



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El concepto de religión en Marx

Tesis para obtener el Título de Licenciado en Filosofía que presenta:

Francisco Javier Correa López

Asesor: Mtro. José Ignacio Palencia Gómez

Ciudad Universitaria, Septiembre 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

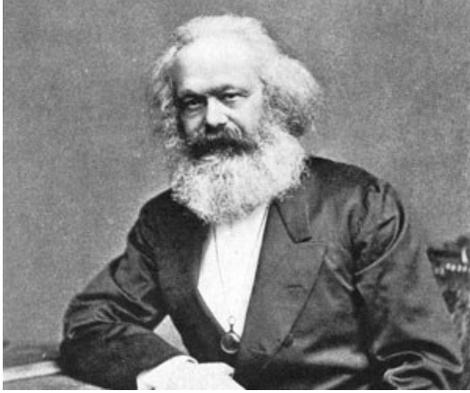


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.



“La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.”

Karl Marx

ÍNDICE

Dedicatoria	4
Introducción	6

Capítulo I

“Influencia de la Religión en Marx”

El papel de la Religión en la vida de Marx	10
Influencias Intelectuales en Marx	20
Corpus Marxiano sobre la Religión	28

Capítulo II

“La Crítica de la Religión”

La tradición filosófica: crítica de la religión en Hegel y Feuerbach	34
Hegel	35
Feuerbach	42
La crítica de la religión en Marx	46
La enajenación como piedra angular de la crítica de la religión	63

Capítulo III

“El Concepto de Religión”

Dos esferas de la religión	72
Elementos de ‘el concepto de religión’	76
La religión como ideología	76
La religión como fetichización	81
La religión como enajenación	84
Hacia la definición de religión	85
El hombre nuevo desenajenado	86
Conclusiones	94
Bibliografía	99

DEDICATORIA

En esta vida hay compañeros de viaje que, de una u otra forma, influyen en lo que eres. Quiero dedicar esta Tesis a todos aquellos con quienes he compartido mi vida y en especial mis estudios, y a quienes les agradezco su apoyo incondicional:

A mi querida abuelita, la señora María Esther López Gonzales (1931-2011), quien ya descansa en el eterno oriente. *“Donde estés, si es que estás...”*

A mi familia, quienes creyeron en mí y me han apoyado siempre y en todo momento; a mi mamá, a mi hermanita, a mi sobrina. Ustedes son mi verdadera familia. ¡Las quiero!

A mi compañera incondicional, mi camarada, mi amiga. Te amo Sel y... no digo más pues *“...las palabras no pueden expresar lo que yo quisiera y no vale la pena emborronar cuartillas.”*

A la familia que nunca conocí, pero sé que siempre estarán conmigo, y yo con ellos.

A mi otra familia, con quienes siempre he contado y siempre contaré, más allá de la sangre y las lágrimas: a mi tío Beto, a mi tía Clara, Chave, y a los Chobis.

Al hermanito que no tuve y que ahora me acompaña, *“golpe a golpe y verso a verso”*. ¡Te quiero Norbertacus!

A mi querida Universidad, cuna de hombres y mujeres ilustres, albergue de sueños y constructora de sublimes utopías. ¡Oh, Universidad, que seas siempre pública y gratuita!

A mi entrañable Facultad de Filosofía y Letras, rincón del verso y de la lira, *“...de la pasión azul de Clavileño y el lirio de estrellas de Pegaso.”*

Al Programa Universitario México Nación Multicultural y especialmente al SBEI, pues sin su apoyo, no me hubiera sido posible la culminación de mis estudios. A la Maestra Evangelina Mendizábal y a los tutores que he tenido ahí: Edgar, Hugo, Javier. ¡Gracias!

A los maestros y profesores de la Facultad que me han formado como un profesional de la filosofía y que me han ayudado a cuestionarme aún más el mundo y la vida: al Lic. Rafael Choreño, a la Dra. Brenda Cabral, a la Dra. Elsa Ramírez Leyva, al Lic. Alfonso Vázquez, al Mtro. Vargas Lozano; a los sinodales de este trabajo, cuyos comentarios enriquecieron de sobremanera esta obra: al Dr. De la Fuente, a la Mtra. Diana Fuentes; y en especial y con muchísimo afecto y gratitud, a mi asesor de Tesis, al Mtro. Palencia. A todos ustedes: ¡Muchísimas gracias!

Al Internado Sección “A” Dr. Jorge Jiménez Cantú, del Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario, la casa que me albergó durante mis años de estudiante; y a todos los compañeros con los que tuve el honor de convivir, mis hermanos pentas: Esaú, Sergio, Zapata, Zavala, Caletti, Filo, Damián.

Al Instituto de la Juventud de la Ciudad de México y particularmente a la Subdirectora Miriam Cruz. Sin su ayuda y colaboración mis metas aún estarían lejanas.

A mis gordos hermosos con quienes compartí momentos inolvidables y que juntos fundamos la Estudiantina de Filosofía y Letras de la UNAM. ¡Aupa Tuna!

A todos mis Queridos Hermanos del Taller Pensamiento y Acción Dos, quienes me han enseñado el auténtico significado de la fraternidad, de la fuerza y de la unión.

A mi abuelo, quien pese a todos sus errores, todos sus defectos, todas sus debilidades, fue una parte importante de mi vida.

A mis amigos de siempre y de toda la vida, que desde la primaria nos conocemos, que en la secundaria compartimos, que en la prepa vivimos y que por otros derroteros fuimos. Gracias por su amistad y su camaradería: Mora, Julio, Zepeda, Juan Luis, Cris, Paty, Pewe, Adriana, Miriam, Abraham. ¡Los extraño!

A mis amigos y compañeros de la Facultad, que juntos vivimos los mejores momentos de nuestras carreras: Ale, Cynthia, Antonio, Carlos, Oscar, Sandrita, Alejandro, Karen. ¡Goya!

INTRODUCCIÓN

El estudio del marxismo no es nuevo; las investigaciones que sobre Marx y su obra se han realizado son muchas. Por cientos, e incluso miles, se cuentan los libros, ensayos y artículos que desde el siglo XIX han visto la luz en temas referentes al marxismo. Sin embargo, de entre estos trabajos, no todos se avocan directamente al análisis de la obra propia del filósofo alemán Karl Marx.

Entiéndase que el marxismo no es una masa homogénea y uniforme que tiene una sola posición con respecto a cada punto de la vida social, económica, política y filosófica; sino que es el conjunto de muchas visiones, interpretaciones y teorías distintas. Estas distintas posturas son diversas maneras de interpretar la obra de Marx y que han creado, a lo largo de los años, diversas formas de posicionarse con respecto a un mismo problema. Así, no es el mismo tipo de marxismo el marxista-leninista, que el althusseriano, o que el marxismo de Gramsci, el marxismo chino en tiempos de Mao, el marxismo caribeño de Cuba o Venezuela, etc. Incluso, no es el mismo el marxismo de Marx que el marxismo de Engels. Bajo este esquema y para no caer en anacronismos y ambigüedades, hemos optado por basarnos solamente en los escritos de Marx.

Ahora bien, siguiendo la división que hace el maestro Gabriel Vargas Lozano,¹ y con esto coloco el esquema de mi marco teórico de referencia, dentro de la obra de Marx son muchos los temas y tesis que aportó el filósofo alemán: la concepción del materialismo histórico, el método de investigación que utiliza en *El Capital*, la teoría de la enajenación y la teoría del valor, principalmente; tesis que se engloban en las esferas de estudio de la economía política y el materialismo histórico y que fueron puntos centrales dentro del corpus teórico de este autor.

Además de los temas anteriores, hay otros que, si bien se incluyen en su obra y fueron desarrollados, no constituyen las partes más relevantes de su teoría. Entre estos podemos mencionar: sus ideas estéticas, su teoría de la ideología, sus ideas epistemológicas, los modos de producción pre-capitalistas, su concepción del socialismo, etcétera. Y hay algunos otros temas cuyo desarrollo en Marx no fue suficiente para dejar establecidos puntos concretos y definitorios, tales como: su concepción de la democracia y su concepto de religión.

Sobre este último nos enfocaremos aquí. Si bien el tema religioso está presente en la obra de Marx, no fue el tema de fondo. Aunado a ello, Marx nunca dejó explícito qué era,

¹ Cfr. Gabriel Vargas Lozano, *Más allá del derrumbe*, pp. 29-32.

para él, la religión; no dio, a diferencia de Hegel, una definición clara y concreta de la religión, únicamente se quedó en concepciones metafóricas y referencias escuetas a ella.

Es por esto que en el presente trabajo de investigación nos hemos propuesto desentrañar las raíces que sobre el tema de la religión tuvo Marx; tema que fue de gran relevancia en los años de juventud del filósofo. Sus primeras obras permitirán encontrar las raíces del tema, sus fundamentos, críticas y desarrollo. Es en el joven Marx y en las obras que éste escribe antes de alcanzar la madurez teórica donde nos enfocaremos para realizar este trabajo.

En este contexto, el tema de la religión en Marx contiene lo que se conoce como <crítica de la religión>, que es el desarrollo que Marx realiza de sus ideas sobre el fenómeno sociológico de la religión para establecer su postura frente éste. Y se ha pensado generalmente que esta <crítica de la religión> es el único contenido que el tema de la religión tiene en Marx. No obstante, pensamos, la <crítica de la religión> no es lo único que tiene cabida ahí, sino que también hay algo más y que incluso este algo subyace a la crítica; esto es, el <concepto de religión>.

En otras palabras, abordaremos la religión como un tema general en Marx, un tema que contiene a su vez subtemas –o esferas, como las llamaremos. Dentro de este tema general hay, a su vez, dos esferas, una que es la <crítica de la religión> que es la esfera ya estudiada y la que principalmente se ha visto; y otra que es el <concepto de religión>. Este concepto de religión es precisamente esa definición teórica que Marx jamás hizo sobre la religión y que, sin embargo, consideramos que es posible abstraer de sus mismas obras.

Para ello procederemos en la crítica de la religión hasta llegar al concepto y su crítica. Es decir, realizaremos un desarrollo puntual del tema de la religión en Marx, centrándonos en la crítica que sobre ella hace para, así, reconstruir ese concepto y dejar claro qué entendía Marx por religión y cómo este concepto le permitió desarrollar su crítica sobre ella.

No es tarea fácil, ciertamente. Pero así como tampoco dedicó obra o ensayo alguno a desarrollar sistemáticamente la crítica de la religión, sino que hubo que reconstruirla a lo largo de sus obras, así también haremos con el concepto de religión, aunque más escondido y más oscuro éste sea, pistas y estrategias hay y las presentaremos para encontrarlo.

En ese desarrollo haremos, acerca de Marx, una exposición de sus principales ideas, de su vida y de sus obras, que permitan comprender mejor su relación con el fenómeno y tema de la religión. Sabido es que Marx se formó en una familia de origen judío, lo cual propició que utilizara a lo largo de todo su corpus referencias a la teología judeo-cristiana.

Por otro lado, existen distintas interpretaciones y modos de abordar conjuntamente el tema de religión y marxismo. Desde aquellos autores no marxistas que abordan el marxismo como si éste fuera un fenómeno religioso en sí, pasando por aquellos que hacen una lectura dogmática de las obras de Marx; otros que desde el judeo-cristianismo concluyen que el marxismo es una religión secular, hasta los biógrafos, sobre todo, que no dieron la importancia que se requería al análisis de la influencia de la religión en la vida de Marx.

No obstante, hay que tener claro que esta investigación no habrá de distraerse en las distintas corrientes religiosas estudiadas a partir del marxismo, o sea: las relaciones entre cristianos y marxistas, católicos y marxistas o judíos y marxistas, etc. En primer lugar porque hay tantas religiones y grupos clericales como marxistas distintos y tipos de marxismos. Y en segundo lugar, porque el objetivo de esta Tesis es desentrañar de los textos exclusivos de la autoría de Marx la información necesaria para reconstruir una interpretación de la definición que él hubiese dado de la religión, con el objetivo de reconstruir fielmente el concepto que buscamos, sin traicionar sus ideas. No por ello dejando de lado a comentaristas y analistas de su vida y obra.

Para ello, habremos de presentar en el Capítulo I un recorrido anecdótico de su vida, con énfasis particular en los sucesos de índole religiosa. Desde sus antecedentes familiares, su matrimonio y relaciones personales con colegas, amigos y colaboradores. Esto nos permitirá, no sólo crear un enfoque directo del pensamiento de Marx sobre la religión, sino, también de gran relevancia, encontrar las razones por las cuales se le asigna comúnmente la cualidad de 'judío' a Marx. Nos parece muy importante este asunto pues, de ser considerado, en efecto, judío, la crítica que sobre la religión realiza y dentro de ella al judaísmo, sería incongruente y contradictoria en su pensamiento-acción; y en ese caso el presente trabajo no tendría sentido alguno. Si por el contrario, mostramos que es incorrecto atribuirle el carácter de judío, su crítica es completamente válida, hablando en términos de congruencia, e igualmente el presente trabajo.

Aunado a lo anterior, presentamos también, en la parte media y final de este capítulo, las influencias intelectuales y teóricas, principalmente en la Universidad, alrededor del círculo de Hegel. Este contacto es, sin duda, un parteaguas en la formación académica y teórica de Marx. Y mostramos, en este sentido, cómo fue madurando la concepción que de la religión se fue haciendo el joven Marx. Así mismo, presentamos las obras en que Marx plasma sus ideas particulares sobre el tema y el papel que juegan tanto en este trabajo como en su corpus.

En el Capítulo II referimos la crítica de la religión en tres distintos autores: Hegel, Feuerbach y Marx. Que serán, los dos primeros, las principales influencias teóricas en el caso

específico de la religión. Vemos el desarrollo de las ideas correspondientes y la genealogía de esta crítica. Finalizamos, en el tercer capítulo, con un análisis de las características que Marx le otorga a la religión como sus componentes básicos, para, a partir de ellas, reconstruir el concepto de religión.

Analizar actualmente el tema de la religión en Marx no es un trabajo ocioso ni vacuo, tiene una relevancia de primer nivel. ¿Cuál es la razón de fondo para que Marx se ocupe de analizar y criticar la religión? Una preocupación humanista. Un humanismo que propugne, aún en esta época, por el clamor de justicia y libertad que se anhela. Aquí radica la pertinencia del estudio de este tema en nuestros días. Porque si tomamos en cuenta una visión de la sociedad y la religión, como la de Marx, y la ponemos nuevamente en la mesa de discusión, estamos dándole una reinterpretación bajo las condiciones existentes en estos días; y esto es suficiente para provocar una reflexión social, política y filosófica que tanta falta hace.

