crítica político-social. De tal manera, es preciso terminar con las injusticias políticas, sociales y económicas para acabar con las nefastas ilusiones que provoca la alienación religiosa.

El estudio de la filosofía marxista de la religión resulta importante para destruir ciertos mitos y malentendidos que existen alrededor del trabajo que sobre el tema realizó Marx, como por ejemplo, pensar que porque no tiene un texto expresamente dedicado al análisis del fenómeno religioso, éste no le interesaba; todo lo contrario, es fácil rastrear a lo largo de su evolución filosófica un claro interés por la cuestión religiosa. Otro punto significativo, es creer que de la recia crítica que del cristianismo y sus instituciones⁴⁷ hiciera Marx, se puede desprender que el filósofo tuviese como finalidad su eliminación. Habría que dejar claro que Marx nunca se propuso suprimir lo religioso como tal, pero sí exige su anulación en cuanto sirve para disfrazar y desviar los verdaderos intereses y problemas de los hombres; de esta manera, su crítica apunta hacia la realidad histórica y política en la cual se manifiesta el fenómeno religioso. También es importante hacer hincapié en la tergiversación que se hace al plantear que en la crítica marxista de la religión, ésta última siempre es vista por el propio filósofo como *carente de razón* o como puro extrañamiento, enajenación o alienación. En primer lugar, para Marx la religión no carece de sentido sino que carecen de significado ciertas formas en las que se presenta lo religioso. En segundo lugar, habría que realizar

⁴⁷ Crítica que también llevará a cabo del judaísmo y sus instituciones.

la génesis histórica de los trabajos marxistas para palpar cómo Marx comienza⁴⁸ por ver en la religión la problemática de la alienación, para en un segundo momento,⁴⁹ trabajar la crítica de la religión como *ideología*, dejando con ello el campo de la antropología filosófica para entrar de lleno en este aspecto *político*. Cabe preguntarse si, como se dice que Feuerbach pretendió disolver la religión en su aspecto puramente antropológico, Marx quiso diluir la religión en su vertiente político-económica. Creemos que no, que más bien se dio cuenta de que la crítica de la religión vista como ideología toca el fondo práctico de la cuestión religiosa.

También es importante apuntar que Marx no emite ningún juicio sobre los creyentes, no los condena en nombre de la razón o de una sociedad mejor, ni los ve como perversos o tontos. En realidad, tampoco percibe la religión como una maniobra perversa en sí. Lo que él busca es comprender las raíces sociales, políticas y hasta económicas del hecho religioso, por eso repite lo que considera como la gran aportación feuerbachiana en la introducción de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "... el hombre es quien hace la religión".⁵⁰ Marx reconoce que la cimentación antropológica de la religión es el principio de su explicación materialista, nos reitera que el fundamento de toda crítica religiosa es el hombre y su entorno material, que es lo que realmente podemos asir. Lo que a Marx le interesa destacar es que el ámbito del hombre es el mundo terrenal y la existencia concreta del propio hombre.

Al principio de su obra, en Marx no habría una problemática específica en la interpretación del fenómeno religioso, pero sí encontramos una transformación en

⁴⁸ Influenciado en ese momento más por el humanismo de Feuerbach que por Hegel.

⁴⁹ Posterior a la primavera de 1845 y a lo largo de toda su madurez.

⁵⁰ Marx, K., *op. cit.*, nota 29, p.49.

el eje de análisis del pensamiento marxista: éste cambiaría la crítica filosófica y la problemática antropológica –heredada de Feuerbach– en la cual la *alienación* es su concepto explicativo por excelencia, por la elaboración de una elucidación ideológica. La mayoría de los estudiosos marxistas coinciden en que en 1844 Marx rompe con Feuerbach, sin embargo nos inclinamos a pensar que Marx nunca fue tan feuerbachriano como se pretendió.⁵¹ Nosotros opinamos que no existe rompimiento alguno, pues la crítica de la religión como alienación ya está en el campo, no sólo de la antropología como lo pretendía el mismo Marx, sino de la filosofía política –aunque quizás sus primeros elaboradores (Hegel y Feuerbach) no sacaron todas las consecuencias de su planteamiento–. De esta forma, Feuerbach permanece encerrado dentro del plano religioso, mientras que Marx sí aborda resueltamente el aspecto político de la cuestión.

El análisis antropológico o la *condensación antropológica* de la religión que Feuerbach realizaría, es un gran avance para Marx, elogiándole tal tarea en *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* y en *La sagrada familia*, que además después le servirá para plantear las conclusiones de *La cuestión judía*. No obstante, aunque Marx no se separa radicalmente de las conclusiones de Feuerbach, sí las lleva a una extrema radicalización, proponiendo que la *antropología abstracta* de Feuerbach se vuelva *concreta*, ya que los hombres no viven aislados, pues los hombres se definen por su entorno, que ya no sólo es lo natural no mediado, como en el caso de Feuerbach, sino que incluye como factor determinante las relaciones sociales, económicas y políticas de los individuos que interactúan. Marx dio el paso más allá de la antropología a lo que definiría como:

⁵¹ Ngoc Vu menciona que, si realmente lo fue, lo fue precisamente hasta los manuscritos de 1844.

la 'ciencia de los hombres reales y de su desarrollo histórico'⁵². Las consecuencias que esto tiene para la crítica religiosa son que Marx considera que la crítica de la religión ya se encuentra totalmente terminada –que Hegel y Feuerbach la han consumado y seguir haciendo esta crítica significaría redundar, como lo hicieron los jóvenes hegelianos–⁵³ y que se corre el peligro de desvirtuar los trabajos importantes que la han consumado. Por este motivo no hay que tomar nuevas direcciones, sino un impulso que nos saque de esta crítica de la crítica y que nos lleve más allá de ella.

Al mismo tiempo que la conversión (pues yo no le llamaría abandono porque las cuestiones antropológicas subyacen a las políticas) de la problemática filosófica-antropológica a la político-económica, se funda una nueva forma de conocer la realidad: la dialéctica materialista. Esta concepción no es antifilosófica⁵⁴ como lo pretenden muchos estudiosos, sino que proclama su superación. Pero la superación de la filosofía, para Marx, es muy particular, es la realización de sus contenidos en la praxis. Marx parece apuntar que aquí finaliza la etapa de la filosofía como pensamiento estrictamente contemplativo del mundo, como idealismo puro.⁵⁵ Es en este cambio de perspectiva,⁵⁶ cuando la religión es vista como ideologización,⁵⁷ donde se da la radicalización de la crítica marxista. Pero

⁵² El materialismo histórico.

⁵³ De este modo según Marx, la izquierda hegeliana se había planteado las mismas cuestiones y había dado las mismas respuestas, aunque no como habían surgido del sistema hegeliano –de forma clara y brillante–. En este punto, habría una verdadera mistificación no sólo en sus respuestas, sino hasta en sus preguntas.

⁵⁴ Sí lo es, sólo si por filosofía se entiende ideologización y como tal se reclama no sólo su superación sino su desaparición.

⁵⁵ Cfr. Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, pp.18, 26, y 42, entre otras.

⁵⁶ Pues la superación de la etapa filosófica conlleva un cambio en la crítica de la religión.

⁵⁷ Propongo usar, en vez del término ideología el de ideologización, porque este nos remite de forma directa a la acción.

¿cuál es la relación de Marx con Feuerbach y Hegel en este momento de su pensamiento? Creo que Engels lo explica bien en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cuando afirma que las tesis hegelianas sobre la cuestión religiosa dejaron espacio para albergar frente a ella 'concepciones prácticas' diversas. Así, *había quien ponía el acento sobre el sistema de Hegel, otros en su método.*⁵⁸ En este libro, Engels (y vemos cómo Marx en algunos de sus escritos también deja testimonio de lo mismo) afirma que la filosofía del maestro Hegel es, a pesar de sus límites, *una filosofía libre y progresista.*

Cuando comienzan a realizar la crítica de la religión como ideologización, Marx y Engels intuyen de forma clara que los principios de la filosofía hegeliana (sobre todo los de su método) son *absolutamente válidos*, sin embargo había que depurarla de las consecuencias nocivas del sistema hegeliano debidas sobre todo a su inversión dialéctica. De esta manera, la gran influencia que Feuerbach tiene sobre Marx lleva a éste último a acercarse más a los trabajos del maestro Hegel. Es fácil rastrear la problemática de la alienación en Hegel. De tal modo, Engels en su escrito *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, explica cómo para el maestro la realidad como necesidad no es un atributo inherente a toda situación social o política, pues no a todo lo que existe se le puede dar el carácter de obligatorio por el sólo hecho de existir, lo real corresponde a lo que además de existir es necesario, así, "... todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su... razón de ser".⁵⁹ La propia dialéctica hegeliana nos deja ver que todo lo que en un determinado momento es real lleva consigo el germen de lo carente de necesidad

⁵⁸ Afirmación de Engels que ha pasado a la historia del análisis hegeliano. Cfr. Engels F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pp.8-9.