No hubiera sido relevante para Marx tratar el tema de la religión si no intentara con esto abrir caminos por los cuales los hombres logaran su libertad. La crítica al capitalismo que Marx realiza es una demanda de libertad y de justicia social, lo mismo que su preocupación por el tema religioso. Es por esto que la última parte de esta Tesis trata la libertad ideológica del hombre, y en específico, su desenajenación religiosa.

Si la teoría de Marx es una teoría humanista y su principal preocupación es el hombre y lograr para éste su liberación, no podrá ser completamente libre si no lo es también de la religión.

Capítulo I

“Influencia de la religión en Marx”

1.- El papel de la religión en la vida de Marx

El contexto histórico-social de la época en que nació Karl Marx estuvo marcado por la fuerte influencia napoleónica en Europa; por el desarrollo pleno del capitalismo, sobre todo en Inglaterra, efecto de la revolución industrial; por los rasgos de la ilustración y la revolución francesa; y por un fuerte debate filosófico, en específico en la región germánica, que dejaría tras de sí el hegelianismo y sus seguidores. Uno de los resultados de esa etapa fue, como hace mención Berlin, que:

[...] Alemania estaba una vez más dividida en reinos y principados organizados semifeudalmente, cuyos restaurados gobernantes, decididos a cobrarse la recompensa por los años de derrota y humillación, reavivaron el viejo régimen en todos los detalles, ansiosos de exorcizar de una vez por todas el espectro de la revolución democrática cuyo recuerdo mantenían celosamente vivo sus súbditos más esclarecidos.²

Recordemos que en las primeras décadas del siglo XIX permeaba una situación en gran parte de Europa occidental, particularmente en Alemania, de política reaccionaria y conservadora, de una estructura que presionaba económica e ideológicamente a las masas populares y en la que se acentuaba esta carga en ciertos sectores de la población como fue la comunidad judía, que aunque no muy numerosa pero sí bastante extendida, sufrió las presiones sociales que le eran impuestas por el Estado Prusiano de Federico Guillermo III. Esta es una de las causas por las cuales Marx se acercará al estudio del problema de la población judía en Alemania, análisis que derivará en un posterior ensayo suyo.³

El parteaguas de la época moderna, con el que comenzaría una nueva etapa de la sociedad humana fue la Revolución Francesa de 1789, con la cual se pone fin a una etapa de la historia. La economía capitalista y la producción industrial se desarrollaban a pasos

² Isaiah Berlin, *Karl Marx*, p. 44.

³ Nos referimos aquí a la obra *Sobre la cuestión judía*.

agigantados, así como la política liberal y democrática en el centro de Europa. Fue este el tiempo de la germinación de los grandes regímenes, de los cuales surgirían las potencias primer mundistas actuales y los Estados-Naciones.

Aunque lejos estaban ya las cruzadas por el apoderamiento de Tierra Santa, el cristianismo tomaba fuerza en su interés por la universalidad. No obstante, la crisis de la religión crecía. Toda la carga crítica que después de Hobbes se suscitó no sólo para la formación de Estados laicos, sino para la libertad plena del hombre, postulado revolucionario francés por excelencia, estaba llegando a mentes que atacarían reciamente el fenómeno religioso, su sentido filosófico y connotaciones epistémicas, así como sus implicaciones sociales y políticas.

Todos los hombres son producto de las condiciones sociales de la época y lugar en el que viven, piensa Marx.⁴ Igualmente él, bajo el contexto antes presentado, fue un producto social de su época.

Pero vayamos desde el inicio, a los antecedentes familiares del pequeño Karl, lo cual nos dará un contexto más clarificado para entender la postura personal e intelectual que tuvo el ilustre filósofo acerca de la religión. Si analizamos detalladamente sus experiencias familiares, podremos hallar los orígenes de su pensamiento.

Karl Heinrich Marx fue el mayor de los tres hijos varones (el segundo de siete, en total⁵) que tuvieron los esposos Herschel Levi (1782-1838; quien posteriormente se cambiaría el nombre por Heinrich Marx) y Henrietta Pressburg (o Pressburger). Nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad de la Prusia renana.

Herschel Levi, abogado de profesión, judío por ascendencia, intelectual humanista que se preocupaba por los acontecimientos políticos y sociales de la época, distaba mucho de la poca, o casi nula, preocupación pedagógica que ostentaba su esposa, Henrietta Pressburg, pues ella no se tomó a pecho la educación de sus hijos, y en especial del joven Karl, pues era de él de quien recibía más llamadas de atención en el colegio. La influencia que ejerció Henrietta sobre Karl fue casi nula, no le prestaba atención y consideraba ridículas las ideas radicales de su hijo. Al contrario de su esposo, perdió cualquier interés por la existencia del hijo mayor durante sus últimos años de vida.

Herschel fue abogado de la Corte de Apelación de Tréveris y más tarde elegido Decano del colegio de abogados, donde obtuvo el título de *Justizrat* (Consejero de la

⁴ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía, passim*.

⁵ El dato de siete hijos lo aporta Charles Wackenheim en su obra *La quiebra de la religión según Marx*; en contraste, Berlin afirma que fueron ocho. Optamos por darle mayor credibilidad a Wackenheim cuya investigación nos parece mayormente documentada.

Judicatura). Aunque descendía de judíos, pues todos sus antecesores lo eran, en él no se encuentran rastros de vínculo espiritual alguno con el judaísmo o con cualquier otra religión. De hecho, fue el primero de su genealogía familiar en romper con la tradición del rabinato, cuestión que parecía indisolublemente hereditaria hasta que Herschel optó por el camino jurídico. Esto se debe en gran medida a que fue también el primero de los hijos en recibir una educación laica.

Por otra parte, Henrietta provenía también de una familia judía, de origen húngaro pero establecida en Holanda. Al igual que en la familia paterna, el abuelo materno de Karl, también era Rabino. Wackenheim, estudioso de la vida y obra de Marx con respecto al tema de la religión, menciona que, según J. Spargo en su obra *Karl Marx* publicada en 1912, la madre de Karl, Henrietta, era muy religiosa, pues en las cartas que ella le enviaba a su hijo se mencionaba constantemente a dios y a la protección de éste hacia su familia.⁶

Marx desciende, sí, como tantas veces se ha dicho, de una familia judía. Su abuelo paterno Merier Halevi Marx (mejor conocido como Marx Levi), su tío paterno y su bisabuelo, paterno también, fueron rabinos en la región de Renania. Tuvieron una vida cerrada, relacionándose casi por completo con los mismos miembros judíos de su comunidad y entrando ocasionalmente en conflictos pueriles, las más de las veces, con sus vecinos cristianos.

No obstante, Herschel, quien recibió una educación secular en su infancia, en su juventud se acercó al pensamiento ilustrado del racionalismo francés, lo que le daría las herramientas para educar a su primer hijo varón conforme a los principios humanistas propagados en la época. En una biografía a la que tiene acceso Wackenheim,⁷ se recuerda a Herschel como un abogado protestante “a la Lessing”, como un verdadero intelectual francés del siglo XVIII, seguidor de Voltaire y Rousseau, kantiano como muchos en la época y profesando la misma religión que Newton, Locke y Leibniz. Por lo cual, a partir de esto, no es difícil pensar que Herschel era todo menos practicante de un judaísmo rabínico.

Además de ello, las leyes antisemitas de 1816 provocaron que Herschel cambiara de religión y se acercarse al protestantismo luterano, en el cual fue recibido en ese mismo año⁸. Ahí fue cuando precisamente cambia su nombre de Herschel Levi a Heinrich Marx. Mas el pequeño Marx no se convertiría al protestantismo sino hasta el 26 de agosto de 1824, junto

⁶ Cfr. J. Spargo, *Karl Marx*, p. 10; MEGA I, 1/2, pp. 188-233; y los estudios biográficos de B. Wachstein y E. Stein. *Apud.* Wackenheim, *La quiebra de la religión...*, p. 43, N. 12.

⁷ La obra es: B. Nicolaievsky y O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, 1937, pp. 14-15.

⁸ De Wackenheim tomamos esta fecha según la cronología de su obra *La quiebra de la religión...* No obstante, Isaiah Berlin afirma que la conversión fue realizada en 1817.

con los otros seis hermanos. La familia Marx era, económicamente hablando, una familia acomodada y con una vasta cultura, aunque no con tendencias revolucionarias.

La razón por la cual, al parecer, Heinrich se convirtió al protestantismo fue, más que por cuestiones religiosas, por una tolerancia civil y un afán político. En 1815 Renania se incorpora políticamente a Prusia como resultado de la restauración geopolítica de la Europa central, propiciada por el Congreso de Viena, y Heinrich era un ferviente admirador de la monarquía prusiana, lo que obligaría a pensar que realizó su conversión siguiendo una estipulación política de las mayorías, pues la gran parte de la población era protestante y se instauró el protestantismo entonces como la religión oficial.

Sin embargo, la verdadera razón de la conversión parece ser de orden profesional y laboral. Tómese en cuenta que, aunque no estaba prohibido para la comunidad judía participar activamente en el campo jurídico, sí se les consideraba como un sector conservador y hasta reaccionario. Mientras que a los protestantes se les veía más apegados a las ideas liberales, especialmente en Tréveris, donde permeaba un ambiente político de liberalismo. Así, frente a su fidelidad judía, Heinrich opta por seguir a Lessing y Diderot. De la misma manera que el padre de H. Heine, Heinrich Marx parece haber visto en la conversión protestante un billete de entrada a la cultura europea.⁹

En lo que respecta a los sentimientos de Karl en cuanto a su origen genealógico, mantenía un “[...] *latente disgusto que le producía el hecho de haber nacido en una familia judía.*”¹⁰ Además, acerca del pensamiento del joven Marx en cuanto a las posturas religiosas que ostentaba su familia y las demás familias, tanto judías como cristianas o protestantes, Berlin menciona lo siguiente:

La hostilidad de este último [Karl Marx] hacia todo lo que estuviera relacionado con la religión, y, en particular, hacia el judaísmo, acaso se deba en parte a la situación peculiar y embarazosa en que los conversos a veces se encontraban. Algunos se evadían de ella haciéndose devotos y hasta fanáticos cristianos, y otros rebelándose contra toda religión establecida.¹¹

Hasta aquí en cuanto a sus antecedentes familiares. Sobre su educación, se pueden rastrear algunos datos desde 1830. Por ejemplo, cuando abandona el Liceo de Tréveris, *Gymnasium Real Frederick William III*,¹² Karl deja de recibir una educación religiosa, en su estricto sentido, no sin antes haber presentado el ensayo “La unión de los creyentes a Cristo, según

⁹ Cfr. Wackenheimer, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁰ Berlin, *Op. cit.*, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

¹² Karl permanecerá en el Liceo Real Frederick, de Tréveris, durante los años de 1830 a 1835, institución educativa que en México correspondería, con ciertas diferencias, al bachillerato.

San Juan, XV, 1-14: su razón y su naturaleza, su absoluta necesidad y sus efectos”, que era el trabajo final en el Liceo para los alumnos protestantes. Y aunque el Director del Liceo, Johann Hugo Wyttenbach, era un hombre progresista de ideas liberales y que había contribuido a fomentar un pensamiento racionalista en ese antiguo seminario diocesano, no había podido lograr que este pensamiento llegase a la mayoría de los alumnos, que eran católicos y de familias conservadoras. A Karl mismo este ambiente le afectaba de sobremanera.

De esta época se sabe poco, por ejemplo, que acudió a la ceremonia de confirmación el 23 de marzo de 1834, cuando tenía 15 años. Además, que presentaría algunas pruebas escritas cuando tenía ya 17 años. Fueron aproximadamente siete pruebas para graduarse del *Abitur*. Estas pruebas fueron: la composición sobre la religión “La unión de los creyentes a Cristo...”¹³, un ensayo sobre la elección de la carrera, otro ensayo en latín acerca del gobierno de Cesar Augusto, un ensayo político denominado “Disertación alemana” donde expresó su preocupación por la actual situación política del país, una traducción del griego, una traducción del francés, y un examen lleno de ejercicios matemáticos. De estas siete pruebas sólo se conservan cinco.

Del 10 al 16 de agosto de 1835, probablemente, Marx escribió el pequeño ensayo acerca de la importancia de elegir una profesión. Se titula “Reflexiones de un joven para la elección de su profesión”. Aquí se ve ya la importancia que Karl concede a la religión dentro de la sociedad y los hombres, aunque aún no ha llegado a esbozar siquiera una crítica. Escribe el joven Karl:

Al hombre, también, la Deidad dio un objetivo general: el de ennoblecerse así [sic.] mismo y a la humanidad, pero Él lo dejó buscar la manera de lograr este objetivo; Él lo dejó elegir la posición social que más le satisfizo, de la cual puede fortalecerse así [sic.] mismo y a la sociedad. [...] la Deidad nunca deja al hombre mortal totalmente sin una guía; él habla suavemente pero con certeza.¹⁴

Son alrededor de siete ocasiones las que Marx menciona a ‘la Deidad’ o hace referencia a ‘Él’. Se muestra aquí cómo no se había podido aún alejar de la influencia religiosa que la sociedad y parte de la familia le habían inculcado. La visión antropomórfica cristiana estaba también presente. Además de estas menciones, una única vez hablará de la religión. Sobre ella dice que “[...] *la religión misma nos enseña que el ideal de vida por quienes todos se esfuerzan por copiar se sacrificó por causa de la humanidad, ¿y quién se atrevería a poner*

¹³ Vid. *supra.*, líneas arriba. Es el mismo ensayo citado en el párrafo anterior.

¹⁴ Marx, “Reflexiones de un joven...”, en Archivo Marx-Engels, *Escritos*, [Edición digital]. Cfr. también Wackenheim, *Op. cit.*, p. 40.

al nada los tales juicios?”¹⁵ Años después –aunque el joven Karl no tenía posibilidad de saber esto– sería el propio Marx quien pondría estos juicios en duda.¹⁶ Su crítica posterior de la religión vendría a transformar estos primeros escritos que, no obstante, ya muestran una mente brillante y un pensamiento profundo.

Aunado a lo anterior, en este ensayo Karl menciona que ejercer una profesión contribuye al bien de la humanidad, siempre y cuando se tome en cuenta la felicidad y dignidad humanas.

Mas la guía principal que debe dirigirnos en la elección de una carrera es el bienestar de la humanidad y nuestra propia perfección. No debe pensarse que estos dos intereses pudieran estar en conflicto, que uno tendría que destruir el otro; al contrario, la naturaleza de hombre está constituida [sic.] de tal modo que solo puede lograr su propia perfección trabajando para la perfección, para el bien de sus semejantes.¹⁷

Aquí se ve un sentido humanista y humanitario del joven Karl, que traería consigo la herencia del siglo de las luces. Además, por supuesto, ya manejaba cierto bagaje teórico y conceptual, sobre todo de Lessing y Kant, pues hablaba del deber, del progreso y de la razón.

Sobre estas primeras disertaciones que hace el joven Karl, de interés social, político y religioso, están también las que presenta el 17 de agosto de 1835, que son las pruebas del examen final de sus estudios en el Liceo: el ensayo de “La unión de los creyentes...” arriba mencionado, y las poesías que escribe en Berlín, para el año de 1837.¹⁸

Durante cinco años de su adolescencia, Karl asistió a los cursos de J. A. Kuepper, que era el consejero consistorial de la comunidad luterana en Tréveris y amigo de Herschel Levi. Kuepper seguía las filosofías de Herder, Fichte y Schelling, y trata de implantar el imperativo categórico kantiano como dogma moral de la religión. El mismo Karl en su composición sobre la religión, pasa argumentativamente de la teología dogmática a la filosofía moral. Intenta demostrar una necesidad en la unión de los creyentes a Cristo, que se encuentra en la naturaleza misma del hombre. El hombre tiene que tender a su verdadera realización, liberándose de las fuerzas ciegas que lo oprimen, pensaba en un inicio Karl, pensamiento que ya deja entrever una preocupación humanista y social.¹⁹

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Esto se explicará más ampliamente en el Capítulo II.

¹⁷ Marx, “Reflexiones de un joven...”, en Archivo Marx-Engels, *Escritos*, [Edición digital].

¹⁸ Estos textos mencionados, así como la casi totalidad de los escritos de Marx de antes de 1848, se pueden encontrar en la edición científica de los textos de Marx y Engels, publicados por el Instituto Marx-Engels de Moscú, titulada *Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe* (en su edición alemana), entre los años 1927-1932, y conocidos generalmente con la abreviación de MEGA, que será la edición que utiliza casi completamente Wackenheim y a la cual haré referencia a través de él mismo.

¹⁹ *Cfr.* MEGA I, 1/2, p. 171 (E I), *Apud.* Wackenheim, *Op. cit.*, pp. 41-42.

Hay en los hombres que aspiran a esta inserción y unión con Cristo, dice Marx, una <necesidad de salvación> (*Erlösungsbedürftigkeit*), fundamentada en “[...] *nuestra naturaleza inclinada al pecado, nuestra razón vacilante, nuestro corazón corrompido, nuestra caducidad ante Dios.*”²⁰

Es de notar aquí la influencia luterana y el lenguaje cristiano con el que está obligado a escribir al pretender ser reconocido como bachiller.²¹ Aunque ciertamente no afirma el impacto real de los pecados en la vida cotidiana ni tampoco la trascendencia de la intervención divina. Karl dice que “*En cuanto un hombre ha adquirido esta unión con Cristo, espera tranquilo y en paz los embates del destino. Resiste valientemente la tempestad de las pasiones, soporta sin temor la rabia del mal, porque ¿quién podrá aplastar, quién podrá arrebatarle su salvador?*”²²

En la figura del salvador se coloca la columna imbatible que sostiene las creencias cristianas. Estas creencias, consideradas por el joven Karl desde un punto de vista moralizador, al puro estilo kantiano, develan parca profundidad del tema y una pobre crítica, aún, del dogma cristiano.²³

Ciertamente, influyó en gran medida la ilustración en este pensamiento marxiano,²⁴ lo que no la ortodoxia luterana ni el neopietismo, al menos de la forma en que se difundía en Renania en ese entonces. Según Wackenheim, en estas pruebas Karl recibió una calificación de ‘conocimientos satisfactorios’.

En este tiempo, Karl acepta sin muchos miramientos el pensamiento que permeaba generalmente sobre la religión, en específico en Tréveris aunque también posteriormente en Bonn y Berlín, la cual era catalogada como una impostura irracional.

En 1835 Karl ingresa a la Universidad de Bonn y luego a la de Berlín, en donde obtiene el Título de Doctor en Filosofía en 1841. A partir de ahí se dedicaría al periodismo, primero colaborando con la *Gaceta del Rin*²⁵ y después co-editando los *Anales Franco-Alemanes*. Debido a problemas políticos se exilia en Francia donde conoce a Friedrich Engels con el cual trabajó más de cerca que con cualquier otro. A partir de este momento Karl

²⁰ MEGA I, 1/2, p. 172 (E I), *Apud.* Wackenheim. *Op. cit., Loc. cit.*

²¹ Cabe mencionar aquí la importancia de la relación entre la religión y la educación en esos años. Para principios y mediados del s. XIX la religión aún seguía teniendo una fuerte presencia en los sistemas educativos europeos. Presencia de la cual no pudo desligarse Marx.

²² MEGA I, 1/2, p. 173-174 (E I), *Apud.* Wackenheim. *Op. cit., pp.* 41-42.

²³ En específico, del dogma protestante, no así del católico, del cual ya está posicionado muy lejos.

²⁴ Denominaré <marxiano(a)> a todo aquel material que sea producto exclusivo y directo de Karl Marx; a diferencia del concepto <marxista>, el cual puede caer en ambigüedades si no se especifica a qué tipo de marxismo nos estamos refiriendo.

²⁵ Publicación en la cual Marx es redactor en los años de 1842 y 1843. También es conocida con el nombre de ‘Gaceta Renana.’

adquiriría un compromiso activo con el movimiento proletario, llegando a ser parte fundamental de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores.

Marx se casa en 1843 con Jenny Von Westphalen, hija del amigo de su padre Freirherr Westphalen, mujer perteneciente a la aristocracia, aun pese a la inconformidad de la mayoría de la familia de ella.²⁶ La unión se realizaría en la provincia de Kreuznach.

Fue bautizado [Marx] como luterano y se casó con una gentil; otrora habría ayudado a la comunidad judía de Colonia, pero durante la mayor parte de su vida se mantuvo apartado de todo cuanto estuviera remotamente conectado con su raza, mostrando abierta hostilidad por todas sus instituciones.²⁷

A partir del 24 de agosto de 1849 vivirá en Londres después de ser desterrado de Alemania y Francia al triunfar la contrarrevolución en las convulsiones sociales de 1848. Aunque vivió prácticamente en la miseria hasta el final de sus días, miseria que le arrebataría la vida de tres de sus hijos: Guido, Edgar y Franziska, pudo dedicarse, gracias a la ayuda altruista de Engels, al estudio de la Economía Política, en el que pasó largas horas en el Museo Británico de Londres.

En ese tiempo, en los últimos años de la década de 1860 y dedicándose ya al estudio rígido y sistemático de la economía, mantiene una fuerte relación con Engels, quien se mudó a Londres también. Ni Karl ni Friedrich mencionaron jamás la condición judía de Marx, por no considerarla un tema de importancia. Sobre esto, Berlin escribe:

Hay, como mucho, dos referencias tangenciales a este hecho [el origen judío de Marx] en los escritos de Marx. Las referencias a individuos judíos, particularmente en sus cartas a Engels, eran en cierto modo virulentas; su origen era para él evidentemente un estigma personal y se sentía incapaz de evitar señalarlo en otros; cuando niega la importancia de las filiaciones nacionales o religiosas y cuando subraya el carácter internacional del proletariado, su tono adquiere una peculiar aspereza.²⁸

Poco se conoce de esto, pero Marx también incursionó en la poesía. Si bien, ésta no tiene nada de maravilloso y sí mucho de enredada, el mismo Karl aceptó que su poesía era mediocre,²⁹ plasmó también en ella su sentir acerca de la religión y la sociedad en que vivía. Mostraba aquí, una vez más, su preocupación por el sistema social y su gran sentido humanista. Ya sea en el poema titulado *La joven pálida* o en *La plegaria del hombre desesperado*, Marx expresa cierta furia contra la religión al colocar a un hombre que se venga

²⁶ Según Wackenheim en su cronología, las nupcias se realizarían en secreto en el otoño de 1836 y oficialmente lo harían hasta el 19 de junio de 1843 por lo civil y lo religioso.

²⁷ Berlin, *Op. cit.*, p. 99.

²⁸ *Ibid.*, p. 220.

²⁹ *Cfr.* Wackenheim. *Op. cit.*, p. 48, N. 26.

de la injusta deidad cuando construye un trono como símbolo de su poder; o, ironía cuando describe a una joven sometida a la <voluntad del cielo>, mientras que Marx pensaba que los únicos intereses reales eran los terrenales, no los fríos e irrealizables consuelos religiosos.

No sólo quienes lo conocieron concordaban en que era un hombre con una total indiferencia hacia experiencia religiosa alguna. Entre sus familiares también hubo un impacto en este tema. Su hija menor, por otro lado, describe a su padre como un delicioso conversador, con quien era exquisito hablar de política y religión.³⁰ Menciona su hija lo siguiente:

Recuerdo muy bien [...] que cuando tenía cinco o seis años me asaltaron unos escrúpulos religiosos (habíamos escuchado un espléndido recital de música en una iglesia católica romana). Lo confesé abiertamente a mi padre, quien, con su voz sosegada, me lo explicó todo con una claridad y una precisión tales que hasta ahora nunca ha asomado a mi espíritu la menor duda. Recuerdo también su relato de la historia del hijo del carpintero que fue muerto por los ricos: ¡diría que jamás, ni antes ni después, se contó tan bien esta historia! Muchas veces le oí decir: <A pesar de todo, podemos perdonar muchas cosas al cristianismo, porque nos enseñó el amor a los niños.> El propio Marx hubiese podido decir: <Dejad que los niños se acerquen a mí>, porque allí donde iba, estaba rodeado de niños.³¹

Aún así, en una carta que le envía Marx a Engels, fechada el 23 de noviembre de 1860, Karl escribe, refiriéndose a sus dos hijas: “*No quisieron ir a la boarding school a causa de los religious rites*”. A diferencia de su hija, en su niñez, Karl nunca tuvo <escrúpulos religiosos> pese a que fue bautizado como protestante a los seis años, se caso religiosamente en 1843 y asistía continuamente a las ceremonias religiosas, siempre que la conveniencia social y política lo ameritase. Incluso, en Londres, tomó Marx parte en un oficio religioso cuando se realizaban los funerales del líder cartista John Rogers. En esta ocasión, ante un reproche que se le hizo por haber asistido a la ceremonia Karl respondió: “*Para mí, esta ceremonia no tiene ningún significado: He venido aquí para complacer a mis amigos y para testimoniar mi estima a Rogers*”.³²

Los siguientes años se caracterizarían por una vida solitaria y hasta ermitaña, librada tan sólo por su participación en las reuniones políticas y sociales a las que asistía para tomar parte activa de los rumbos y perspectivas con que el proletariado se estaba desarrollando.

El 2 de diciembre de 1881 murió su esposa Jenny a causa de cáncer; al año siguiente su hija, del mismo nombre, también falleció. Tiempo después, el 14 de marzo de 1883, “[...]”

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

³¹ Marx, *Karl Marx, Eine Sammlung von Erinnerungen*, 1934, p. 116, *Apud.* Wackenheim. *Op. cit.*, p. 49.

³² J. Spargo, *Karl Marx*, pp. 265-266. *Apud.* Wackenheim, *Op. cit.*, p. 50.

*Marx se dormía dulcemente para siempre en su sillón.*³³ Yace enterrado junto a su mujer en el cementerio de Highgate en Londres.

Los aspectos anecdóticos que conforman este capítulo ayudan a la Tesis en la comprensión de la parte familiar de Karl Marx como persona y, con ello, delinear un contexto social a partir del cual Marx desarrollaría su teoría, en específico, en lo que atañe a la religión.

La teoría de la religión de Marx, así como su evolución religiosa a lo largo de su vida, pero principalmente en sus primeros años de juventud, reflejan la insatisfacción que el aspecto religioso había dejado sobre el pensador alemán y consignan el trabajo que habrá de hacer con miras al futuro. Karl Marx, decepcionado de la religión, vuelve decididamente la vista hacia el frente y a lo venidero.

Para finalizar este apartado, vale la pena preguntarnos si es correcto adjudicarle a Marx el adjetivo de ‘judío’, ya que es común encontrarnos con lectores marxistas que consideran al filósofo renano como ‘judío’, en un afán por desprestigiar su crítica de la religión al postular que, después de todo, no tiene congruencia al criticar a la religión ya que él mismo es un hombre religioso. Sin embargo, consideramos que no se le debe colocar a Marx la condición de judío. Pese a que descende de familias judías con tradiciones de rabinato, ello no implica que necesariamente, por tal hecho, Marx tenga que ser considerado ‘judío’. Reconocemos, por supuesto, que la religiosidad no sólo implica una profesión de fe, sino una formación cultural presente en el humanismo mencionado, el cual adquiere, en Marx, una dimensión protestante por su formación escolar y que será recogida en puntos muy específicos de sus textos de juventud, en particular, de su Tesis Doctoral.

A más del hecho político de la conversión religiosa, dejando con ello atrás el judaísmo familiar, no hubo nunca una identificación del hombre con religión alguna, menos con el judaísmo, que tantos problemas estaba teniendo en la naciente democracia germana. Marx no se reconocía a sí mismo como judío e incluso consideraba a los judíos como un grupo que, en cierta medida, debía despreciarse o, en otras palabras, que no era conveniente seguir su ejemplo, en lo que a la cuestión política y económica se refiere, ya que por la primera vertiente siempre están buscando derechos de exclusividad para su sector social, y por la segunda basan su actuar en la usura y el interés personal.

Por supuesto, reconocemos que el bagaje cultural del judaísmo y el protestantismo están presentes en el corpus marxiano. La prueba de ello está en que hay ideas mesiánicas y

³³ Lenin, “Carlos Marx”, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, p. 10.

reformadoras en sus trabajos. Y esto se nota cuando leemos textos como el *Manifiesto...* o *La ideología alemana*, respectivamente.³⁴ Pero esto no está implicando que Marx haya sido, de ninguna manera un religioso judío o protestante; significa tan sólo la alta estatura intelectual de Marx para concebir en contexto sus tesis, particularmente del materialismo histórico y del proletariado como motor de la historia. Estas ideas religiosas demuestran, cuando más, la influencia cultural que sobre el filósofo renano tuvo su formación y educación familiar y social.

Así entonces, no aceptamos que se considere a Marx como un hombre religioso, si por religioso entendemos a aquel que profesa religión alguna, cree en un ser supremo o tiene fe en algo.³⁵ Aunque esto no significa que Marx no tuviese creencias, por supuesto que las tenía, pero él creía en algo totalmente diferente a lo que cualquier religión le hubiera podido ofrecer o cualquier Iglesia, como institución social religiosa, le hubiera podido dar. Marx creía, en última instancia, en el hombre; era un humanista, creía en el propio hombre y en su posibilidad de emancipación, de desenajenación. La libertad humana será la creencia más alta que profese Marx.

2.- Influencias intelectuales en Marx

Marx respetó siempre, con gran amor filial, a su padre, pues hasta los últimos años de la vida de éste tuvieron estrecho contacto. No obstante, a más de la fuerte influencia que le dejó en cuanto a la tradición ilustrada de Leibniz, Voltaire, Lessing y Kant, Marx no se volcó en su estudio por no darles la importancia comparable a los tópicos de política y economía.