⁵⁹ Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p.7.

y la tesis hegeliana "... lo que es real es racional"⁶⁰ se disuelve –siguiendo las reglas de su propio método– en esta otra: ‘todo lo que existe ahora se encuentra destinado a sucumbir’. No existen los hechos históricos perfectos y acabados. Aquí encontramos, según Marx y Engels, el verdadero significado –su carácter original y transformador– de la filosofía hegeliana. Hegel termina con la quimera de que los resultados del pensamiento del hombre son definitivos y en cuanto tales, cierran el mundo social, económico y religioso de éste a nuevas acciones y cambios. Pero sobre todo, es hasta este punto que podemos rastrear la génesis del problema de la *alienación*, pues cuando un hecho histórico ya ha perdido su razón de ser y sin embargo quiere seguirse manteniendo como necesario, lo que tenemos es una contradicción que tarde o temprano reclamará ser superada.

Para Marx existen tres formas de percibir la alienación. La primera, heredada de Feuerbach, es cuando el hombre, en cuanto ser genérico se vuelve extraño a su esencia. La segunda hace referencia a la *praxis* misma, es decir, se presenta en la actividad vital del propio hombre, actividad que emana del individuo, pero éste al no hacerse conciente de sus acciones se ve así extraño de la causa, resultado y responsabilidad de sus actos. La tercera forma de percibir la alienación es como ideologización, como la utilización perniciosa de ciertas ideas o creencias defendidas generalmente por y para el beneficio de la clase dominante. Es en éstas dos últimas formas que se inserta la importante crítica de la religión de Marx. Ya hemos apuntado que la religiosidad como tal, no es un asunto que le interese (de hecho, la descripción más rica de la religión en cuanto actitud o sentimiento en estos tres autores la podemos encontrar en Feuerbach), de lo que se ocupa Marx

⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, p.23.

es de la concreción de la religión, es decir, de lo que Hegel llamaría la manifestación histórica de la religión. De esta manera, Marx está interesado en las religiones concretas, que es donde se presenta el fenómeno de la alienación. Es aquí donde el hombre ya no se reconoce porque se ha perdido como un fin, convertido –gracias a esta ideologización que se hace de la religión y que permite manipularlo y sacarlo de sí mismo– en un puro medio. El problema de que la religión se presente de esta forma, es que el hombre ya no sólo no se reconoce en ella, sino que pronto se verá disuelta para mostrarse como lo que es verdaderamente, mera ideología.

Como advertimos, Marx ya no se contenta con la crítica que hiciera Feuerbach a la alienación filosófica y religiosa, sino que traslada esta noción al terreno de lo político. Al principio del análisis de la relación Religión-Estado, Marx –apegado todavía a la concepción ilustrada– también expone que no será la fe, sino la razón la que nos ayudará a descifrar la naturaleza del Estado. Un punto importante respecto al Estado, en el que coinciden plenamente Hegel y Marx, es que el Estado religioso es una contradicción, pues el verdadero Estado será secular, ya que a éste la religión le impide su perfección política al ser un factor que puede dividir las voluntades del conjunto de individuos que lo conforman. Tiempo después, Marx desarrollará atisbos de su particular visión del tema en *La cuestión judía* y es hasta que comienza una crítica profunda de los fundamentos de la filosofía del derecho de Hegel, que llegará a la conclusión de que el Estado es “... la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material”⁶¹, siendo una de las principales formas de alienación de su humanidad.

⁶¹ Assmann, H. y Reyes Mate [eds.], *Sobre la religión*, Marx, Karl, *La cuestión judía*, p.115.

En *La cuestión judía* Marx se propone la tarea de llevar a cabo la desalienación social y política comenzando por el análisis de la problemática religiosa. En este artículo Marx responde a Bruno Bauer, quien proponía que era preciso suprimir la religión, independizando al Estado de cualquier forma de religión privilegiada, afirmando: *quitadle a la religión sus privilegios y dejará de existir*⁶² en los estados burgueses;⁶³ no obstante, Marx alega que la solución no es ésta, pues lo que se presenta en la religión de estos estados es en el fondo una forma secularizada de la religión judía, ya que el núcleo profano del judaísmo es la utilidad. Esto es lo que nos quiere decir el autor cuando afirma que el dios de las sociedades capitalistas es “El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo*... [es decir,]... *el dinero*”.⁶⁴ De forma tal que el dios –ahora secularizado– que heredamos de Israel se ha transformado en adoración al dinero y al lucro egoísta. Así, el medio para suprimir a la religión como una forma de alienación es desenmascarando sus verdaderos intereses. De tal modo, desde *La cuestión judía* se perfila lo que después se verá confirmado en *El Capital*, que el dinero es la alienación máxima del hombre, “... la esencia del trabajo y de la existencia del hombre enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él”.⁶⁵ El dinero ha tomado el papel de Dios. La alienación es la práctica del desprendimiento del hombre que pone todo su ser y sus valores en un objeto extraño: el dinero.

⁶² *Ibidem*, p.110.

⁶³ Para los que según Marx, el cristianismo es la religión perfecta porque se acomoda a sus condiciones de búsqueda de mayor beneficio individual.

⁶⁴ *Ibidem*, p.135. El agregado es mío.

⁶⁵ *Ídem*.

En 1845 Marx, junto con Engels y después de un proceso de fructíferas discusiones con la izquierda hegeliana, funda el materialismo histórico: la ciencia de la sociedad y de la historia. La cuestión religiosa siempre había atraído a Engels por un interés personal, aunque desde muy pronto (y antes de conocer a Marx) él ya se ocupa de los aspectos sociales y políticos que se vinculan al tema, ya que desde temprano ve en la religión un hecho social más que una cuestión vivencial. Inmediatamente después de que comenzaron a colaborar Marx y Engels, de su trabajo en común saldrá una crítica de la crítica de la religión, para ello se ayudan de lo que llamaron 'la ciencia de la historia', presentando el fenómeno religioso como 'el reflejo fantástico del mundo exterior'. Pero, ¿qué clase de reflejo es éste? Es el reflejo que distorsiona la realidad y que es usado como una herramienta de manipulación, es decir, como ideología.

Es aquí donde rompe Marx con la problemática filosófico-antropológica. ¿Qué implicaciones tiene este descubrimiento del pensamiento marxista para la religión? De ahora en adelante, la religión ya no será vista como una alienación a superar o suprimir, sino como una ideología. Es en *La ideología alemana* donde Marx y Engels realizan una crítica de la crítica religiosa anterior a ellos. Como ya observamos, la conciencia religiosa para Marx juega un papel muy secundario en la marcha de la historia por lo que su mera crítica no podrá tener ningún efecto en el cambio de las condiciones materiales del hombre. Lo anterior parece contradecirse con la idea expresada ya por Marx, de que el principio de toda crítica es la crítica de la religión, pero no es así, sino que esta argumentación no es más que el desarrollo congruente de tal afirmación, pues es debido a que ya se encuentra terminada la crítica filosófica-antropológica de la religión que las

investigaciones sobre el tema pueden tomar un nuevo rumbo. De tal manera, después de *La Ideología alemana* y gracias a su nuevo descubrimiento (el materialismo-histórico) el análisis de la religión de Marx se radicaliza y pasa de la crítica de la crítica de la religión a la crítica de la ideología.

Marx enjuicia la crítica de la religión que hasta entonces habían realizado los hegelianos de izquierda, afirmando que, al no salir del ámbito religioso se acaba por postular que todo vínculo entre los hombres es una relación religiosa; pero los principales valores de la humanidad no se pueden mistificar o sublimar hasta quedar transformados en un mero culto vacío. Marx opina que otro error de estos autores fue proclamar que la conciencia moral y hasta política era una conciencia religiosa y que el hombre en sus actividades políticas, económicas, sociales y morales, el 'hombre' en última instancia, se debía definir siempre por su aspecto religioso. De aquí deriva el imperativo marxista de librar una tenaz batalla a través de la crítica de la conciencia religiosa, para cambiar no sólo la religión –lo cual nunca fue una intención conciente y mucho menos la finalidad de Marx, pues jamás encontramos una voluntad expresa del autor afirmando tal motivación– sino, principalmente su entorno material.

Marx afirma en *La ideología alemana* que los hegelianos de izquierda –entre ellos Feuerbach– se engañan cuando aseguran que 'la ilusión religiosa sería la verdadera fuerza que mueve a la historia', por lo que no se trata de buscar una categoría abstracta para explicar cada período de la historia, como lo hace la concepción idealista de la misma, "... sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real... por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan... mediante la

reducción a la 'autoconciencia' o la transformación en 'fantasmas'... sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas".⁶⁶ De este modo, tanto Marx como Engels se jactan de no entrar en este 'combate contra la sombra de la realidad'. Para ellos la religión no está dotada de vida propia, no es autónoma, ni es una fuerza determinante en la historia, sino que es un mero reflejo –y por cierto inverso– de la estructura política y económica de la sociedad. Así lo declaran en la *7ª tesis sobre Feuerbach*: "Feuerbach no ve, por tanto, que 'el sentimiento religioso' es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad".⁶⁷ Por lo que sostienen que es preciso salir de la pura especulación religiosa. El problema que vemos en tal afirmación es que Marx no expone las condiciones por medio de las cuales la conciencia religiosa puede romper con esta mistificación; quizá sea porque él jamás pretendió la sublimación de esta conciencia en una nueva y renovada, debido a que explica la conciencia religiosa por sus relaciones materiales.

Hasta entonces se había visto la existencia social como un mero producto del pensamiento y su representación como realidad independiente se veía reflejada en un mundo religioso, en un mero más allá, pero ni los conceptos ni la conciencia en sí, ni ningún otro fantasma podía explicar a los hombres en cuanto reales, según Marx eso le corresponderá al modo de producción y a los intercambios económicos. Sin embargo, hay que decir que para Marx las condiciones

⁶⁶ Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, p.40.