Desde pequeño, Karl fue alentado por su padre al estudio de las artes, especialmente de la literatura. Mas, si no hubiera tenido esta herencia paterna, posiblemente hubiera caído, como tantos otros, en la fascinación del sentimentalismo y la tradición romántica, movimientos que permeaban en la época.³⁶ En una carta que le envía su padre, Karl puede leer lo siguiente:

³⁴ Cfr. Estos textos, *passim*.

³⁵ Tomo aquí <fe> a la manera de Luis Villoro en su obra *Creer, saber, conocer*, como una creencia sin justificación ni prueba mínima de certeza alguna.

³⁶ Sin embargo, cabe preguntarnos si realmente se desprende Marx por completo del romanticismo. Por supuesto no tiene ningún rasgo romántico al menos en su escritura y menos aún en su escritura de madurez. Pero si entendemos al romanticismo no como forma de expresión sino como crítica de la modernidad; y si, por otro lado, el comunismo tiene mucho en su discurso con el ideal de la revolución y de la sociedad liberada, entonces ¿esto hasta qué punto es una idea romántica? ¿Y hasta qué punto el Marx maduro sigue haciendo

Que tú permanezcas bueno moralmente, no lo dudo. Pero la moral encuentra un sólido apoyo en la fe total en Dios. Tú ya sabes que estoy lejos de ser un fanático. Pero, tarde o temprano, esta fe es una auténtica necesidad para el hombre, y hay momentos en la vida en que el mismo ateo se encuentra arrastrado, quiéralo o no, a adorar al Altísimo. (...) Lo que Newton, Locke y Leibniz creyeron, también pueden aceptarlo los demás...³⁷

Junto a su padre, aparece una figura enigmática que influirá grandemente en la formación intelectual de Marx. Freiherr Ludwig von Westphalen, vecino de la familia Marx y cercano amigo del padre abogado: notó en Karl una sorprendente facilidad para el estudio y análisis de las obras, por lo cual le prestaba comúnmente los libros de su biblioteca. Con ellos, Karl se adentró a la poesía alemana de Hölderlin, Goethe y Schiller y conoció además los clásicos: Homero, Dante y Shakespeare.

Westphalen era Consejero de Gobierno en Tréveris e inculcó en Karl, por vez primera, un acercamiento a Saint-Simon y, en especial, a los literatos clásicos, lo que no había hecho su padre. Freiherr participó activamente, aunque sin saberlo, en la construcción de una de las mentes más grandes del siglo XIX. Y pese a la diferencia de edades y de clases sociales, trataría a Karl de igual a igual y lo apoyaría moral y personalmente en los momentos en los que más necesitaba palabras de aliento. Westphalen es de las muy pocas personas con las que Karl deja a un lado su escritura rígida, y a veces ininteligible, y habla con locuaz sentimentalismo de la que para él fue su segunda figura paterna. Cuando Karl se titula de Doctor, su Tesis irá dedicada precisamente a Westphalen, quien años después habría de convertirse en su suegro.

Ambas figuras, Heinrich y Westphalen, habían cultivado una de las mentes más grandes que daría la historia humana, uno por el lado político-filosófico, otro por el lado poético-literario.

Para este momento se presentaban en Europa distintos movimientos sociales que caracterizarían el desenvolvimiento de Marx en sus estudios universitarios. En lo que respecta al aspecto político e intelectual, después de la derrota napoleónica se desbordó un sentimiento de nacionalismo entre los alemanes. Fichte, Schlegel, Novalis³⁸ aparecieron

eco del romanticismo como crítica de la modernidad, y en particular en algunas alusiones sobre la manera como se acerca al problema de la sociedad futura o de la sociedad comunista? No perdamos de vista el punto en el que Marx, ya siendo un joven adulto, conscientemente milita en el partido comunista, cuando el comunismo ya existía antes de Marx. Así, es posible, al menos, que este rasgo del romanticismo haya quedado presente en el Marx comunista.

³⁷ MEGA I, 1/2, p. 186 (noviembre 1835), *Apud.* Wackenheim, *Op. cit.*, p. 44.

³⁸ No es de menor importancia que Novalis también haya sido comunista y que hubiera mantenido comunicación con Marx durante mucho tiempo. El comunismo militante tanto de Marx como de Novalis

como las nuevas figuras que habrían de oponerse al empirismo inglés y al racionalismo francés. La filosofía de Herder y Hegel también añadiría un gran avance respecto a las demás culturas europeas.

Mientras tanto, Europa se encontraba aún bajo el ideal ilustrado de la revolución francesa de 1789; ideal fracturado, quizá, para ese momento. Aun así, los nombres de Voltaire, Rousseau y Robespierre, estaban siendo tomados como estandartes de las reivindicaciones sociales.

En este contexto, Marx ingresa en el otoño de 1835, debido a la influencia paterna, a la Universidad de Bonn en la carrera de Derecho, donde sigue la cátedra de Schlegel. Sin embargo, abandona Bonn al año siguiente y se inscribe en la Universidad de Berlín, donde estudia Historia y Filosofía, titulándose con una Tesis Doctoral acerca de la filosofía materialista de la naturaleza en Epicuro y Demócrito. Suceso éste de la mayor trascendencia para nuestro tema, pues el materialismo que desarrolla Marx es la base para entender su postura hacia la religión. Marx no criticará a la religión desde una visión idealista sino con una base materialista, cuyo germen aparece en esta Tesis.³⁹

Este paso de Bonn a Berlín, ciudad donde se mezclaban al mismo tiempo la alta burocracia prusiana y los grupos radicales de izquierda, significó para Karl mostrar la templanza de su carácter y su madurez. Sería en Berlín donde comenzaría su prolífica carrera como pensador agudo y audaz crítico. El mismo Marx menciona sobre sus estudios que su especialidad era la jurisprudencia, aunque la estudió como disciplina secundaria al lado de la historia y la filosofía.⁴⁰

Para este momento, la influencia intelectual en la Universidad de Berlín era la filosofía hegeliana. El hegelianismo era para entonces el pensamiento predominante en las clases sociales de políticos, intelectuales y comerciantes, tanto de izquierda como de derecha. Aunque es verdad que hubo una fuerte decadencia de la intelectualidad radical de izquierda.

Es precisamente en Berlín donde Karl se encuentra con Bruno Bauer, quien era la figura más representativa entre los jóvenes hegelianos, agrupación de izquierda que intentaba, a partir de las obras de Hegel, ostentar una posición revolucionaria y atea. Bauer era profesor de teología en la Universidad de Berlín en la década de 1830, sostenía un ateísmo extremo al punto de negar la existencia histórica de Jesús y considerar a los

marcaría un punto de no poca importancia en su visión romántica, cómo hemos esbozado anteriormente, y en su visión de la nueva sociedad comunista.

³⁹ Esta base materialista será explicada más adelante. *Vid. infra.*, p. 55 y ss.

⁴⁰ Sobre este último punto confróntese: Marx, "Prólogo" a la *Contribución de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 240.

evangelios como meras obras de ficción que servían para justificar la ideología y el sistema dominante.

Esta postura de Bauer, que respondería al pensamiento de filósofos como Friedrich Strauss, pondría a las discusiones hegelianas en la mira del Gobierno Prusiano, pues a éste le parecía que pasaban de ser sólo debates teológicos a presentarse como críticas políticas, por lo cual trataron por el mismo medio de la discusión filosófica de oponerse a esta creciente corriente que, hasta ese momento, pasaba desapercibida por todos. Ejemplo de esta oposición fue Schelling, quien trató públicamente de refutar las ideas de Hegel aunque no resultó conforme a lo planeado, por lo cual hubo que recurrir directamente a la censura.

Esto provocó que la izquierda se enclaustrara en lugares como la Universidad, donde de cierta manera había libertad de cátedra y pensamiento. La filosofía política despuntaría y en este momento es cuando entra Marx a sus estudios en Berlín. Para entonces, alrededor de 1840, cuando Federico Guillermo IV de Prusia acentúa la reacción política y la intolerancia religiosa, los hegelianos de izquierda radicalizan su crítica sobre la política y la religión.

Karl comienza estudiando en la Facultad de Derecho donde tiene una fuerte influencia de personalidades como Eduard Gans, quien lo forma en una línea antiliberal y crítica. Durante este periodo de estudios enferma de gravedad y tiene que tomar reposo en casa durante tres semanas, tiempo en el que leyó parte de las obras de Hegel, declarándose, de vuelta a la Universidad, converso hegeliano. En ese momento, Marx creyó que Hegel efectivamente había resuelto la contradicción entre ser y pensar, entre el mundo objetivo y la conciencia humana.

Conoció personalmente a los hermanos Bauer, Bruno entre ellos, y a Max Stirner, con quienes discutía concurrentemente de teología hegeliana. Ellos eran, como les gustaba nombrarse a sí mismos, los “espíritus libres” de la época. Para entonces, dice Lenin, las ideas de Marx eran todavía las de un idealista hegeliano.⁴¹

Abandonó, pasados dos años, los estudios de Derecho para dedicarse por completo a la filosofía. Junto con Bauer, según cuenta Berlin,⁴² escribió de forma anónima una pequeña obra en donde sustentaba un ateísmo absoluto, el cual iba incluso en contra del maestro Hegel. Sin embargo se supo quiénes fueron los autores y Bauer fue destituido de su cátedra en la Universidad el mismo año en que se publica *La esencia del cristianismo* (1841) de Ludwig Feuerbach, a quien también le arrebataron su cátedra por cuestiones políticas similares. Marx y Bauer trabajaron juntos y se conocieron profundamente. Su principal acercamiento fue cuando colaboraron en la *Gaceta del Rin*, periódico de tendencia

⁴¹ Cfr. Lenin, *Op. cit.*, p. 7.

⁴² Cfr. Berlin, *Op. cit.*, p. 78.

izquierdista que comenzó a publicarse a partir del 1 de enero de 1842 y en octubre del mismo año Karl fue nombrado redactor en jefe.

A sus 24 años de edad Karl era un filósofo desempleado, sin posibilidad de ingresar como profesor a la Universidad debido a lo que acababa de ocurrir, y a quien al poco tiempo le irritaría y desagradaría la oscura argumentación con que los filósofos neohegelianos se expresaban. Una forma de escribir tan densa, pesada y compleja que pareciera que escribían para que nadie les entendiera. Aunque ciertamente Marx heredaría un poco de esta forma de escritura, sobre todo manifiesta en sus obras de madurez, su claridad es incomparable con la oscuridad de los jóvenes filósofos de su tiempo.

Para entonces ya se notaba en Karl una aurora de profundo pensamiento crítico y sistemático. Moses Hess, un publicista judío que había tenido contacto directo con los socialistas franceses, cuando conoció a Karl declaró, en una carta que envió a un camarada suyo:

Es el filósofo más grande y tal vez el único auténtico que hoy vive y pronto... atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania. El doctor Marx [...] es aún muy joven (tiene alrededor de veinticuatro años) y disparará el tiro de gracia a la religión y la política medievales.⁴³

El mismo Hess, aunque poco original en sus ideas pero apasionado militante comunista, convertiría a la causa a otro joven radical llamado Friedrich Engels, que para entonces no conocía aún a Marx. Marx y Engels se encontrarían hasta el mes de septiembre de 1844 en París, Francia.

De esta misma forma, George Jung, uno de los fundadores de la *Gaceta del Rin*, le escribe a Arnold Ruge, editor de los *Anales Franco-Alemanes*, publicación en la que colaboraría Marx, las siguientes líneas:

El doctor Marx [...], el doctor Bauer y L. Feuerbach se asocian para fundar una revista teológico-filosófica. El buen Dios hará bien en rodearse de todos sus ángeles y en apiadarse de sí mismo, porque estos tres hombres es seguro que le expulsarán de su paraíso y, pasando por encima de todo, intentarán procesarle. Marx considera la religión cristiana como una de las más inmorales; por lo demás, y aunque revolucionario desesperado, es una de las inteligencias más penetrantes que conozco.⁴⁴

Sin dejar a un lado a muchos de los pensadores, políticos e intelectuales que influyeron en gran medida en Marx, sin duda la influencia de Hegel es mucho más profunda, pues Karl en

⁴³ Cita textual encontrada en Berlin, *Op. cit.*, p. 80. Esta cita se encuentra mayormente ampliada en: Wackenheim, *Op. cit.*, pp. 47-48; quien a su vez la toma de: MEGA I, 1/2, p. 261 (carta del 2 de septiembre de 1842, enviada por Hess al escritor Berthold Auerbach).

⁴⁴ MEGA I, 1/2, pp. 261-262, *Apud.* Wackenheim, *Op. cit.*, p. 48.

su época de joven hegeliano valoraba la filosofía del maestro, ya que ésta justificaba la capacidad de la razón de conocer la realidad. Hegel pensaba, y en esto Marx lo seguiría en ese tiempo, que el mundo de las concreciones era producto de la historia humana y que los objetos eran las realizaciones espacio-temporales del pensamiento.

Marx utilizaría esto, al inicio, para asentar que eran los hombres quienes voluntariamente construían su historia y con este término expresaría todo el mundo objetivo a su alrededor bajo un principio de racionalidad. Para Marx, la realidad sería entonces el resultado de la acción humana. Y en los objetos que se encuentran en dicha realidad se objetivizaría entonces el sujeto, el hombre.

Para el año de 1837 ya se encontraban divididos dos grupos principales de seguidores de Hegel: de derecha y de izquierda, como los denominaría David Strauss, joven hegeliano de tendencia crítica. La razón de esta división era el debate en torno, precisamente, al tema de la religión. Strauss (1808-1874) es el primero en instaurar la postura crítica frente a la religión con su obra *Vida de Jesús*, publicada en 1835, donde reduce a la religión a mero mito y a los evangelios a leyendas. Por su parte, Bauer radicaliza esta crítica y tres años después, con *La religión del Antiguo Testamento*, niega la existencia histórica de Jesús.

Marx no tenía un resentimiento hacia el cristianismo o una obsesión anticlerical como sí lo tenían Bauer y Engels. Ciertamente, la condición judía de Marx lo marcó y profesó por ella un desprecio marginal, pero jamás la atacó directamente.

Debo aclarar, llegado a este punto, que no me detendré en una revisión de la filosofía de la religión en Hegel, sino solamente en lo que respecta a su crítica de ésta y únicamente con la intención de contextualizar la inserción del tema de la religión en la obra de Karl Marx.⁴⁵

Es importante resaltar que en los escritos de juventud de Marx, donde aborda el tema religioso, que son los escritos que aquí revisaremos, Karl analiza la religión bajo el lente de la izquierda hegeliana. Y es precisamente bajo este lente que comenzaría una revisión crítica de la filosofía de Hegel, especialmente en su teoría del Estado, pues son en las instituciones del Estado donde Hegel trató finalmente de reconciliar lo real y lo racional. Para ello Karl se ayudó de otros críticos de Hegel como Feuerbach, del cual toma su visión del antropocentrismo materialista y su carga crítica de la religión, de la cual Feuerbach, como ya se ha dicho, da cuenta en 1841 con *La esencia del cristianismo*, y cuatro años después con *La esencia de la religión*.

⁴⁵ El análisis de la crítica de la religión en Hegel se hará en el siguiente capítulo. *Vid. supra.*, p. 35.

Ahora bien, en específico en el tema y visión de la religión fue Ludwig Feuerbach quien mayormente influyó en el filósofo renano. No sólo Marx lo admiraba, sino que lo seguía en su crítica religiosa. Alfonso Santos Sedano, quien hace un muy buen trabajo sobre Marx y su teoría de la religión, dice que “*El Espíritu absoluto que se reconoce en la conciencia filosófica es, para Feuerbach, predicado hipostasiado del ser humano, ser natural de carne y hueso que, entre otras cosas, piensa.*”⁴⁶ En este sentido, como veremos en el siguiente capítulo, Hegel estaría de acuerdo con la descripción que hace Santos de Hegel mismo en la visión de Feuerbach.

Feuerbach influyó mucho en Marx, principalmente debido a su obra *La esencia del cristianismo*. El materialismo y ateísmo que profesaba Feuerbach, además de su visión antropológica de la religión, produjo una fuerte impresión en Marx, pues no sólo encontró el punto con el cual superar a Hegel, sino que halló una nueva formulación metódica con la cual criticar la religión, fuera de la religión misma: el materialismo.

Es indudable que Marx es un pensador original, aunque esa originalidad ciertamente no es como la de un pintor que obtiene un óleo a partir de los sentimientos y emociones que tenía en ese preciso momento; pero sí es una originalidad, al estilo de las ciencias que vislumbran una nueva solución a un problema viejo que hasta entonces no ha sido resuelto o formulado.

Cierto que el origen de las ideas marxianas se gestó en muchos otros pensadores, cosa que aceptó Marx sin miramiento ni preocupación alguna.

Por ejemplo, el materialismo histórico marxiano ya se había esbozado anteriormente en Holbach, filósofo alemán que siguió la tendencia del materialismo francés; además de que es muy probable que Marx haya leído la obra de éste: *El cristianismo desenmascarado*.⁴⁷ La concepción de la lucha de clases se vislumbraba ya en Saint-Simón. Las teorías económicas de Adam Smith y David Ricardo heredaron a Marx gran parte de su tradición. La visión de la “enajenación” había sido anunciada ya por Max Stirner, no sólo en *El único y su propiedad*, sino también en otras obras como *Arte y religión*, visión que traspasaría la crítica hegeliana y que sería heredada a algunos de los jóvenes hegelianos como Ludwig Feuerbach. Incluso el concepto de <Dictadura del Proletariado> fue ampliamente desarrollado por Francois Babeuf en los últimos años del siglo XVIII.

En cuanto a la filosofía, innegable es todo el bagaje teórico que Marx debe a Hegel y la influencia que en él ejerció la filosofía alemana, incluyendo, por supuesto, a Feuerbach, a

⁴⁶ Alfonso C. Santos Sedano, “Marx y la religión”, en Goldarcena, *Cinco teorías sobre la religión*. p. 146.

⁴⁷ También conocida como *Examen de los principios y de los efectos de la religión cristiana*. Fue publicada en el año de 1767.

quien, pese a la admiración que le tenía, habría de criticar duramente. Aunque esta crítica la llevaría Engels a un mayor nivel. La línea discursiva que va de Hegel a Feuerbach y posteriormente a Marx, que será la principal línea para ubicar la crítica de la religión, se analizará detenidamente en el capítulo siguiente.

En la obra *L'athéisme du jeune Marx*, M. Cottier plantea una fuerte influencia hegeliana, sí, pero debido a que ésta estaba llena de conceptos metafísicos e ideológicos ininteligibles –que por lo demás, Cottier no define qué está entendiendo por metafísico o ideológico–, provocó en el joven Marx una radicalización de su pensamiento que lo hizo incurrir en el ateísmo. Wackenheim le responde a Cottier que no necesariamente el hegelianismo influyó de forma determinante en la construcción del sentido atea del tema religioso en Marx. El pensamiento de Karl en sus mocedades no se puede reducir a esquemas metafísicos que justifiquen una crítica a la tradición de inspiración tomista. Marx rebasa por mucho la negación de la existencia de dios en el ateísmo. Mas no sólo se limita a eso, pues la ‘crítica’ lo supera. No es el objetivo de Marx demostrar la inexistencia de dios, sino abolir las raíces de la conciencia religiosa.⁴⁸

Así entonces, la influencia que ejercieron sus familiares y amigos cercanos, como su padre y su suegro, y en mayor medida la de hombres de la estatura intelectual de Hegel y Feuerbach, tendrá que tomarse en cuenta si se desea establecer certeramente un cerco socio-histórico e intelectual para ubicar concretamente en qué punto se desarrolla la crítica de la religión de Marx y cómo puede ésta sustentarse en un concepto, aún más delimitado, de la propia religión.

Para ello tomemos en cuenta, como se habrá de deducir de este capítulo, que Marx fue formado bajo una instrucción laica, ilustrada, revolucionaria para su tiempo. Pese a descender de familia religiosa, ésta no influyó deterministamente en la actitud moral, ética e ideológica de nuestro filósofo. Al contrario, fue esa misma familia, en especial su padre y suegro, quienes lo alentaron a un estudio científico, racional y objetivo de los problemas teóricos y prácticos a los que se enfrentase.

⁴⁸ Cfr. Wackenheim, *Op. cit.*, p. 13.

3.- Corpus Marxiano sobre la Religión

El tema de la religión en Marx es, sin duda, un tema de considerable envergadura en su obra, sin embargo, no es un problema por sí mismo, no es autónomo sino que se encuentra supeditado, como veremos más adelante, al problema económico, que es el problema de fondo para Marx, y al problema del materialismo.

En la producción teórica que realiza el filósofo de la Prusia renana se encuentra presente la problemática religiosa, aunque no sea el problema fundamental de la filosofía marxiana. No porque Marx no tenga un texto en específico que hable únicamente de religión o porque no la estudie sistemáticamente, no significa que no le interesaba. El tema de la religión se encontrará en gran parte de su corpus teórico y eso evidencia su importancia en el sistema político-económico que planteará más adelante.

Tal tema es, según Santos Sedano, una especie de puente que unirá su periodo de juventud con el de madurez, conteniendo este último ya pocas referencias a la religión, aunque reafirmando la posición original. Aunque se equivoca Santos cuando menciona que las primeras referencias a la religión se encuentran en la Tesis Doctoral de Marx, pues, como se mostrará en seguida, se pueden rastrear escritos sobre el tema desde años anteriores, aunque es cierto que ya en su Tesis se manifiesta el contexto hegeliano y la influencia de Bauer y Feuerbach.

[...] el tema de la religión tuvo gran relevancia; es de hecho un hilo conductor que le llevó desde el hegelianismo crítico a posiciones propias. A esta primera etapa [se refiere a los escritos de juventud] que podemos llamar filosófica, pertenecen los textos más amplios que Marx dedicó a la religión, por otra parte no muy extensos.⁴⁹

Debido a que Marx nunca hizo un estudio sistemático de la religión, no hay una obra que dedique completamente a este fenómeno, por lo que sus alusiones a ella se deberán rastrear desde varios trabajos.

Las obras de Marx, primordialmente las de su juventud; comprendidas entre 1835 y 1846, son las que develan el tema señalado. Las obras de madurez serán muy ricas en referencias metafóricas, aunque el tema de la religión ya había sido establecido con anterioridad.

Sin contar sus ensayos para el *Abitur*, fueron siete trabajos los que realizó Karl Marx hasta el año de 1846, comenzando con su Tesis de Doctorado, la cual comenzó en 1839 y acabó hasta 1841, intitulada *La filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*.

⁴⁹ Santos Sedano, *Op. cit.*, p. 142.

Se presentan ya en su Tesis atisbos de la crítica de la religión característica de los jóvenes hegelianos.

Posteriormente, Marx escribiría la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* en 1843, amplia obra que nunca concluyó y se quedó sólo en boceto.⁵⁰ No obstante, la retomaría nuevamente en 1844 para presentar la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,⁵¹ publicada en febrero de ese año, a modo de ensayo breve.

Paralelamente escribiría *Sobre la cuestión judía (Zur Judenfrage)*, ensayo en el que se vertería, igualmente, una fuerte crítica de la religión, tomando como contexto la discusión política de la época acerca de la situación civil de los judíos en Alemania.

Ese mismo año escribiría los, así llamados, *Manuscritos económico-filosóficos*⁵² y *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*, ésta última junto con Engels. En 1845 redactaría, muy a manera de notas personales y en borrador, las denominadas *Tesis sobre Feuerbach*⁵³ y al siguiente año, en 1846, también junto con Engels, *La ideología alemana*.

Dentro de los anteriores trabajos, una de las obras más importantes que se han de tener en cuenta para el estudio del tema de la religión en Marx es la crítica que le hace a Hegel en relación a su obra *Filosofía del Derecho*. Acerca de ésta, Marx mismo escribirá posteriormente:

El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, trabajo cuya introducción apareció en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (<<Anales franco-alemanes>>), que se publicaban en París.⁵⁴

Esta obra puede prestarse a confusión en cuanto a la diversidad de títulos con que se le ha designado. Por ejemplo, en español, se le puede encontrar con el nombre de: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*; *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*; *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.⁵⁵

⁵⁰ Este manuscrito inacabado se puede encontrar –según la compilación *Sobre la religión* de Hugo Assman y Reyes Mate en su página 94– en: K. Marx y Fr. Engels, *Werke* I, Berlín 1958, 201-333.

⁵¹ A partir de este momento y durante toda la Tesis, me referiré a esta obra con la designación: la *Introducción...*

⁵² Para esta Tesis utilizamos la edición de Francisco Rubio Llorente, editado por Alianza: *Manuscritos de economía y filosofía*. Que es la obra a la cual nos referiremos como los ‘Manuscritos de 1844’.

⁵³ A partir de aquí, me referiré a esta obra como “las *Tesis...*”.

⁵⁴ Marx, “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 240.

⁵⁵ Nosotros utilizaremos la denominación *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* para referirnos a esta obra. Sin embargo, no somos ajenos a la posición que postula que la mejor traducción para referirse a esta obra es *Crítica a la filosofía del Estado...* y no *Crítica a la filosofía del derecho...*, puesto que ‘derecho’ lo entendemos, en español y en México, como las formas y leyes que rigen un Estado, y en realidad de lo que está hablando Hegel es de la constitución y los elementos fundamentales que forman un Estado y en general toda su configuración. Y esto es precisamente lo que critica Marx en su *Crítica...*, y le critica su concepción del

Mientras que al apartado de introducción, como tal, se le ha nombrado también de distintas maneras: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. *Introducción* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Introducción*.

Esta diversidad de denominaciones en español se debe a una confusión en la precisión de las obras. Primeramente, es menester aclarar que la obra conocida como *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*⁵⁶ era un proyecto enorme que tenía Marx –surgido a partir de los estudios que realiza durante la primavera de 1843 sobre la visión política de Hegel–, el cual sería la refutación total a la filosofía hegeliana. No obstante, dicha obra no fue terminada y, por tanto, tampoco publicada. De hecho, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* sería publicada por el editor C. W. Leske, de Darmstadt (Alemania), según un contrato que es signado el 1 de febrero de 1845, junto con los, ahora llamados *Manuscritos económico-filosóficos*, que en conjunto formarían una obra magna que Marx intitularía *Crítica de la Política y de la Economía Política*.⁵⁷

Así, como la *Crítica* no la concluyó Marx a tiempo, por fallas de estilo y redacción, para 1844, debido a su trabajo periodístico, hubo de retomar esta obra inconclusa, hasta ese momento sólo escrita en borrador, para publicarla como un ensayo y “[...] concebida justamente como una introducción a la revisión crítica de la filosofía política hegeliana.”⁵⁸ El escrito se denominó ahora *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, por su título en alemán).⁵⁹

Así, el texto de 1843 es el rechazo, fundado en análisis, al texto mismo de Hegel, es la discusión de Marx con Hegel que llegó a ver la luz hasta 1932,⁶⁰ como tal, en obra publicada. En el texto de 1843 Marx expresa su insatisfacción con los puntos de la teoría hegeliana que no le parecen; y en el de 1844 presenta la fundamentación filosófica del rebate frente a esa misma teoría; además de que hay diferencias conceptuales entre una y otra obra, como su concepción de la revolución proletaria, relación entre teoría y praxis revolucionaria, o su mismo concepto del proletariado; conceptos presentes en la *Introducción*... pero ausentes en la *Crítica*...

Estado, no del derecho; aunque Hegel utiliza ambos términos: *rechts* (derecho) y *Staat* (Estado). Así, la traducción en español como ‘Estado’ es quizá más apegado al sentir de Hegel y Marx que el ‘derecho’. Empero, hemos decidido, por cuestiones de estilo y de apego literal a la obra marxiana, denominarle *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

⁵⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, en el prólogo que realiza a la obra *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, de la colección 70 de Grijalbo, menciona que su título original en alemán es *Kritik des hegelschen Staatsrechts*.

⁵⁷ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx...*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.* p. 25.

⁵⁹ Gabriel Vargas Lozano, en su obra *Más allá del derrumbe*, aunque no explica esta diferencia entre las obras, realiza una muy buena cronología de los escritos de Marx. Véase la p. 27.

⁶⁰ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx...*, p. 21.

Así, podríamos decir que la *Introducción a la crítica...* publicada en febrero de 1844, es una reelaboración, a modo de resumen, de la *Crítica...* que empezó a escribir en 1843; es, digamos, una segunda versión corregida pero simplificada del primer texto. Empero, ambas obras existen y son distintos textos, bajo las aclaraciones hechas.

Tal introducción, a modo de ensayo, fue un artículo que le encargó escribir Arnold Ruge para editarlo en los “*Deutsch-Französische Jahrbücher*”. De esta publicación, que surgió como una reacción a la censura de la *Rheinische Zeitung* (la Gaceta Renana), únicamente vio la luz el primer número en febrero de 1844 en París. En él se publicaron obras de gran importancia para el estudio actual. Aparecieron ahí el ensayo *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción...*, además de las epístolas que se habían mandado Marx y Ruge hasta ese momento, que en total fueron ocho.