⁶⁷ Marx, K. y Engels, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, p.11.

económico-sociales son importantes no por sí mismas sino porque todo cambio favorable en ellas transforma la superestructura (dentro de la cual se encuentra la religión). Lo anterior se expresa claramente en *El Manifiesto comunista*.

Aunque en Marx existen muchos pasajes en que se le puede considerar como un pensador adverso a la religión,⁶⁸ cuando se analizan bien, se ve que en la mayoría, lo que se critica es cierta forma de manifestarse de la religión, pues por lo que realmente se preocupa este pensador es por su elemento ideológico, afirmando en *El Manifiesto Comunista* que la religión, entre otras formas de ideologización, "... son para... [el proletariado] prejuicios burgueses, detrás de los cuales se esconden otros tantos intereses... [así]... Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar [se]... sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación".⁶⁹ De manera tal que, para Marx una religión como el cristianismo es nefasta, no por sus dogmas, sino porque históricamente ha servido para justificar la explotación de los más desposeídos, sirviendo de esta manera a los poderosos, ya que pone la compensación de todas las injusticias, no en este mundo, sino en el cielo. En este texto Marx también sostiene que la ideología religiosa se ha podido conservar gracias a que la lucha de clases se ha mantenido, pero desaparecerá en cuanto esta lucha tenga un desenlace a favor de la justicia y la igualdad.

⁶⁸ De la supuesta actitud antirreligiosa que tanto se les imputa a Marx y Engels, debemos decir que es un reclamo injusto ya que, por ejemplo, en una obra muy posterior, *El AntiDüring*, Engels reprocha a este filósofo el desatar una persecución encarnizada contra la religión, porque lo único que logrará con tal actitud será prolongar su vida bajo la figura del martirio. En este texto, Engels critica todas estas posturas intolerantes, afirmando que a Dios no se le puede abrogar por decreto. Prohibir toda organización o manifestación religiosa siempre será peligroso y resultará contraproducente.

⁶⁹ Marx, K. y Engels F., *El manifiesto comunista*, p.36.

Pero si en último término la expresión religiosa se encuentra supeditada a las formas político-económicas, ¿acaso esto significa que en una situación económico-social muy desfavorable se darían las formas más abyectas de la religión? Opinamos que sí, ya que la transformación de un modo de producción conlleva un cambio en la superestructura, en las ideas y las creencias, es decir, en el terreno en el cual se manifiesta la religión; aunque estas formas en que se presenta la religión serán suprimidas en el momento último y posterior de la desalienación. A Marx y Engels no les cabe la menor duda de que la desaparición de la ideología religiosa advendrá con el cambio histórico de las relaciones políticas, sociales y económicas. La crítica marxista a las instituciones eclesiásticas o a ciertos comportamientos religiosos es fundamental pero, por desgracia, algunos pasajes antirreligiosos pueden ser vistos como aspectos propagandísticos de lo que será la nueva sociedad no-alienada.

La propuesta marxista es que la revolución de la clase proletaria acabará por someter a las potencias económico-sociales extrañadas al dominio de los hombres, al apropiarse de su verdadera naturaleza y de este modo se destruirá la 'base material de la religión'. Cuando la sociedad se encuentre liberada y haya liberado a cada uno de sus miembros de la explotación del trabajo enajenado y de su modo de producción deshumanizador, desaparecerá 'la última potencia extraña' y se desquebrajará su reflejo religioso porque ya no existirá miseria que reflejar y así 'la religión sucumbirá de muerte natural'. Observamos cómo para Marx la desaparición de la religión como instrumento ideológico no es inminente,⁷⁰ pues las representaciones religiosas positivas son el reflejo de una sociedad

⁷⁰ Como ciertos autores –entre ellos Ngoc Vu o Wachenheim– lo afirman.

injusta y sólo se conseguirá abolirlas cuando el hombre haya pasado ‘del reino de la necesidad al de la libertad’. Ya en *El Capital*, Marx afirmará: “El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria... sea[n] obra de hombres libremente socializados y... [puestas] bajo su mando consciente y racional”.⁷¹

Como podemos observar, a Marx pronto se le revelará que gracias a su carácter ideológico ciertos conceptos como el de Estado, Dios o el propio Dinero adquieren un halo místico debido al papel que toman en las relaciones sociopolíticas y en la economía, por ende el filósofo pronto advertirá que la clave de la desalienación se encuentra en el terreno económico y que radica en la propiedad privada, pues descubre que ésta representa la alienación máxima y que, si desenajenación significa la “... *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre”,⁷² entonces el que los hombres se reapropien el fruto de su trabajo los hará realmente libres. De tal modo, tenemos que dejar claro que la anulación de la propiedad privada –es decir, la etapa comunista– no es para Marx un fin en sí mismo, sino tan sólo la negación del extrañamiento que esta situación produce, ya que este proceso culminará con la supresión de toda alienación. De esta forma, para Marx la última fase del Estado –antes de su total desaparición, que es lo más oportuno para una completa responsabilidad política de los individuos– es la del Estado comunitario. No obstante, en este tipo de Estado la supresión política de la religión no basta para suprimir la alienación o enajenación religiosa.

⁷¹ Assmann, H. y Reyes Mate [edts.], *Sobre la religión*, Marx, Karl, *El Capital*, p.262. El subrayado y los agregados son míos.

⁷² Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, p.139.

La superación de la alienación económica –y por ello, de la religiosa– es la abolición de la propiedad privada que será llevada a cabo por la clase desposeída, que por haber sido alienada por completo y despojada de todo –hasta de su esencia– se encontrará destinada, después de adquirir conciencia de tal hecho, a *romper con los vapores de la alienación*. Para Marx será sólo a través de una ‘gran revolución’ que vendrá la supresión de la enajenación y la superación de tal condición, no sólo en la conciencia –como lo planteó Hegel– sino en las condiciones materiales que producen y reproducen esta alienación. Así, mientras que para Hegel la alienación es un momento necesario dentro del desarrollo del espíritu, podríamos decir que para Marx es una necesidad histórica y por lo tanto, únicamente puede ser anulada por la acción humana en la historia.

De forma muy hegeliana Marx asume que tendrá que venir la negación de la negación, es decir, “... la ‘apropiación de la esencia humana’ que tiene como mediación consigo misma la negación de la propiedad privada”.⁷³ Sin embargo, Marx expresa, a diferencia de Hegel, que la negación de la negación no puede plantearse como el ‘positivo absoluto’ ya que haría falta el último momento: la acción fundada afirmativamente sobre sí misma. De este modo, tendríamos que decir que el establecimiento de una sociedad comunista no es más que el principio de esta superación. Al final de la historia es donde se dará la verdadera ‘supresión de toda mediación’ que tanto le reclama Marx a Hegel. En este punto es importante observar que es Marx –y no Hegel– quien pone la supresión de toda alienación en un momento último y concluyente.

⁷³ Ngoc Vu, N., *Ideología y religión según Marx y Engels*, p.134.

De esta manera, Marx ve en la religión únicamente su forma alienante y su función ideológica. No considera que la religión pueda tener otros aspectos y debido quizá a que no analiza otros de sus lados, como por ejemplo, la génesis de lo religioso o el sentimiento religioso,⁷⁴ advierte en ella sólo su aspecto ideológico. Marx no pretende demostrar este aspecto, sino que lo da por sentado, pues percibe que en la religión siempre hay intereses sociales, políticos y económicos de por medio. Para él la conciencia religiosa jamás se presentará desligada de estos aspectos. De tal forma, este pensador critica tan sólo la función ideológica de la religión y, el dejar de lado otras perspectivas de la misma, le sirve para reforzar el aspecto propagandístico de su propio pensamiento, pero al hacerlo él mismo cae en una ideologización de su crítica. Para él lo importante es que la religión no solamente se ocupa de cuestiones originales y desinteresadas del hombre, sino que se las apropia, pervierte y usa para manipular y ejercer poder sobre los hombres. El problema es que Marx, al negarle la existencia a la conciencia religiosa parece negar todos sus valores, no obstante, tales valores no sólo pertenecen a esta conciencia sino que serían valores profundamente humanos.

Aquí observamos cómo el humanismo irreligioso propuesto por Feuerbach (que al negarle a Dios los atributos que sólo pertenecían al hombre y que gracias a esa negación afirma la existencia sin ningún detrimento de las cualidades humanas) no es más que un primer momento en este proceso de desalienación. Hará falta la negación de esta primera afirmación –presente en la propuesta de Marx– de esta pura idealidad del hombre, para afirmarlo en el terreno de lo

⁷⁴ Como según hemos podido observar sí lo hacen Hegel y Feuerbach.

concreto y de esta forma, después de llevar a cabo la negación de la negación –la supresión de las injusticias socioeconómicas y la alienación que éstas producen– poder afirmar al hombre real y reconciliarlo verdaderamente no sólo consigo mismo sino con todo su entorno: la naturaleza, las condiciones sociales y político-económicas, es decir, histórico materiales, pero sobre todo, en sus relaciones con los demás hombres.