Otra obra importante es la intitulada *Sobre la cuestión judía*, escrita en fechas similares a la *Introducción...* Este ensayo es una réplica a los escritos *La cuestión judía* (*Die Judenfrage*) y *La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy* (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*), el primero publicado en noviembre de 1842 y el segundo a principios de 1843 y cuya autoría corresponde a Bruno Bauer, en los cuales éste declara que los judíos se encontraban en un estadio inferior a los cristianos y que para igualarse habían de bautizarse cristianamente. Marx le responde a Bauer que los judíos no eran una agrupación religiosa o racial, sino una población sectorial orillada a actividades económicas basadas en la usura, debido al trato que recibían de los demás pobladores no-judíos. Y que para liberarlos no bastaba simplemente darle derechos civiles y políticos a esa población únicamente, sino que había que emancipar a toda la población europea en su conjunto.

Por supuesto que hay otras obras de relevancia, como *La sagrada familia* en 1844 o *La ideología alemana* en 1846, que realiza en colaboración con Engels. En estas obras no se tratará directamente el tema de la religión, tan sólo circunstancialmente lo habrá de tocar.

Incluso en obras de corte completamente político o económico existen referencias a la religión, aunque sea en la utilización de metáforas y referencias escuetas, como en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, los manuscritos de 1861-1863 integrados por 21 cuadernos publicados por Kautsky bajo el nombre de *Teorías sobre la plusvalía*, mejor conocidos como los *Grundrisse*, e incluso en el primer volumen de *Das Kapital* (*El Capital*) podemos encontrar dichas referencias.

Hay publicado en español un compendio que reúne todos los escritos, tanto de Marx como de Engels, acerca de la religión, de una gran utilidad. La obra se titula *Sobre la religión* y es editada por Hugo Assman y Reyes Mate, estudiosos del marxismo y del fenómeno

religioso en general, quienes al parecer, aunque esto no lo aclara tal edición, realizan la traducción directamente de los escritos alemanes y no de la obra de 1957: Marx and Engels, *On Religion*, publicada en Moscú, por Foreign Languages Publishing House; ni tampoco de la edición en inglés de 1955, en la que sí se basó el Instituto de Marxismo-Leninismo de Buenos Aires, y cuya obra fue publicada por la editorial Cartago en 1959.

La traducción de Reyes Mate y Assman, que será la que utilizaré para muchos de los textos de Marx, contiene desde su “Composición sobre la religión”, su Tesis Doctoral, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Sobre la cuestión judía*, algunos extractos de *La sagrada familia* y de los *Manuscritos* de 1844, hasta la *Ideología alemana*, el *Manifiesto...* y *El Capital*.

Por supuesto, para un estudio posterior de todo el tema de la religión y del fenómeno religioso en general, que vaya ligado al punto de vista marxista, sin importar distinción, hay material en demasía de donde echar mano. Baste mencionar, por ejemplo, la amplísima bibliografía que maneja Wackenheim en la parte final de su obra *La quiebra de la religión según Karl Marx*,⁶¹ cuyas obras consultadas están casi completamente en francés y alemán. Wackenheim hace un estudio y revisión de muchísimas obras que abordan el problema planteado.

Por otro lado, hay pocas cosas que marcan la vida y obra de las personas tan a fondo como lo hace la religión. Ésta, en no pocas ocasiones, influye de manera tan decisiva que puede ser el origen de sublimes utopías o escabrosos sucesos. No obstante, no ocurrió así en la vida de Marx. La religión no fue un factor determinante en su vida ni en la toma de sus decisiones. Sí lo fue, por el contrario, para el análisis que sobre ella habría de hacer. Marx se dio cuenta de que, en efecto, la religión era un tema de relevancia al que habría que prestarle atención. Y lo hizo. Si bien, la religión no le interesaba como expresión espiritual, sino como estructura ideológica de la cultura y la economía política; es decir, a Marx le importaba analizar el papel que juega la religión como organización social de la política y la economía.

El desarrollo y crecimiento de Marx, familiar e intelectual, a más de crear un sentimiento de religiosidad que correspondiera con la tradición de sus generaciones pasadas, con el judaísmo y el rabinato, formó en el joven filósofo una visión crítica y analista de tales condiciones.

El hecho de provenir de una familia, tanto paterna como materna, de origen judío y con tradición rabínica, no influyó en el joven Marx para que éste tomara también la decisión de seguir al judaísmo como forma de vida.

⁶¹ Véanse las pp. 357-377.

No sólo por el hecho de la conversión al protestantismo, sino por convicción teórica e ideológica, no fue el judaísmo la teoría moral y religiosa que Marx adoptó. De hecho, optó por no seguir ninguna religión, pues todas le parecían que llevaban implícitamente una función social de instrumento de dominio y hubo, por tanto, que despreciarlas.

La condición judía, no fue así, una condición inherente a Marx. Marx no fue judío. Sostenemos categóricamente esta afirmación. No es suficiente su ascendencia judía para afirmar que lo era. El judaísmo requiere, como cualquier otra religión, la adopción por parte del creyente, y Marx nunca lo fue. Despreció incluso al judaísmo y demás religiones. Pensaba que de ellas, como veremos a continuación, habría que liberarse. Sin la libertad de pensamiento no sirve de nada la libertad material y social.

Esta forma de pensar estuvo influenciada tanto por su padre, su suegro y principalmente por Hegel y sus seguidores; otros jóvenes que, cómo él, se habrían de interesar en temas como el religioso, ideológico, político y social, y también por supuesto, sobre la cuestión judía.

Estos temas, serían de vital importancia, principalmente en los primeros años de formación teórica de Marx. En éstos, sus intereses redundarían en lo filosófico, histórico, religioso y social. Más adelante entraría en lo político-económico. Empero, aunque en un inicio seguiría las posturas que le influyeron, a la postre, las enfrentaría y criticaría, oponiéndose incluso, a muchas de ellas.

Así pues, el tema de la religión, aunque no es el tema de fondo en Marx, si analizamos el total de su corpus teórico, sí es un tema trascendente, tanto en su vida como en su obra. Sus escritos son el reflejo de su vida. Lo que de importante tiene la religión para su análisis crítico, lo plasmará en sus obras de juventud. Aunque nunca le dedica una obra exclusiva, se nota la importancia pues el tema permea en muchos de sus escritos. La vida y obra de Marx, estuvo entonces, fuertemente influenciada por el tema de la religión. Y a este mismo tema, sus orígenes y premisas, nos avocaremos en seguida.

Capítulo II

“La crítica de la religión”

1.- La tradición filosófica: crítica de la religión en Hegel y Feuerbach

Después de haber visto ya un esbozo general y biográfico de Marx, en donde encontramos puntos anecdóticos e históricos que nos ayudarán a comprender mejor el tema de la religión, vamos a entrar ahora propiamente, en el tema religioso en Marx.

El tema de la religión en Karl Marx, como hemos supuesto en la introducción, conlleva dos aspectos: el primero es la <crítica de la religión> y el segundo el <concepto de religión>. Empecemos por ver el primero de los elementos: la crítica de la religión, puesto que la crítica es la que primero se ha encontrado, y encontró Marx, a partir de su experiencia misma de la religión.

Tal crítica, es menester decirlo, no es exclusiva de Marx, ya que antes de él algunos otros la plantearon. Muchos filósofos han hablado acerca de la crítica de la religión: Hume, Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, etc. No obstante, únicamente veremos las teorías de dos de ellos: Hegel y Feuerbach.

Hacemos esta restricción ya que no consideramos conveniente tratar las teorías de Hume o Kant, puesto que no tienen influencia directa, para efectos de este trabajo, con la de Marx. Nietzsche, por otro lado, al ser posterior cronológicamente a Marx, tampoco influirá sobre él ni tomará de él parte alguna de sus teorías.

Pero el caso de Hegel y Feuerbach sí es bastante significativo, en tanto que son las dos grandes influencias intelectuales del filósofo renano. La crítica de la religión que hace Hegel influirá, como veremos, de cierta manera en Feuerbach. Y la crítica de la religión de este último también influirá, pero aquí de gran manera, en Marx.

Hegel es un crítico de la religión. Aunque esa crítica pasará por los planteamientos de Feuerbach y se radicalizará con Marx.

Así, el objetivo en este capítulo es demostrar cómo es un punto, el de la religión, en el que hay una relación de Hegel a Marx vía Feuerbach.

HEGEL (1770 – 1831)

La crítica de la religión en Hegel es, no menos que muchos de sus temas, un tanto ambigua y oscura. No es fácil penetrar en su pensamiento y menos cuando de religión se trata. Para hacer más accesible, por tanto, el entendimiento del tema, habremos de presentar una línea argumentativa que va desde el espíritu, dios, el cristianismo y la religión como tal, para acabar en la crítica que a ésta realiza.

Lo que vamos a rastrear en Hegel es el concepto de espíritu y el concepto de religión en sus diferentes obras aunque sin entrar de lleno a su teoría, sólo esbozándola y enfocándonos a presentar la crítica hegeliana de la religión. Consideramos que es pertinente hacer esta exposición de conceptos para que se pueda entender claramente aquello a lo que nos estamos y estaremos refiriendo.

Hegel fue claramente un hombre de su época, que supero el sentimentalismo romántico y aplicó un método sistemático a sus teorías. El tema de la religión fue trabajado por Hegel de una manera sistemática y estructurada. Aborda el tema desde sus escritos iniciales y juveniles, y lo remite a Kant. Hay un texto de Hegel intitolado *Fe y saber*,⁶² donde expone sus ideas generales acerca de dios y en particular del cristianismo. Aunado a esta obra, rastreando al Hegel joven, hay un texto que se llama *Escritos de Juventud*.⁶³ Esta obra es una compilación de cartas y documentos centrados en el tema de la religión y el Estado. Por lo cual se concluye fácilmente que para Hegel la religión sí es un tema que debía ser abordado con profundo interés, sistematicidad y rigurosidad filosófica. De hecho, al momento de morir en 1831, cuando Marx apenas contaba con 13 años de edad, Hegel estaba

⁶² Hegel, *Fe y saber*, Trad. Vicente Serrano, Madrid, España, Ed. Biblioteca Nueva, 2000.

⁶³ Texto traducido por Zoltan Szankay y que retoma José María Ripalda en la edición del Fondo de Cultura Económica. Cabe aclarar que, en referencia a esta obra, son dos textos diferentes. Uno el que acabamos de mencionar (*Escritos de Juventud*) y otro: *Escritos teológicos*, publicado por Herman Nohl en 1907 (título que es entendible puesto que Hegel estudió teología en la Universidad). Es decir, el texto que recolectó Nohl de las propias clases de Hegel como *Escritos Teológicos* y que estaba en alemán, lo tomó por base Zoltan Szankay y lo empezó a completar con otros textos del archivo de Hegel. Ahora, lo que pasó fue que al final, cuando ya estaba avanzado el texto de Szankay, éste fallece y retoma la traducción Ripalda. Pero hay textos de Nohl que no están en el de *Escritos de Juventud* de Ripalda, y hay muchos textos que están en los *Escritos de Juventud* que no están en los *Escritos Teológicos*.

impartiendo en la universidad su cátedra sobre filosofía de la religión, cátedra que había dado en diversas ocasiones.

Se encuentra por supuesto el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu*, obra publicada en 1807, en el cual se presenta el desarrollo fenomenológico de la religión, pero además hay otros textos en los que nos basaremos para realizar este trabajo como su *Filosofía del derecho*.

Vayamos primeramente a revisar el tema del <espíritu>, pues esto nos arrojará luz en el posterior camino que habremos de seguir.

La raíz del concepto de espíritu, aunque ya se esboza en sus escritos juveniles, se aclara hasta la *Fenomenología...*, en la cual Hegel señala la importancia capital que tiene tal noción. Y esta noción, entre otras cosas, tiene una raíz teológica partiendo del esquema trinitario. Ahora bien, ¿cómo entiende Hegel el espíritu? Llegar al concepto del espíritu es de lo más complejo porque en el fondo el espíritu no es algo que es, sino que es algo que se hace, que se produce, que surge, y cuando ocurre esto entonces ya es.

Lo primero que tiene claro Hegel es que no hay dualidad metafísica; lo segundo, que lo que llamamos <espíritu> surge de la vida, o, si se quiere con más precisión: el espíritu no es sino el resultado del volver de la vida sobre sí.

Aquí cabe hacer un paréntesis, frente a lo que parece ser la pura vida animal, la diferencia humana es la conciencia, pero una conciencia de la que no se puede prescindir. La conciencia es realmente conciencia cuando es conciencia y, al mismo tiempo, autoconciencia. Y será autoconciencia cuando ella sepa de sí misma, es decir, cuando la conciencia sepa que ella misma es. De hecho Hegel tipifica a esta autoconciencia cuando ocurre el saber de sí a partir del saber del otro, o sea, cuando se reconoce uno mismo a partir del reconocimiento de la alteridad; el reconocimiento del yo a partir del reconocimiento del otro, y además, reconocimiento en el otro.

La autoconciencia se aplica a un sujeto que sabe de sí pero que también busca ser reconocido. Entonces la raíz de esta cuestión es el reconocimiento. Así, la parte que Marx manejará a la postre, que es en resumidas cuentas la dialéctica del señor y el siervo, no es sino la lucha por el reconocimiento o la lucha de las autoconciencias. Aunado a ello, no sólo la conciencia sabe que ella misma es y puede reconocer a otra conciencia, sino que también se quiere a ella misma, se desea a sí misma; no sólo se presenta el saber de sí, sino el querer de sí.

El saber de sí no es sólo una cuestión teórico-especulativa, pues en el fondo, si la conciencia no es otra cosa que la vida que reflexiona, encuentra en ella el impulso del

deseo;⁶⁴ pero que, mientras lo otro, lo deseado, no es semejante a ella, simplemente se apropia de ello, se lo come. Sin embargo cuando el otro es semejante a ella, no se deja comer, porque se quiere a sí mismo, y ella entonces se quiere a sí en el querer del otro. Viene así una relación primera entre las autoconciencias en el ámbito de la vida.⁶⁵ O sea que yo sólo voy a sentir placer al complacer al otro y al darme placer a mí.⁶⁶

De tal manera que Hegel concluye el tema de la autoconciencia con una frase que conjuga todo, si se entiende: “el yo es el nosotros, y el nosotros es el yo”. Se excluye aquí el sujeto kantiano como un sujeto posible, y se pone un ‘yo’ actuante y un ‘yo’ en relación. Es decir un ‘yo’ social, un ‘yo’ en relación con los demás ‘yos’.

Volviendo al espíritu, éste es entonces la totalidad de las autoconciencias que se relacionan entre sí y se relacionan en el mundo y con el mundo, no son autoconciencias puras, pues de serlo así no podrían relacionarse unas con otras. Sobre todo cuando la relación no es intelectual o ‘platónica’, sino que es una relación mediada por alguna cosa. Por ello Hegel dice que el espíritu se concretiza en la historia, porque en la historia es donde las autoconciencias se relacionan tanto con ellas, como con el mundo.

Esa relación y esa concretización a la que podríamos llamar ‘realización del espíritu’, tienen diferentes concreciones. En la *Ciencia de la lógica* Hegel distingue tres momentos muy peculiares: el arte, la religión y la filosofía. Tanto la primera como la segunda surgen de la espontaneidad del espíritu; y la filosofía surge de la reflexión sobre ese surgir tanto del arte como de la religión. Pero, precisamente, en cuanto mediada en o por la historia, está ella en el ámbito de lo que Hegel llama ‘eticidad’: un algo ético-realizado en el sentido, no de lo que debería ser sino de lo que de hecho es. Y de hecho lo que es, es la vida social y política. De ahí el lugar tan importante de la filosofía del derecho como una reflexión sobre esa vida y las formas que adquiere en su desarrollo hasta el momento. Así, el espíritu para Hegel es la síntesis de la conciencia en su más alta realización.

Vamos a hacer ahora una diferenciación importante entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo. El espíritu subjetivo, irrealizable plenamente como tal, ve en el Estado su verdad, donde se desplegará en la historia humana, pero ya como espíritu objetivo. El Estado es el universo de la libertad realizada; es la completa realización de la libertad.⁶⁷

Piensa Hegel que esto último es así pues considera que la historia de los Estados es la historia humana misma, donde el espíritu objetivo se despliega, desde las formas más

⁶⁴ Lo que Wenceslao Roces traduce como *apetencia* en la edición del F.C.E. de la *Fenomenología...*

⁶⁵ En la *Fenomenología...* esta relación se presenta como *el yo y la apetencia* en el subtítulo del capítulo tercero, que es la búsqueda de la satisfacción de sí en la satisfacción compartida del otro.

⁶⁶ Esto último, a modo de propuesta para un estudio posterior, podría configurar una relación erótica.

⁶⁷ Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos, p. 57.

antiguas y precarias, hasta las más desarrolladas como la sociedad cristiana y el Estado germánico. Siendo este último la forma más desarrollada hasta el momento del espíritu objetivo. De esta manera el hombre se afirma en su acción concreta sobre la historia.

Pero todo esto está impulsado, y este es uno de los puntos más criticados y menos entendidos en Hegel, por la <idea>⁶⁸. Ésta es un concepto de ese ‘yo’ autoconsciente que puede ser el espíritu, que en cuanto se sabe y se quiere, quiere su realización. Y ese ‘querer su realización’ es ir más allá del límite en el que se encuentra. Es decir, que el ‘yo’ autoconsciente antes se encontraba en un plano especulativo, pero cuando se sabe y se quiere a sí mismo, quiere realizarse en el plano de la historia real. Mas aquí encuentra una limitación fáctica que le hace reflexionar y decir para sí mismo: “hasta aquí se puede y hasta aquí ya no”. En el plano político aparecen tales limitantes como determinadas o determinantes de su realización. Sin embargo, la idea de saber de sí en el saber del otro, que recoge el impulso del deseo, lo lleva a *romper*⁶⁹ el límite; es decir, “saber su límite es saber sacrificarse” pero no quedarse en el límite sino ir más allá.⁷⁰

Este <no quedarse en el límite sino ir más allá>, hace que ‘eticidad’, ‘concepto’ e ‘idea’ no sean cosas fijas y determinadas. El querer ir más allá de los límites es exponerse en los dos sentidos: mostrarse como espíritu pero arriesgarse incluso a la muerte como el señor frente al siervo, o viceversa. Ambos luchan por la vida y el reconocimiento, pero el señor arriesga un poco más en el sentido de que el señor arriesga la vida y al único señor que reconoce es al señor absoluto: a la muerte. Mientras el siervo decide quedarse hasta cierto punto. Luego, el señor se dará cuenta de que es un inútil y el siervo se presenta como más libre. Se presentan entonces expresiones como: “sólo quien arriesga la vida alcanza la libertad.”

El espíritu, bajo este contexto, proviene de un origen teológico pero acaba concretizándose en la sociedad. Esto porque para Hegel, la religión misma (de la cual la teología no es más que su aspecto especulativo), no es sino la representación del desarrollo del espíritu en su realización. La religión aparece con la vida en cuanto se realiza como conciencia, pero aparece de una forma tan vaga como lo sagrado. Hay un ‘algo’ que no se puede tocar y hay un sentimiento o un movimiento respecto a lo sagrado, de respeto, de acatamiento, etc., porque es el más allá del límite. Ahora, eso sagrado, objeto de la religión, será apropiado por la vida social de la historia misma.

⁶⁸ En Hegel, la idea absoluta no es ninguna entidad existente en ninguna parte; es una abstracción.

⁶⁹ Rodolfo Mondolfo en la traducción que hace de la *Ciencia de la lógica* dice <traspasar> mientras que Wenceslao Roces utiliza el término <transgredir>.

⁷⁰ Cfr. Hegel, *Ciencia De la lógica*, pp. 89-96.

El idealismo hegeliano, en cuanto a su concepción del espíritu, postula que éste debe de transitar por la totalidad de la vida humana y social. Llegando a sí, al final, a concretizarse en la historia y sociedades humanas como espíritu absoluto. Hegel plantea la reconciliación entre fe y saber que se dará cuando el espíritu absoluto se concrete en la historia, en el Estado y el cristianismo para superar la escisión planteada en la ilustración,⁷¹ con autores como Kant, Fichte o Jacobi.⁷² Tal reconciliación logrará a su vez la comprensión de la religión por la razón. De no presentarse esto, la escisión en el propio hombre permanecerá. “[...] *la naturaleza humana alcanza su redención en la medida en que se hace consciente de su infinitud.*”⁷³ Sólo así se supera la escisión y se da la unidad humano-divino.

Esta reconciliación sólo puede darse por medio de la filosofía. En Hegel, incluso, si tomamos al cristianismo como la religión absoluta e icono de la religión filosófica, donde la verdad y la razón prevalecen, también se puede dar en ella la superación por fungir como mediadora entre lo universal abstracto de lo divino y lo particular concreto de cada individuo humano; porque para Hegel en la religión absoluta, o sea, en el cristianismo lo que se da es que lo trascendente se vuelve inmanente.

En un esquema muy general, Hegel nos habla en la *Fenomenología...* de que las religiones de la naturaleza comienzan con la veneración de la luz, de las plantas, de los animales, etc., pero llega un momento en que se convierte en una religión de la imagen humana que encarna, entre otras, la virtud de la ciudad. El ejemplo más claro son las deidades griegas pues ellas encarnan el ideal o el espíritu de un pueblo. Hegel dice que el mundo griego es un mundo privilegiado en el cual la religión se vive como arte y el arte como religión. Sin embargo hay contradicciones inherentes como las que se caracterizan en la tragedia de Antígona, en la cual ella ya no se reconoce en las leyes de la ciudad e invoca precisamente otras leyes anteriores y más profundas para quebrantar la ley vigente. Y es el mismo espíritu en Antígona, en la ciudad, y en la ley invocada por Antígona, y sigue siendo el mismo espíritu pero en tres momentos diferentes.

El hecho de que haya contradicciones inmanentes en el desarrollo del espíritu de la religiosidad griega, es lo que lleva precisamente a que este espíritu griego excepcional llegue a su disolución. La ciudad griega no se sostiene frente al imperio, y en éste, es la figura del

⁷¹ En sus obras *Fe y saber* y la *Fenomenología...*, específicamente en el apartado ‘La verdad de la ilustración’, Hegel analiza cómo la ilustración se opone, en un primer momento, al dogmatismo y cerrazón de cierta concepción de la religión como absoluta y definitiva. No obstante, en un segundo momento la misma ilustración se vuelve cerrada al colocar en el primer plano a la razón y descalificar cualquier otra expresión del espíritu.

⁷² De hecho, la obra *Fe y saber* de Hegel lleva por subtítulo “La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte.”

⁷³ Hegel, *El concepto de religión*, p. 49.

emperador quien encarna la religión del Estado. Mas, precisamente, como nadie cree en ella como religión sino como la fuerza del Estado, resurge la negatividad de lo dado y lo afirmado que está encarnada por la religión. Y ese sería el lugar que para Hegel ocupa el cristianismo frente al imperio.

Entonces Hegel entra a un análisis del cristianismo en sus premisas y en sus verdades fundamentales, pero ya no para decir qué dicen sino qué quieren decir bajo esta perspectiva. En último término, hay una serie de expresiones religioso-cristianas que, más de lo que dicen a la letra, están diciendo algo de nosotros; y allí va a llegar finalmente lo que Hegel llama el 'reino del espíritu', que implica la muerte de dios. O sea que, si no se hubiese dado el momento del sacrificio y la redención, no surgiría el reino del espíritu que ya no es sino la vida de la comunidad que se objetiva. Lo que importa ya no es Roma sino la vida de la comunidad, ahora importa la verdad de dios en el alma de cada uno y de la comunidad que, en el fondo, es el sentido de la resurrección. La comunidad está contra y frente a lo que podría ser, porque precisamente no lo era –hablando del Estado judío. Eran sólo súbditos de los romanos. La comunidad creyente va más allá de la concreción determinada de una iglesia o disciplina, y siempre busca y afirma su propia vida.

Hegel también entra en el problema de la relación Estado-Iglesia, pero va más allá de ello, lo importante es vivir la fe en la comunidad.⁷⁴ En Hegel, el estudio de la religión se remitirá siempre al cristianismo, por considerar a éste como la forma de manifestación histórica de la religión.

Por otro lado, hay una tripartición en la teoría de Hegel, en específico en lo que nos ocupa: arte, religión y filosofía. Para Hegel la filosofía es la última etapa del desarrollo de la conciencia. Pero la religión y el arte no es que sean etapas imperfectas sino que están en niveles de desarrollo más bajo.

En el sentido hegeliano, la filosofía, entendida como forma más perfecta de la autoconciencia, al momento de expresarse, manifiesta el poder de la razón; y al cargar con el bagaje de la ilustración donde la justificación racional se establece desde sí misma, la filosofía debe ser también una crítica del fenómeno religioso.

Sin ocuparnos en este momento del arte, la religión se presenta como punto medio del desarrollo del espíritu. Y sobre esta misma religión Hegel abordará su crítica. La filosofía será después la forma de superación y comprensión racional de la religión. Por ahora, una vez abordados los conceptos anteriores, centrémonos solamente en la religión y la crítica hegeliana.

⁷⁴ Cfr. Charles Taylor, *Hegel*, pp. 419-421.

La crítica de la religión de Hegel tiene como punto principal una mediación dialéctica entre dios y el hombre, supera el dualismo postulado por ciertas interpretaciones o figuras anteriores a él, pero no rompe propiamente una escisión dualista de la religión como tantas veces se planteó con anterioridad. Incluso, la reflexión sobre la escisión entre el más allá y el más acá lleva a la superación de la propia escisión. El aspecto de mayor relevancia en esta crítica hegeliana es un reconocimiento de lo humano en lo divino. Según Iskra Castañeda, la crítica de la religión de Hegel pasa por varios momentos en el proceso de la configuración religiosa:

[...] 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; [...].⁷⁵

Hasta este punto la conciencia aún está escindida y se habrá de enajenar para regresar como autoconciencia. Y la religión será superada por la mediación entre lo humano y lo divino.

La crítica hegeliana de la religión sí mantiene de fondo un concepto propio de religión que servirá para fundamentarla. Este concepto debemos enmarcarlo dentro de la inmanencia filosófica del hombre-dios. Para Hegel, la religión en su más pura acepción (que se concretizará en la positivización del cristianismo) plantea un reconocimiento de lo humano en lo divino. Le otorga al hombre caracteres divinos, pero sin dejar vacía a la deidad. “*Lo importante de la religión en Hegel es que logra la trascendencia en la inmanencia, [...]*”⁷⁶

Así, el concepto hegeliano de religión tiene incluida también la representación, entendida ésta como la conjunción de lo sensible e inmediato con lo universal. El pensamiento, pues, maneja inseparablemente la experiencia. Este concepto es la exigencia filosófica de una religión convertida en espiritualidad ética, o eticidad.

Para Hegel quedará, a final de cuentas, la posibilidad de una iglesia comunitaria, una religión que no influya socialmente en el Estado pero que guíe la buena moral de los hombres. Quizás el cristianismo sea el mejor ejemplo para él si se convierte en la religión absoluta.

⁷⁵ Iskra Castañeda, *La crítica de la religión...*, p. 66.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

FEUERBACH (1804 – 1872)

Ludwig Feuerbach fue discípulo directo de Hegel y asesorado por éste concluyó su Tesis Doctoral. En ella discrepa de su maestro en que el cristianismo fuese la religión absoluta. Feuerbach no cree esto. Piensa tan sólo que el cristianismo es el campo donde se puede analizar la religión por su alto contenido antropológico. De hecho, en la primera parte de su obra *La esencia del cristianismo*, publicada en Leipzig en 1841, toma como punto de partida, lo mismo que Hegel, el cristianismo como la religión revelada, para encontrar cuál es la esencia de la religión.

Feuerbach retoma de Hegel el aspecto finito y sensible de la esencia humana. Con ello, comienza su crítica de la religión, con la postura mediática dios-hombre de Hegel. Mas pronto se alejará de ella pues considera que esa filosofía no es más que un misticismo racional que oculta la realidad material por medio de su aspecto idealista. Por lo cual pugna por volver nuevamente a la naturaleza.

Con <naturaleza>, Feuerbach no se está refiriendo a un estado de naturaleza a la manera de la filosofía política de Hobbes, Locke o Rousseau; su concepto es ambiguo. Feuerbach nunca explica qué significa para él <naturaleza>. Lo más parecido como podemos definirlo es quizás, en el sentido empirista, como algo no mediado por la acción humana. A esto Marx le criticará en sus *Tesis sobre Feuerbach* que es un retroceso de Hegel y no un avance frente a él.

[...] la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, [...] y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.
2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como <<género>>, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.⁷⁷

Para Feuerbach lo importante es la acción humana sacada del contexto religioso. El centro de la concepción antropológica de la religión es el hombre, del cual se ha de partir para llegar a él mismo. El fin último del hombre es alcanzar la felicidad pero en la tierra y no en especulaciones de una vida celestial.

Feuerbach no toca el aspecto dialéctico de Hegel, no por omisión, sino por considerar que es un elemento a superar para alejarse teóricamente de su maestro. Hace conscientemente a un lado la dialéctica y se enfoca a su análisis especulativo, aunque no elucubrante,

⁷⁷ Marx, "Tesis sobre Feuerbach", Tesis VI, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 161. Véanse también las Tesis I, III, V y VII.

perdiendo con ello cierta riqueza conceptual frente a su maestro. Cuestión ésta que Marx le reprochará en las *Tesis...* que le enfrenta. Pero ello no implica retroceso alguno de Feuerbach frente a Hegel, pues sigue andando en el camino su línea discursiva. Al contrario, gana concreción en el hombre. Se presenta ahora una manera diferente de plantear la crítica de la religión, manera que no tomará Marx, pues éste sí retoma la dialéctica hegeliana y la conjunta con la radicalización humanista que Feuerbach presenta en *La esencia del cristianismo*.