Advertimos cómo la alienación religiosa se da primero en el dominio de la conciencia –y en esto coinciden los tres autores– sin embargo, en un segundo momento Marx la traslada al plano material, llegando al final a otorgarle un peso fundamental a la alienación económica, afirmando que ésta es la *enajenación de la 'vida real'*. Así es como, con la abolición de ésta última, se suprimen todas las anteriores, incluso la religiosa. Por eso, pensamos que sí hay elementos para afirmar que en Marx existe una especie de graduación de la alienación, siendo una de las más primitivas o subyacentes, la religiosa. No podemos afirmar que para Marx, la ideología religiosa sea una ideología entre otras, sino que encontramos que para él, esta ideología tiene un estatuto ínfimo, pero paradójicamente entre menos importante parece ser, la considera de lo más perniciosa.

En este punto cabe preguntarse, ¿debemos hablar de superación o supresión de la alienación? Marx pretende la supresión de toda alienación, pues para él no se puede hablar de superación como en Hegel, porque el primer autor exige que ya no existan momentos posteriores. Por tanto, el retorno del hombre a su recuperada y verdadera existencia humana, no se encuentra por consiguiente en la religión sino en su ámbito material y económico. Marx aseveraría que la supresión de la alienación sigue la vía inversa de la alienación, pero ¿qué significa

esto? Es decir, el hombre se aliena en su trabajo, en sus ideas e instituciones, en algo que él creó y por ese hecho debería de pertenecerle; no obstante, su obra pareciera independizarse, cobrar vida propia y oponerse a su productor, por lo que después le será dada al hombre su adjudicación, pero sólo "... como la *pérdida y esclavización del objeto*... [su] apropiación... como *enajenación*".⁷⁵ Por tal razón, para una verdadera reapropiación y por ende desenajenación del hombre es necesaria no sólo la supresión del objeto positivizado sino, la supresión de esta estructura en la que el productor se aliena.

El hombre se extraña y, al igual que en su trabajo no se siente realizado sino que se ve sometido a otro u a otros, asimismo en la religión, se encuentra sujeto a doctrinas, ritos, leyes que no le dicen nada o a un clero por el cual no se siente representado. Es de este modo que, remontándonos a Hegel, podemos afirmar que cuando el hombre no se siente libre en su religión, no se pertenece a sí mismo. La alienación es, en último término, la negación de la posibilidad última del hombre: *la libertad*.

⁷⁵ Assmann, H. y Reyes Mate [edts.], Karl, Marx, *Manuscritos económico-filosóficos (1844)*, p.139. El agregado es mío.

III. SUPERACIÓN, LIBERACIÓN Y PRAXIS

Para Hegel la religión es representación⁷⁶ porque se vive, se experimenta, sin embargo, no se muestra a sí misma como saber más que en el seno de la comunidad religiosa. Este reconocimiento sería la única salida válida frente a la religión que se positiviza, es decir, a la religión que se asume como Iglesia, no en cuanto se vive como una colectividad con sentido de pertenencia, sino cuando exclusivamente se ve como la institución que sirve para relacionarse o enfrentarse a otro poder, por ejemplo al Estado; o bien en cuanto se observa, como el propio Marx la ve, como un instrumento de ideologización. Este núcleo religioso llamado comunidad, desgraciadamente en muchas ocasiones se confunde con la fe en las instituciones y no responde realmente a las verdaderas aspiraciones de religiosidad que mueven al hombre y, por lo tanto, en cuanto sólo mera representación, tiene una función ideológica. De tal manera, el planteamiento de Marx no es que la religión deba ser eliminada por completo como desarrollo cultural, como una formación o creación nociva para la humanidad, a lo que apunta es a que si la religión sirve sólo como forma de alienación o de convencimiento y manipulación que utiliza la clase en el poder para conservar sus prerrogativas incluso a costa de la colectividad, entonces se hará necesario emprender la tarea de desideologización de la religión. Este es un punto transcendental para la crítica marxista de la religión que ya se encuentra presente –aunque en ciernes– en Hegel, concretamente en *La filosofía del Derecho* o en

⁷⁶ La representación es la conjunción de lo sensible e inmediato con lo universal, con el pensamiento.

sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*,⁷⁷ donde al discutir la relación entre Iglesia y Estado, expresa que "... la necesidad *externa* que convierte a la religión en un medio, en algo premeditado... no posee nada de objetividad en y para sí...";⁷⁸ lo único que reconoce aquí el filósofo es un carácter circunstancial y falso de la religión que, teniendo un fin propio, no debe ser utilizada como herramienta ya que un individuo o una colectividad como el Estado "... configurado según [el principio de la libertad] debe entrar en conflicto con una religión de la no libertad, que no reconoce sus instituciones libres".⁷⁹

En Marx el asunto de fondo estriba en que, mientras que para la conciencia desgarrada la escisión entre más allá y más acá se resuelva en la afirmación del más allá, los desvalidos se encontrarán en una situación de manipulación por los poderosos. La crítica marxista en este momento es más actual que nunca, pues hemos llegado a un punto en el cual se puede hablar, sin exagerar, del capitalismo como una religión⁸⁰ o peor aún como un fetiche. Para Marx tal situación reclama un cambio, pues si la religión es mera ideologización, se demanda sin lugar a dudas su superación, ya que ella puede ser un arma de manipulación política o económica peligrosa. Tal ideologización a la religión no le favorece, pues la desautoriza y quizá termine por disolverla al negarle su propio y específico fin, no obstante, para el Estado tampoco es adecuada, pues no es políticamente válido utilizarla en una formación estatal moderna y plenamente constituida. Podemos observar cómo para Marx –igual que Hegel lo había planteado– el Estado religioso

⁷⁷ No queda constancia de este valioso punto del análisis hegeliano en los trabajos feuerbachianos, por lo que afirmamos que Marx lo recoge directamente de *La filosofía del Derecho*.

⁷⁸ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, nota 41, pp.218-219.

⁷⁹ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, nota 2, p.342.

⁸⁰ Evidentemente falsa, en el sentido con que Feuerbach maneja el término.

es una contradicción, pues el verdadero Estado será secular, ya que al primero, la religión le impide su perfección política al ser un factor que puede dividir las voluntades del conjunto de individuos que lo conforman.

Consideramos que Marx, al realizar la crítica del análisis hegeliano del Estado, simplifica demasiado, no sabemos la razón, pero definitivamente en este sentido, Hegel es mucho más rico. Así, el Estado, es decir, la realidad del Estado, es para Hegel la forma en que el espíritu es animado por la idea y, es sólo en cuanto se enajena en la realidad concreta de los individuos que lo conforman que se disuelve su idealidad, dejando de ser una forma sublime para devenir en el 'ser del deber ser'. Este es el momento para empezar a discutir qué tan idealista es Hegel y cuál es su verdadero concepto de idea y revisar –y quizá cuestionar– la manera en que comprenden tanto Feuerbach como Marx el idealismo hegeliano. La pregunta a satisfacer es ¿Hegel es tan idealista como suponen Feuerbach y Marx?

Feuerbach sitúa al hombre, a su existencia inmediata en un primer plano. Su profunda concepción inmanentista, que *'niega la negación del hombre'*, es un rechazo a la visión del hombre como marioneta, incapaz de forjar su propia historia. En la concepción feuerbachiana la esencia originaria del hombre es la libertad, pero el hombre al final –esto lo observa Feuerbach en la última etapa de sus trabajos– se da cuenta de que no se encuentra aislado, por lo que la búsqueda de la libertad se transforma en el acto que demanda tanto mi libertad como la tuya, en la de los otros, es decir, en comunidad. De esta forma, en un primer momento Marx coincide con Feuerbach en devolverle al hombre su libertad perdida frente a un ser superior, pero luego reclama que la autonomía del hombre

se debe realizar por completo, no sólo frente a este ser o frente a la naturaleza, sino también en sus relaciones sociales, políticas o económicas. Marx reclama a Feuerbach que a pesar de sus afanes por pretender un auténtico enfoque del hombre con todas sus determinaciones, nos sigue hablando de la esencia del hombre, no del hombre real, además de que se encuentra colmado de abstracciones, ya que al dejar de lado la concepción dialéctica⁸¹ del hombre, olvida que son estas relaciones las que conforman al hombre concreto. Asimismo, Feuerbach ya había censurado a Hegel por su exceso de idealismo especulativo que le impedía valorar el aspecto sensible y material del hombre, acusación que en un momento dado, Marx también hace al filósofo de Stuttgart. Sin embargo, creemos que tanto Feuerbach como Marx critican a Hegel, no porque en él podamos encontrar una concepción dialéctica abstracta, sino porque leyendo a Hegel de forma fragmentada, desafortunadamente pueden concluirse cosas que no están en el filósofo y que estos pensadores ven como peligrosas.

De este modo, Feuerbach y Marx radicalizan ciertos aspectos de la filosofía hegeliana para la elaboración de sus propias tesis, así por ejemplo, en *La introducción a la filosofía del derecho de Hegel*, en su crítica, Marx se encuentra afectado por la visión que el propio Feuerbach y los poshegelianos tienen sobre los textos hegelianos, además de las condiciones de su tiempo; de esta forma, si vemos bien, la idea para Hegel no es más que *el dinamismo del espíritu en cuanto se sabe*, y por ello se tiene que enajenar en la totalidad de lo concreto, por lo que, en la figura religiosa, la idea no se convierte en cosa, sino en expresión viva, por

⁸¹ La falta del análisis dialéctico en Feuerbach es intencional, ya que según este autor es su dialéctica la que lleva a Hegel a obtener, respecto a la materialidad del hombre, conclusiones aún abstractas.

este hecho, la perspectiva hegeliana sobre la religión es más integral que la marxista que sólo ve su aspecto puramente ideológico. Esta concepción de lo religioso que tiene como base una estructura injusta es para Feuerbach y Marx un elemento hermenéutico importante, aunque Feuerbach, a diferencia de Marx, no deja de ver en ella un componente antropológico irreductible a mera ideología.

Marx ve en las relaciones de producción el instrumento explicativo que le ayudará a comprender mejor su realidad, por lo que la cuestión económica es fundamental y un elemento indispensable de su censura a la religión. De tal manera, Marx se convence de que el lado que funciona en lo religioso –aparte del ideológico– es el económico. El centro de su crítica final es un individualismo radical, egoísta y deshumanizado que impera en las relaciones económicas y que se traslada a las humanas. De esta forma, mientras se dé la estructura injusta de la alienación, la apropiación de lo verdaderamente humano y la afirmación de la libertad como la idea que va de lo abstracto a lo concreto es un imperativo. Aquí vemos la importancia de la idea hegeliana como superación (en el sentido dialéctico del término) de lo inmediato y aparente.

Para Marx el concepto de libertad en Hegel y en Feuerbach todavía estaría colmado de abstracciones, se encontraría como la pura esencia y como tal no llegaría a incidir en la vida terrena. De este modo, el idealismo abstracto de estos dos filósofos esconde, disimula, la verdadera libertad del hombre, su libertad terrena y concreta. Pero ¿hasta dónde es cierto esto? Según Marx, Hegel nos habla de la libertad de la pura conciencia,⁸² mientras que él exige la liberación del

⁸² Suponiendo que así sea, ¿qué acaso está no es la primera libertad, la libertad originaria del hombre?

hombre en todos sus ámbitos y facetas, por lo que sostiene que la libertad es antes que nada la acción consciente de los hombres. Sin embargo, Hegel ya había sostenido que la libertad sólo se puede manifestar a través de lo concreto, así *el espíritu sólo se descubre a través de su recorrido en la historia*, por lo que la verdadera libertad es el resultado de un movimiento dialéctico que no se puede quedar en la pura abstracción, que en efecto reclama el grado más alto de universalidad sin que esto signifique que no exija –para cumplir de forma efectiva con tal universalidad– su cumplimiento en la vida terrena de cada hombre. En este punto observamos cómo, quizá, Feuerbach o Marx no comprendieron del todo el verdadero carácter de la especulación dialéctica hegeliana y por lo tanto, no pudieron seguir todas sus consecuencias. La fuerza de su movimiento dialéctico estriba en que la idea es para Hegel el dinamismo de lo concreto. Cada vez más vamos de lo abstracto a lo determinado sin que pueda pretenderse haber llegado a una concreción definitiva.

Podemos observar cómo Hegel concibe la libertad como una totalidad donde se encuentran engarzados, a través del juego dialéctico, tanto lo finito como lo infinito, la esencia y el acto, lo natural y lo social, el entendimiento y la praxis; porque el contenido de la realidad es la totalidad de lo real, que se conforma de múltiples partes y facetas, sin embargo, estas parcialidades sólo cobran sentido en cuanto reflejan a la totalidad, esto es la realidad concreta. Aquí vemos la inversión feuerbachriana y marxista de la filosofía de Hegel, al declarar que su idealismo ‘abstracto’ cancela cualquier posibilidad de una praxis liberadora en su filosofía, ya que de entrada, *el pensamiento, para Hegel, no es algo que esté separado de la*

acción,⁸³ antes bien, lo que el maestro plantea es la superación de la idea como singularidad fragmentada e inerte. Ciertamente es que para Hegel, “El pensamiento precede a la acción así como el relámpago antecede al trueno”,⁸⁴ pero cuando se dice que *al principio fue el verbo, luego vino la acción*, también se debe recordar que el verbo es ya el fundamento de una acción. Pero ¿qué omiten Feuerbach y Marx frente a Hegel? La dialéctica siempre presente de que la vida no es una linealidad simple, *es un círculo de los círculos*; esto Hegel no lo ignora y quizá Marx tampoco y, si bien algunas veces parece negarlo, lo lleva consigo. Pese a lo anterior, no podemos dejar de sostener que Feuerbach y Marx eran la única superación posible de la filosofía hegeliana, ya que la praxis es el grado de concreción más alto que puede tener el concepto.

En este punto, podemos decir que existen tres formas de ver la religión contrarias a una concepción efectiva de la libertad: primero, la religión vista como la escisión entre Dios y el hombre, crítica que realiza Hegel llegando al planteamiento de una mediación dialéctica, y que Feuerbach no sólo no lleva a cabo, sino que radicaliza para llegar a la crítica de la segunda concepción equívoca de lo religioso, la religión como actitud de dependencia. Por último, en Marx tenemos la crítica a la tercera concepción errónea, la religión como fuente, no de tranquilidad, sino de conformismo e ideologización. Todas estas posturas tienen su contraparte en *la concepción de la libertad como movimiento de reapropiación y construcción*, no de lo que está por venir, sino *del presente*.

⁸³ Como bien nos lo recuerda J. Wahl.

⁸⁴ Garaudy, R., *op. cit.*, nota 37, pp.392-393.

De este modo, la conciencia, después de encontrarse escindida entre el más allá y el más acá, entre lo que debe ser y lo que es, entre lo aparente y lo real, regresa a sí misma después del desgarramiento y la lucha. Este volver a sí es el primer paso de la desenajenación, de la desalienación, es donde se vislumbra lo que al final será la configuración de la libertad concreta. Es la negación de la negación que busca una nueva afirmación. Afirmarse sí, pero no como el ser que estuvo en el error, sino como quien habiendo pasado por la experiencia de la alienación ha podido recuperarse enriquecido por ésta, para vivir la verdadera libertad. Esta es una praxis libertaria, porque no niega sino que reconoce la enajenación como un momento –si bien no siempre necesario, como se encuentra en Hegel– sí como un momento trascendente para la conformación de su libertad.

Se asegura que es ‘connatural’ a los seres humanos, en efecto, el ímpetu de la realización efectiva y plena, por lo que habría dos modalidades de afirmarse, la primera sería el esquema de la alienación que rechaza la libertad de los otros, mientras que en la *auténtica*, se trata de identificarse con los demás, de verse reflejado en el otro. El hombre es siempre espejo de otro hombre y donde existe un hombre oprimido, todos somos subyugados y viceversa, si mi reflejo es libre, entonces yo también lo soy. Conviene recordar que la *libertad* es acción, un ejercicio constante, de esta manera, se puede y se debe buscar la libertad propia, la cual sólo es realmente posible cuando los otros también son libres, por lo tanto, la búsqueda de mi libertad concreta es la demanda de la libertad de los demás.

IV. REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo se han esbozado ideas que nos permiten plantear dónde está la raíz de la crítica de la religión que hacen Hegel, Feuerbach y Marx. El discurso de estos tres filósofos se ha entremezclado, siendo Feuerbach el enlace entre Hegel y Marx, para analizar y discutir los aspectos esenciales que conforman la crítica de la religión así como su desarrollo. Del mismo modo, se ha pretendido mostrar la evolución e interrelación de su pensamiento filosófico, distinguiendo el enfoque al igual que las premisas y conclusiones a las que llegan. Todo ello pensamos que constituye un aporte vigente, del que se pueden desprender ideas y conceptos valiosos para realizar una crítica actual de la religión.

La esencia de la crítica hegeliana de la religión parte de un reconocimiento de lo humano en lo divino. El recorrido de la configuración religiosa tiene varios momentos para Hegel: primero el de *la certeza sensible*, donde el espíritu se concibe sólo como lo existente; después vendrá el momento de *la percepción*, en el cual la conciencia se liga a las determinaciones tomadas del mundo sensible, luego, se presentará *la fuerza y el entendimiento*, donde la conciencia religiosa se objetiva en una cosa que tiene inmediatamente presente; en este momento la conciencia aún se encuentra escindida, posteriormente pasa a ser autoconciencia y se ha de enajenar. Sin embargo, es aquí donde –después de pasar por este extrañamiento necesario– la escisión de la conciencia religiosa deberá ser superada a través de la mediación entre lo divino y lo humano. El enfoque que usa

Hegel para lograr esta mediación va a ser el planteamiento de una concepción profundamente inmanentista que reconozca lo finito en lo infinito y viceversa.

Hegel ya había realizado un análisis crítico de la cuestión religiosa y sus planteamientos pasarán a Feuerbach a través de sus lecciones hasta llegar a una radicalización de esta crítica en Marx. Advertimos cómo Feuerbach es quien permite enlazar a Hegel y Marx, siendo éste último un pensador muy importante para la crítica religiosa ya que le da una nueva orientación que influye en la crítica moderna.

A partir de la idea de inmanencia hegeliana, Feuerbach comienza su crítica de la religión, pero pronto nota que el idealismo y la especulación hegeliana no le permiten sacar todas las consecuencias que su propia concepción de inmanencia requiere para destacar el aspecto sensible de la conciencia religiosa. Aquí ya prefigura una de sus principales críticas a Hegel, pues tacha su filosofía de 'misticismo racional', ya que su idealismo le oculta la realidad material, por lo que Feuerbach defenderá que hay que volver a la *naturaleza*. No obstante, el problema radica⁸⁵ en que Feuerbach no nos explica claramente qué entiende por *naturaleza*: hasta donde alcanzamos a percibir, su concepto de naturaleza se parece mucho al del empirismo, entendiendo por ello la naturaleza, en su sentido burdo, como no mediada por lo humano, lo cual para Marx, lejos de considerarse un avance frente a Hegel, representaría todo lo contrario. Feuerbach radicaliza este punto del análisis hegeliano, entendiendo la inmanencia como la pura certeza sensible, como la sensibilidad sin mediaciones, tesis que le ayuda a plantear cómo la esencia falsa de la religión es aquella donde no se lleva a cabo el

⁸⁵ Como bien lo notará Marx años más tarde.

reconocimiento de que la sensibilidad del hombre es el verdadero objeto de la religión. Esta profunda visión antropológica de lo religioso es lo que va a llevar a Feuerbach a una concepción en la cual lo importante es el actuar del hombre en el más acá.

De tal modo, con su perspectiva antropológica de la religión, Feuerbach sostiene que se ha de partir del hombre para llegar al hombre y de esta forma alcanzar la felicidad en la Tierra. Por eso la postulación de una realidad metafísica, de los conceptos de Dios (afirmando que no es más que una proyección de la conciencia del hombre y de sus deseos), el alma y la inmortalidad, es una realización, que las más de las veces resulta discutible, ya que escinde y enajena al hombre. Feuerbach pretende la promoción de la vida terrenal, al aseverar que el propósito de postular sus ideas materialistas, es señalar que la negación del más allá implica la afirmación del más acá. La superación del discurso de una vida mejor en un paraíso aún desconocido y sólo postulado, trae como consecuencia la exigencia de la realización aquí en la tierra de los objetivos más altos a los que la humanidad puede aspirar con ayuda de su propia actividad: detrás de esta concepción hay una crítica a una fe que se transforma en un culto a la apatía esperanzada y desinteresada a la vez. El fin último del hombre es la felicidad en la tierra, pero éste debe trabajar y buscar sus propios medios para conseguirla.

Con su reducción antropológica de la religión, al final Feuerbach tiene como propósito demostrar la materialidad de la conciencia religiosa, que estaría encaminada no sólo a poner *'la religión dentro de los límites de la pura humanidad'* sino además, a promover una praxis basada en los aspectos inmanentes del hombre. Por eso, afirma que su propósito es convertir al hombre, de amante del

más allá, en amante y transformador del más acá. Podemos cuestionar que Feuerbach deje de lado el análisis dialéctico de su maestro⁸⁶ no obstante, releendo los textos feuerbachrianos se descubre que éste no pasa por alto la dialéctica hegeliana de forma inconciente, sino que lo hace porque considera que solamente así puede dar el paso a lo que él llama, en un primer momento, sensualismo y luego –hasta el final de su producción– asumirse como materialista, pero tomando distancia de Marx y Engels. Así, Feuerbach afirma que si materialismo es dejar de ver que la religión tiene un peso fundamental en la sociedad o para el hombre, entonces su filosofía no es materialista, sin embargo, sí lo es en el sentido de sostener radicalmente la importancia del aspecto sensible de la conciencia religiosa.⁸⁷ Como vemos, el omitir el análisis dialéctico fue lo que él consideró un movimiento significativo para sostener el materialismo en el sentido en que lo asume. En este punto habría que analizar qué tan válido es este paso, ya que según él, la dialéctica es la madre de la abstracción hegeliana y por consiguiente habría que eliminarla. Pensamos que despojar a la filosofía hegeliana de su dialéctica fue la forma de radicalizar su aspecto sensible, que en ese momento era para él preponderante mostrar (lo que no vio la izquierda hegeliana); a pesar de ello, nosotros coincidimos con Marx en que es en la dialéctica hegeliana donde podemos encontrar el elemento transformador de su filosofía. De

⁸⁶ Tesis que podemos inferir del análisis de la dialéctica hegeliana que Marx lleva a cabo en su 'Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general' (Cfr. *Manuscritos de economía y filosofía*, Tercer manuscrito), además del apartado sobre 'Feuerbach' en *La ideología alemana* y de su primera *Tesis sobre Feuerbach*. Asimismo Engels nos lo confirma en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cfr. p.34 y ss.

⁸⁷ Cfr. Feuerbach., L., *Sämtliche Werke*, VI, p.326, citado en Mcalellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p.129. También p.112.

esta manera, vemos cómo Feuerbach retoma de la filosofía hegeliana lo finito, lo sensible e inmanente mientras que Marx recoge la dialéctica.

Feuerbach no considera que para su estudio crítico sobre la religión, en concreto para sostener la falsa infinitud de ésta, sea necesario un análisis dialéctico, por lo que no sólo se enfrenta al carácter especulativo de la filosofía hegeliana sino que se desembaraza de ella. Pensamos que por desgracia, a fin de cuentas, el camino que toma Feuerbach lo llevará a encerrarse en una posición antidialéctica y antiespeculativa que niega el análisis de la relación finito e infinito tal como se había presentado en Hegel, no obstante, nosotros sostenemos que tal perspectiva *no representaría un retroceso de Feuerbach frente a Hegel*, pues a pesar de que este pensador pierde frente a Hegel ciertos aspectos que el análisis dialéctico le permitiría enfocar de mejor manera y de los cuales el maestro saca consecuencias más fructíferas, gana en cambio mayor concreción en el examen de otros tantos aspectos sobre el tema, como por ejemplo, en el postulado de *ir al hombre mismo*, distinguiendo su aspecto sensible al principio y en el momento final de su filosofía hablando ya de su componente social, resultando éste último elemento uno de los más importantes puntos para la crítica terrena de la religión.

Sin embargo, no podemos dejar de soslayar que frente a la posición de Marx, que más bien trata *de poner de pie lo que estaba de cabeza* en la filosofía hegeliana, Feuerbach al perder de vista el significado real de la dialéctica hegeliana⁸⁸ empobrece las posibilidades del pensamiento de su maestro, y es en este punto donde no concordaríamos con él. No obstante, como aquí sostenemos

⁸⁸ Que sería el "...principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal". Hegel, *Filosofía del derecho*, Parágrafo 31, pp.63-64.

que tal dialéctica sí puede sobrevivir a la radicalización del aspecto sensible de la crítica sobre la religión que llevaría a cabo Feuerbach –prueba de ello es el propio pensamiento de Marx, quien a pesar de retomar el aspecto más radical de los trabajos feuerbachrianos, al mismo tiempo logró rescatar el análisis dialéctico hegeliano– asimismo tendremos que postular que, a pesar de su postura antiespeculativa, este filósofo logró transitar con éxito por otros derroteros no examinados del todo por su maestro.

Marx, parte de la crítica que Feuerbach le hace a Hegel, además de lo que conoce a través de la estructura del Sistema y de la *Filosofía del Derecho* del maestro. Marx reconoce que la fundamentación antropológica de la religión es el principio de su explicación materialista. Al igual que en Feuerbach, en la explicación marxista se encuentra implicada la naturaleza, pero a diferencia de la concepción feuerbachriana, en la cual –al contrario de Hegel– no existe conflicto y lucha, Marx sí reconoce las mediaciones sociales de este concepto. Sabemos que la explicación materialista de la religión consiste en reducir el concepto de Dios al de naturaleza o al de hombre, pero Marx –al implicar las relaciones sociales, históricas y el aspecto de la producción– va más allá colocando la religión en el plano de la superestructura, la cual comprende no sólo los productos de la conciencia, sino también la actividad misma del hombre, sosteniendo que es en sus acciones autónomas y conscientes donde el hombre se afirma como ente concreto. Por ello, al criticar el idealismo de sus predecesores, enjuicia primordialmente su noción de espíritu absoluto o de esencia del hombre, pues afirma que ya no es la pura conciencia, ni el hombre en su esencia, quien realiza el recorrido en la historia, sino el hombre real.

En el segundo apartado de este trabajo vimos cómo Hegel parte del hecho de la escisión de la conciencia religiosa y deja apuntado el de la enajenación al igual que Feuerbach, pero los últimos dos puntos pertenecen a la crítica marxista; el primero –la alienación– desde un enfoque que se enmarca en sus predecesores, mientras que el segundo, la ideologización, es una línea del análisis de la cuestión religiosa que se encuentra ya dentro de la crítica y práctica política. Feuerbach advierte cómo el hombre no se reconoce en su religión, sino que pone frente a sí su representación, se desdobla y pone los atributos que le corresponden en otro ser. No obstante, después de llevar a cabo el análisis de las relaciones sociales, Marx llega a la conclusión de que el problema de la enajenación no es esta concepción de lo divino, sino que las condiciones económicas donde lo que rige es el egoísmo indiscriminado y la deshumanización parecen haber suplantado el lugar de Dios. Para Hegel la enajenación es un momento necesario en la comprensión del movimiento del despliegue del espíritu en la historia. En Marx este carácter negativo de la enajenación sigue siendo necesario –o se produce necesariamente–, sólo que en otro sentido, pues Marx ya lo ubica en función de la estructura social. Ciertos estudiosos del tema sostienen que, por su tendencia política, hay en Marx un reduccionismo ideológico de la religión, ya que deja de lado temas importantes para su comprensión.⁸⁹ Pero esas cuestiones sobre la religión no le interesan a Marx en su etapa madura,⁹⁰ su crítica no se dirige contra la manifestación religiosa como tal, sino que se da frente a una determinada

⁸⁹ En este punto juzgamos qué tanto la visión de Hegel como la de Feuerbach es mucho más rica e integral –quizá por su inicial formación teológica– y ofrece más temas a analizar y flancos desde los cuales abordarlos que la marxista.

⁹⁰ Ni siquiera al joven Marx, ya que muy pronto da el salto materialista.

comprensión y utilización de lo religioso, es decir, hacia una mistificación de lo religioso. Mistificar no es lo mismo que idealizar, ya que este término tiene el sentido de elevar a otro status lo que de hecho es natural, es decir, es como si lleváramos lo terrenal a una visión celestial. Mistificar es darle a una idea un lugar que no tiene y en función de esto establecer una relación con lo real que ya no es la que efectivamente surgiría de ella. En este caso nos estaríamos deshaciendo de cierta idea de Dios para proponer otra.

Marx critica la religión como ideología, sin embargo, hay momentos en los que parece que el propio filósofo ideologiza, quizá porque este pensador no se puede desprender de su trabajo político-económico que pretendía ser liberador. Sin embargo, analizando sus textos, no encontramos frase alguna en la cual Marx exprese que la religión deba esfumarse en cuanto formación cultural, este es un aspecto de la discusión que no le interesa. Cuando localizamos alguna de sus famosas frases antirreligiosas advertimos que es más bien, político-panfletaria y no representativa u ontológica de su filosofía. Opinamos que debe ser lo último, pues entender su diatriba antirreligiosa como fundamental dejaría esta crítica muy mal parada, ya que no sólo no se sostendría la crítica marxista de la religión, sino que perdería toda su riqueza.

El sentir de Hegel no es antirreligioso pero sí anticlerical, no obstante, lo es positivamente, señalando las fallas y su superación. Marx parece simplificarlo en su postura, mientras que para Feuerbach esta crítica pasa a un segundo plano. Pese a la forma en que se comprende o se maneja burdamente el planteamiento de Marx en esta dirección, parecería ser que este aspecto de su pensamiento es incidental y secundario, que lo importante es su sentido profundo, su análisis

ideológico y económico-político de la religión. Esta crítica anticlerical que pareciera simplista y que no se sostiene, sí tiene sentido cuando se comprende a la religión como un distractor político, económico, existencial, etc. De este modo, aunque en Marx parece haber un reduccionismo ideológico de la religión, no lo hay sino que está siendo congruente con su enfoque de la religión como ideología al servicio de las clases dominantes. Por desgracia, al hacer abstracción de ciertos elementos concretos de lo religioso –como pueden ser sus aspectos psicológicos o antropológicos– se queda en lo abstracto, de allí que sus consecuencias sean ideológicamente manejables.

Existen ideologías más importantes que se encuentran en la base de la religiosa –como la política o la económica– por lo que Marx afirma que en cuanto sean desenmascaradas estas otras ideologías, la religión quedará al descubierto. Afirmamos que hay elementos para pensar en una gradación de la alienación, siendo una de las más primitivas o subyacentes, la religiosa. Nosotros no pensamos que para Marx la ideología religiosa sea una ideología entre otras sino que ésta tiene un estatuto ínfimo, pero paradójicamente entre menos importante parece ser, es para él de lo más pernicioso. Sin embargo, aunque la religión fuera una ideología entre otras, o de segundo orden, pensamos que no se puede ser reduccionista hasta el extremo de apuntar que no habría que preocuparse *para nada* de la crítica del problema o del hecho religioso. Actualmente no podemos sostener tal cosa, pues hoy sabemos gracias a Marx que “Las ideas religiosas reflejan, sin saberlo... [y de forma inversa]... las condiciones socio-económicas de la sociedad. Están ligadas a la práctica social, a la producción material de la vida

inmediata”,⁹¹ recalcando que este reflejo religioso es importante gracias a que no es conciente de sus presupuestos materiales y es precisamente en este aspecto donde radica su carácter ideológico, por lo que se hace necesario realizar un estudio profundo del tema, tal y como este pensador lo propuso.

Por lo que podemos observar, la religión para Marx no se plantea nunca como una cuestión autónoma, sino que es siempre un aspecto subordinado a otro que considera más importante: el económico. De tal forma, en el proceso histórico estaría lo económico, lo político y en cierto sentido lo cultural. Si aislamos lo político de lo cultural, es más obvio que lo cultural es para él lo que en algún momento llama superestructura. De este modo, la materialidad ya es para Marx lo económico, pero también lo político. Lo cultural sería parte de la superestructura donde incluye las ideas y la religión. Se da por sentado que el proceso histórico es lento, por lo que Marx plantea que hay que acelerarlo, agudizando las contradicciones para después poder resolverlas y así el proceso histórico sigue, pero marchando ya bajo otras condiciones. Para Marx sí hay dialéctica en la historia, por lo que el proceso histórico estaría en la superación, o mejor dicho, en la supresión de la división en clases y con la afirmación de una sola clase universal llegaría el momento en que el proletariado tendrá como horizonte la desalienación y realización de sus potencialidades. El pensador sostiene que el proceso histórico tendría este sentido. En ese momento, ¿qué sucederá con la religión? Quedaría fuera del conflicto entre la clase dominante y la desposeída pues ya no va a ser un factor de opresión de la superestructura utilizado en la estructura de las relaciones económicas. Esto no significa que la religión se

⁹¹ Ngoc Vu, N., *op. cit.*, nota 73, p.144.

evapore, sino que necesariamente se transformaría en otra cosa: en humanismo, en práctica moral o en religiosidad sin más.

Para Marx, la formación religiosa como un elemento de ideologización y dominación desaparecerá en cuanto tal formación se encuentra sustentada en lo material y si las condiciones materiales –económico-políticas– cambian, entonces la religión también lo hará. Como podemos notar, al relacionarse las condiciones económicas y políticas con la cuestión religiosa ésta se redimensiona y adquiere otras perspectivas. De esta manera, lo importante es lo material y cuando se superan esas condiciones, la crítica de la religión ya no tendrá razón de ser, pues no tendremos que hablar de ella como instrumento de ideologización, por lo que no hará falta ningún ataque, llamamiento político o actitud antirreligiosa alguna para terminar con este reflejo inverso del hombre. Advertimos cómo a Marx no le importa directamente la crítica de la religión o la crítica de la cultura, sino la crítica de la materialidad de la religión en cuanto sostiene o reproduce esa realidad, por lo que, si se resolviera el conflicto material, desaparecería la cuestión religiosa como problema. Si la ideología religiosa se mantiene a pesar de que los hombres dejan de estar sometidos a la dominación de lo que Marx llama potencias naturales y sociales, ¿significa esto que el filósofo se equivocó? Definitivamente no, sino que al relegar ciertos aspectos de la conciencia religiosa, el autor no ha podido predecir por completo su comportamiento.

De esta forma la cuestión es que la religión brota, es institucionalizada y en cuanto tal, es utilizada para de alguna manera convertir el devenir de la tierra en una afirmación del más allá. Lo que nos estarían diciendo estos tres filósofos es que, lo importante es la crítica de la tierra, es decir, del más acá, de las

condiciones inmanentes, objetivas y materiales de los hombres y, cuando se haya dado, lo que se plantea acerca del más allá pasará a otro término. No se trata de ver en la religión un adversario, el *quid* es resolver los asuntos de la tierra y por ende los problemas de la crítica de la religión se diluirán como conflictos. De tal modo, la cuestión religiosa dejará de ser problemática porque ya no es determinante. Para Marx la religión como el reflejo inverso de una subsistencia decadente sí desaparece junto con sus causas; Hegel deja lugar para una Iglesia invisible que se constituya con el actuar de sus miembros; mientras que Feuerbach postula una religión de y para los hombres. Frente al marxismo estructuralista, lo que el propio autor defendería sería un marxismo humanista, sin embargo, este humanismo no es religioso. Habría que decir que desde Hegel –y en Feuerbach es bastante claro– está planteado que la religión como cuestión del más allá se transforma en un humanismo terrenal. Este sería en Hegel mismo el auténtico sentido del cristianismo. Así, ya en Hegel estaría la semilla de una praxis basada en la preeminencia de una inmanencia radicalmente humana que se concretaría en Marx y esto es lo que podemos rastrear a través de los tres autores. Observamos cómo esta postura inmanentista que nace con Hegel implica una posición materialista, aunque en un principio, definitivamente se encuentra lejos del materialismo histórico postulado por Marx.

No obstante, según Marx y Feuerbach, en último término la idea en Hegel tiene un sentido muy especulativo, es decir, abstracto. Pero ¿por qué Hegel no es tan idealista como lo suponen estos dos filósofos?, ¿qué tan idealistas son los otros dos? Como ya lo hemos hecho notar, Feuerbach deja de lado la mediación dialéctica hegeliana porque con ello radicalizaba el punto que convenía resaltar

para el planteamiento de sus tesis, pero al hacerlo empobrece al maestro. Marx es crítico de Hegel, sin embargo, hay elementos de la filosofía hegeliana –entre ellos su concepción de idea– en los cuales no busca el verdadero sentido hegeliano, ya sea porque depende mucho en este punto de la apropiación que hacen los jóvenes hegelianos y de la mediación que lleva a cabo el propio Feuerbach de la filosofía hegeliana o porque en verdad estaba convencido de que el Sistema Hegeliano era un conjunto acabado y cerrado que, para cuando arribó el propio Marx, había perdido su sentido. El problema es que uno y otro desvirtúan el verdadero planteamiento del maestro, pues se enfrentan a estos aspectos, no porque estén tal cual en Hegel, sino porque discriminando analíticamente se pueden encontrar. Marx superaría esta supuesta noción abstracta de la idea hegeliana a través de la propia dialéctica hegeliana. Marx rechaza el idealismo hegeliano pero lo lleva consigo, de este modo, por buscar una unidad –a pesar de implicar sus condiciones objetivas– Marx también termina idealizando al hombre concreto. De esta forma, lo que Hegel plantea es, no sólo la idea como *totalidad muerta*,⁹² sino en la libertad, siendo el verdadero sentido de la idea *la unidad del conocimiento y la vida*.

Por último, podemos ver las distintas respuestas que estos tres autores dan al cuestionamiento de ¿cómo se manifiesta la libertad? De esta manera, Hegel plantea que la libertad se ha de encontrar en la totalidad de lo infinito y lo finito, en la conjunción de teoría y praxis, en la idea que es transitada por la vida, en cambio para Feuerbach la concreción de esta libertad se encuentra implícita en su postura humanista antropocéntrica, mientras que para Marx la libertad sólo puede definirse

⁹² Cfr. Garaudy, R., *Dios ha muerto*, p.384.

por la manifestación concreta del hombre y su praxis conciente en la historia. Repetimos que lo que se encuentra en juego aquí es la absoluta, efectiva, concreta y por lo tanto, verdadera libertad del hombre.

Pero ¿en qué le sirve la crítica de estos autores a la filosofía de la religión contemporánea? Para criticar la forma en que se presenta la religión en la sociedad capitalista contemporánea, que es la del fetiche por excelencia: el dinero. Su culto conlleva la búsqueda despiadada de lucro individual, privilegiando el aislamiento y el egocentrismo de los seres humanos. También nos sirve para poner de manifiesto que cuando la religión no incide en la vida cotidiana de los seres que la profesan, haciendo que ésta sea una experiencia enriquecedora, entonces no se ha realizado como una idea real y concreta. La religión debe ser una actividad libre y creativa, que propicie el crecimiento de quienes ven en ella una forma de vincularse con el mundo. La religión y la filosofía no deben ser un medio para apaciguar, sino para cuestionar y agudizar las contradicciones para que, al captarlas de forma clara, podamos ver la manera de superarlas.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

- FEUERBACH, Ludwig,
La esencia del cristianismo,
trad. de José L. Iglesias,
Madrid, Editorial Trotta, 1995.
- FEUERBACH, Ludwig,
La esencia del cristianismo,
trad. de Franz Huber, México,
Editorial Juan Pablos, 1971.
- FEUERBACH, Ludwig,
Aportes para la crítica de Hegel,
trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires,
Editorial La Pléyade, 1974.
- FEUERBACH, Ludwig,
*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,
o principios de la filosofía del futuro*,
trad. y prólogo de Eduardo Subirats Ruggeberg,
Barcelona, Editorial Labor, 1976.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Fenomenología del espíritu,
trad. de Wenceslao Roces, México,
Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Ciencia de la lógica,
trad. directa del alemán y prólogo
de Rodolfo Mondolfo, 3ª edición,
Buenos Aires, Editorial Solar-Hachette, 1974.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Lógica I, II y III,
trad. de Antonio Zozaya,
Barcelona, Editorial Folio,
Serie Biblioteca de Filosofía, 2000.
(Se trata de una versión de la *Lógica de la
Enciclopedia* realizada en el siglo XIX pero que
incluye los 'agregados' de los discípulos de Hegel).

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Filosofía del derecho,
trad. de Juan Luis Verma, Buenos Aires,
Editorial Sudamericana, 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Filosofía del derecho,
Introducción de Carlos Marx, trad. de
Angélica Mendoza de Montero, 3ª edición,
México, Editorial Juan Pablos, 1998.
- MARX, Karl, ENGELS, Federico,
Sobre la religión,
edición preparada por Hugo Asmann y Reyes Mate,
2ª edición, Salamanca, Editorial Sígueme, 1979.
- MARX, Karl, ENGELS, Federico,
Sobre la religión,
traducido de la versión en inglés de 1955
por el Instituto de marxismo-leninismo,
Buenos Aires, Editorial Cartago, 1959.
- MARX, Karl,
Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,
trad. de Analía Melgar, introducción de Beatriz Germán
y Ruth García, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.
- MARX, Karl,
La cuestión judía: sobre democracia y emancipación,
trad., estudio y notas de Antonio Hermosa Andújar,
Madrid, Editorial Santillana, 1997.
- MARX, Karl,
Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos,
trad. de Mezhdunarodnaia Kniga, México,
Editorial Grijalbo, Col. Setenta, 1970.

Bibliografía Secundaria

- FEUERBACH, Ludwig,
Escritos en torno a la esencia del cristianismo,
trad., estudio preliminar y notas de Luis Miguel
Arroyo Arrayas, Madrid, Editorial Tecnos, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Lecciones sobre filosofía de la religión, tomos 1, 2 y 3,
trad. de Ricardo Ferrara, Madrid, Editorial Alianza, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
Escritos de juventud,
trad., edición, introducción y notas de
José Ma. Ripalda, México, Editorial
Fondo de Cultura Económica, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,
*Fe y saber o la Filosofía de la reflexión de
la subjetividad en la totalidad de sus formas
como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*,
trad., edición, introducción y notas de Vicente
Serrano, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva,
Col. Clásicos del pensamiento, 2000.

MARX, Karl, ENGELS, Federico,
El Manifiesto comunista,
trad. del alemán de Wenceslao Roces,
Berna, Edita Amelia Romero, 1996.

MARX, Karl,
Manuscritos de economía y filosofía,
trad., introducción y notas de Francisco
Rubio Llorente, Madrid, Editorial Alianza, 2001.

MARX, Karl,
*La sagrada familia y otros escritos
filosóficos de la primera época*,
trad. de Wenceslao Roces, 2ª edición,
México, Editorial Grijalbo, 1967.

MARX, Karl,
Textos sobre Hegel, El problema hegeliano,
selección de Roger Garaudy, trad. de Alberto
Drazul, Buenos Aires, Editorial Calden,
Col. El hombre y su mundo, 1969.

Bibliografía Complementaria

AMENGUAL, Gabriel,
*Crítica de la religión y antropología en
Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica
de la teología como paso del idealismo al materialismo*,
Barcelona, Editorial Laia, 1980.

ARVON, Henri,
Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre,
Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

- ASVELD, Paul,
*La pensee religieuse du jeune Hegel:
liberte et alienation,*
Paris, Publications universitaires
de Louvain, Desclee de Brouwer, 1953.
- CHAPELLE, Albert,
Hegel et la religion,
Paris, Editions universitaires, 1964.
- COLLETTI, Lucio,
La superación de la ideología,
trad. de Luisa Rodríguez Tapia,
Madrid, Ediciones Cátedra,
Col. Teorema, 1982.
- COTTIER, Georges M. Martin,
*L'atheisme du jeune Marx:
Ses origines hegeliennes,*
Paris, Librairie philosophique, 1959.
- ENGELS, Friedrich,
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,
con el apéndice de Karl Marx
sobre las *Tesis sobre Feuerbach,*
Moscú, Editorial Progreso, 1967.
- FRAIJO, Manuel,
Filosofía de la religión,
edición y textos de Manuel Fraijo,
Madrid, Editorial Trotta, 1994.
- FRANZ, Gregoire,
Aux sources de la pensee de Marx, Hegel, Feuerbach,
Paris, Institut superieur
de philosophie de Louvain,
Librairie philosophique, 1947.
- GARAUDY, Roger,
Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel,
trad. de Alfredo Llanos,
Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1973.

- HOOK, Sidney,
La génesis del pensamiento filosófico de Marx: de Hegel a Feuerbach,
trad. de J. Muñoz, Barcelona,
Editorial Barral, 1974.
- KEDOURIE, Elie,
Hegel and Marx: introductory lectures,
edited by Sylvia Kedourie and Helen Kedourie,
Oxford, United Kingdom, Blackwell, 1995.
- KAMENKA, Eugene,
The philosophy of Ludwig Feuerbach,
London, United Kingdom,
Routledge & K. Paul, 1970.
- LUKÁCS, Georg,
El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,
trad. de Manuel Sacristán,
Barcelona, Editorial Grijalbo, 1976.
- NGOC, Vu Nguyen,
Ideología y religión según Marx y Engels,
trad. de Ana Magraner y José Alonso,
Santander, Editorial Sal Terrae, 1978.
- POST, Werner,
La crítica de la religión en Karl Marx,
versión castellana de Rufino Jimeno,
Barcelona, Editorial Herder, 1972.
- WACKENHEIM, Charles,
La quiebra de la religión según Karl Marx,
trad. de Francesc Gironella,
Barcelona, Editorial Península, 1973.
- ZIZEK, Slavoj,
El títere y el enano; El núcleo perverso del cristianismo,
trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires,
Ediciones Paidós, 2005.
- ZIZEK, Slavoj,
El sublime objeto de la ideología,
trad. de Isabel Vericat Núñez,
México, Editorial Siglo XXI, 1992.