Esta obra es la crítica que hace Feuerbach a Hegel para oponerse al idealismo de éste. Pretende en ella depurar de elementos abstractos la materialidad del contenido, pues Feuerbach mismo no considera que sea un continuador de la filosofía hegeliana de la religión, como así lo interpretaron los jóvenes hegelianos e incluso Engels, quien reconoce el éxito de una interpretación materialista de la religión como superación de Hegel.

Empero, como Feuerbach no está de acuerdo en que se considere su obra como continuación de la de Hegel, responde con los *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, donde niega categóricamente que su teoría siga la línea hegeliana y pone en la mesa que, para entenderlo, hay que colocarlo en contraposición a la teoría de Hegel. Dice Feuerbach: “*Hegel identifica la religión con la filosofía, y yo pongo de manifiesto su específica diferencia; Hegel critica la religión sólo en el concepto, y yo en su verdadera esencia.*”⁷⁸

Mas esto que menciona Feuerbach es fácilmente rebatible pues ya vimos anteriormente que Hegel sí hace diferencia entre religión y filosofía, siendo esta última la comprensión de aquélla por medio de la razón.

Por otro lado, la unidad de lo humano y lo divino que Feuerbach rescata de Hegel, aunque él mismo lo niegue, le servirá para afirmar la materialidad de la religión en tanto que pone el énfasis en la parte sensible de la misma. Es decir, si la parte sensible de la religión es la deidad, y esa parte sensible no puede desligarse de la materialidad humana, entonces no pueden estar separados dios y hombre, además hay una tendencia dominante de lo material en lo antropológico. Feuerbach siempre se mantiene en un constante cuestionamiento sobre la esencia de la religión. Y concluirá finalmente que ésta es una visión antropológica.

En este sentido antropológico se sustentará Feuerbach: en el hombre. Así, debido a que el hombre, para Feuerbach, tiene conciencia y parte de su esencia es el sentimiento, al sentirse finito y limitado desea no estarlo, con lo cual crea un objeto que considera superior a

⁷⁸ Feuerbach, “Zur Beurteilung des Wesens des Christentums”, en David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 109. *Apud*. Iskra Castañeda, *Op. cit.*, p. 23. Este punto es muy importante desde una perspectiva materialista. Feuerbach utiliza el materialismo antropológico como arma para criticar a Hegel. Materialismo que, a final de cuentas, Marx tomará desde su Tesis Doctoral y seguirá trabajando en la madurez.

él y le rinde culto. Surge de esta manera la religión, por el sentimiento de la limitación humana.

Para Feuerbach, la génesis de la religión se presenta en la relación del hombre y la naturaleza, cuando éste se da cuenta de su finitud y pretende la infinitud.⁷⁹ Al crearse las formas representativas de las deidades perfectas, aspira a ser aquello que no es, pero que él mismo creó y creyó que, en efecto, era. Esta concepción la continuará Marx aunque con un análisis mayormente dialéctico y sin adentrarse tan a fondo en el problema del origen y sí mucho más en su crítica.

Esta crítica de la religión, que también presenta Feuerbach, se extiende en varios rubros. El primero como crítica del cristianismo, devenido de Hegel, considera que éste eleva las cualidades que se encuentran en el hombre a sumo grado y las coloca en dios, pero separa a dios y al hombre como entes distintos. El cristianismo, dice Feuerbach, pone en contraposición a dios y al hombre.

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.⁸⁰

Feuerbach critica la dependencia de lo religioso que vive en el hombre. En esto radica su crítica de la religión. Si el hombre es dependiente de ella es porque no se ha dado cuenta de que él mismo es la figura con las características que dios posee.

En la crítica feuerbachiana de la religión se pueden encontrar dos momentos.⁸¹ El primero y más importante es el que presenta en *La esencia del cristianismo*, donde desarrolla el aspecto antropológico de la religión, su esencia y la del hombre y se dirige hacia principios materialistas de la religión y la filosofía. El segundo momento, más sólidamente argumentado en textos como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* o los *Principios de la filosofía del futuro*, e incluso en *La esencia de la religión*,⁸² se caracteriza por una radicalización frente a su maestro, donde pretende deshacerse de los lastres del idealismo hegeliano.

⁷⁹ Aquí se tiene que tener en consideración que Feuerbach es uno de los pensadores que presentan el tránsito complejo entre la filosofía del espíritu, que es la que en realidad hace Hegel; pero el siguiente paso, y esta es la gran apuesta de Marx, es no hacer filosofía del espíritu (esto es lo que le critica al idealismo) sino hacer materialismo. Y el materialismo se juega en esa dialéctica entre el hombre y la naturaleza, en la cual, para Marx, no es la dialéctica entre el espíritu y la naturaleza, entre la conciencia y el mundo de las cosas, sino la discusión en términos del materialismo. He aquí la gran aportación de las *Tesis sobre Feuerbach*, en especial, de la tesis I y VII, que se enfocan en este tema en particular.

⁸⁰ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 78.

⁸¹ Como bien lo señala Iskra Castañeda, *Op. cit.*, pp. 37-38.

⁸² Esta última obra es escrita cuatro años después de *La esencia del cristianismo*, es decir en 1845.

Incluso, en la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, que vio la luz en 1843, Feuerbach se aparta ya de la influencia hegeliana precisando ahora el concepto de enajenación como el proceso por el cual el hombre se aparta de sí mismo cuando se despoja de su esencia y la coloca en un dios externo y superior, que es la negación de la auténtica esencia del hombre que revela la religión. Este concepto de enajenación lo tomará Marx y será un punto decisivo en su crítica.

Ahora bien, si ya antes habíamos dicho que sólo a través de lo sensible se puede aspirar a lo concreto, a lo material de la religión, entonces ésta es un reflejo de las relaciones del hombre con la naturaleza. Mas este reflejo se distorsiona cuando se ve a dios como separado del hombre y conteniendo las cualidades de éste en sumo grado. Se obtiene así una religión que otorga soluciones (banales) a las necesidades del hombre.

En este sentido, Feuerbach demostró que la religión es una proyección de los valores humanos, en su más exaltado sentido, sobre un ente particular y metafísico. Y esto representa la regresión al aspecto salvaje del hombre, pues éste mismo provoca para sí la dependencia total respecto a un agente externo, trascendente y sobrenatural, creado por él. Este agente con fuerza externa impide al hombre actuar libre y racionalmente en principio, puesto que el hombre no actuó libre ni racionalmente al crear a este ente con fuerza externa. Se muestra aquí la circularidad absurda en la que recae el hombre religioso.

Feuerbach considera que el hombre coloca sus propios atributos y cualidades en un ser externo a sí mismo, por ejemplo en dios como centro de la religión. Ocurrido esto, se aliena.

En su crítica de la religión, Feuerbach había sostenido que el verdadero sujeto –el hombre– se había convertido en predicado de Dios, cuando éste no era sino un producto o creación suya. Pero esta relación invertida se daba también en la filosofía especulativa de Hegel, al aparecer la Idea absoluta como sujeto, mientras que el hombre y la naturaleza no eran más que predicados de ella.⁸³

Para Feuerbach la religión es alienante. La alienación religiosa, dice Feuerbach, esclaviza al hombre y lo incapacita para actuar autónoma y racionalmente. Del mismo modo que con la alienación religiosa, Feuerbach invierte el orden ontológico de la filosofía idealista de Hegel y coloca como el sujeto al hombre real y al pensamiento como predicado. Esta inversión permitirá la emancipación del hombre.

No debemos perder de vista que, para Feuerbach, el hombre de la religión liberará su conciencia cuando se reconozca como tal sujeto y objeto de la misma religión. La conciencia

⁸³ Adolfo Sánchez Vázquez, "Prólogo" a la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, p. 6.

entonces será verdadera cuando se sienta satisfecha consigo misma y desee superarse fuera de la religión, en el hombre mismo. Sitúa así la conciencia en el plano de lo empírico en contraposición al idealismo de Hegel. Sin embargo, consideramos que una mejor interpretación de este aspecto es declarar que en Hegel hay ya una relación dialéctica entre lo ideal y lo sensible (o material). Hegel no se va al extremo absoluto de lo ideal despreciando lo material, ya que al final de cuentas en ello se concretizará el espíritu, en la historia y la sociedad material humanas.

La religión sólo tiene sentido para Feuerbach cuando el hombre se hace consciente de que él, como sujeto, objetiva su propio ser en la religión. Y que el objeto de ésta, no es más que su voluntad, sentimiento y razón, como su esencia misma.

Para Feuerbach, lo mismo que para Hegel, sólo a través de la filosofía se puede superar la religión, aunque ciertamente no de la misma forma.

El objetivo de Feuerbach no es reducir la religión a mera antropología, vaciando todo contenido posible de la primera; sino incluir la antropología, la esencia de la especie humana, como parte de la religión, como su esencia misma. El objeto y sujeto de la religión es el hombre. “[...], *el Dios del hombre, es su propia esencia.*”⁸⁴ Lo que debe quedar al fin y al cabo, y esta fue la pretensión desde un inicio en Feuerbach, es la religión del hombre por el hombre mismo: un humanismo basado en la antropología científica y filosófica.

Para Feuerbach, el fenómeno religioso es algo meramente antropológico y material, en discrepancia de lo que Hegel pensaba. Mas, con Marx, eso antropológico se convertirá, si en materialista, pero materialista social e histórico.

Es precisamente por esto que Feuerbach se presenta como el punto intermedio entre Hegel y Marx. Porque mientras que, por un lado, reconoce la unidad humano-divino y plantea la trascendencia del hombre en la inmanencia de dios cuando la conciencia se reconozca a sí misma con estos aspectos, por otro lado, su filosofía no se reduce a un mero materialismo que afirma que lo único existente es el cuerpo y la materia, nada más.

2.- La crítica de la religión en Marx⁸⁵

⁸⁴ Feuerbach, *Op. cit.*, p. 41.

⁸⁵ Para entrar a este apartado es necesario aclarar lo siguiente: qué entiende Marx por ‘crítica’. No es gratuito que Marx utilice este término y, por supuesto, no lo está utilizando bajo la definición del verbo ‘criticar’. Cuando Marx intitula sus obras: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, *Crítica de la Economía política*, *Crítica al programa de Gotha*, etcétera, ya está diciendo algo, pues de otra manera les hubiera llamado ‘análisis’, ‘tratado’ o ‘investigación’. Pero no, les llama ‘crítica’. ¿Por qué no llamarle también a su ‘crítica de la religión’: ‘método de análisis sobre la religión’? Con ‘crítica’, Marx se está refiriendo a un método de trabajo, a

Marx reconocía que él no era el autor original de la crítica de la religión, sino que la había heredado de otros tantos –como Hume, Kant, Hegel y los demás que mencionamos líneas arriba⁸⁶, e incluso, que dicha crítica no era nueva ni reciente, sino que se remontaba a los orígenes mismos del pensamiento humano.

Lo que diferenciará la crítica marxiana de la religión de las demás críticas, tanto predecesoras como posteriores, es que Marx no concebirá a la religión como un tema trascendental dentro de su teoría, tanto como para darle un espacio concreto y definitorio en su corpus. No ve en la religión un problema de fondo, por lo cual no le dio, a diferencia de Hegel, por ejemplo, la importancia de tratarlo sistemáticamente. Para Marx la religión será consecuencia del sistema político-económico enajenante en que vive el hombre esclavizado. Por lo mismo, su discurso no irá primero a una emancipación religiosa del hombre para lograr su emancipación material; sino al contrario, primero es necesaria la liberación y superación del sistema explotador para después pensar en emanciparse ideológica y religiosamente.

La crítica de la religión de Marx se ha esbozado, como vimos ya en el capítulo anterior, desde sus primeros escritos de adolescencia y juventud, incluyendo sus exámenes escolares y su Tesis Doctoral. Pero hay más. Será en los ensayos *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicados en los *Anales Franco-Alemanes*, además de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, donde las ideas más explícitas sobre la religión se plasmen. En estas obras radica principalmente el pensamiento marxiano sobre la religión. Después de ellas, las referencias a la religión son escasas. Donde se volverán a ver explícitamente será en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. En otras obras como las *Tesis sobre Feuerbach*, *El Manifiesto...* o *El Capital*, serán escuetas las referencias y no tan explícitas, sino presentadas a modo de metáforas.

Cabría ahora preguntarnos: si a Marx no le interesaba en demasía tratar el tema de la religión, no al menos de modo sistemático, ¿para qué tratarlo? ¿Cuál es el objetivo de Marx al hablar de la religión?

una forma particular de análisis con la cual se abordan los problemas a tratar. Es decir, la ‘crítica’ como un método de estudio y de trabajo. Es posible, de hecho, que quien inaugura la crítica, como método, es justo Kant (la *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*). Pero ciertamente en Kant deviene un tipo de procedimiento analítico, lo que no en Marx. Es importante aclarar cómo se está entendiendo la crítica y particularmente cómo Marx la entendió, pues será ella el modo de acercarse no sólo a la religión sino a gran parte de su corpus.

⁸⁶ Vid. *supra.*, p. 34.

Digamos, antes de positivizar la respuesta, cuál no era el objetivo. El propósito de Marx al tratar la religión no es atacar a los creyentes, ofenderlos o tacharlos como tontos o ignorantes, simplemente no se mete con ellos. Tampoco es destruir la idea e imagen de dios que se ha creado el hombre. Dios es un elemento más de la religión, pero Marx no trata el tema de la existencia de dios en específico. Lo que sí se puede considerar como su propósito es develar las raíces sociales por las cuales surge la religión como fenómeno fáctico, comprender sus cimientos y explicar su funcionamiento.

Una de las razones por las cuales Marx no realiza un trabajo sistemático sobre la religión es que considera que la crítica de la religión ya se ha consumado con Hegel y Feuerbach –esto lo dice claro cuando escribe las primeras líneas de la *Introducción...*: “*Para Alemania la crítica de la religión está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.*”⁸⁷– y seguir elucubrando sobre ella es un trabajo que los jóvenes hegelianos ya hicieron por mucho tiempo. No hay que seguir diciendo lo mismo, hay que superar en todo caso, la crítica.

Marx parte de la crítica de Feuerbach a Hegel y de la filosofía del derecho de este último para plantear su propia crítica de la religión. En ella, comienza por criticar primeramente a sus predecesores. A Hegel en su concepto de espíritu absoluto y a Feuerbach en su esencia del hombre, pues considera que estas nociones se apartan de lo que realmente es el hombre, el cual realiza su recorrido histórico como ente concreto ligado necesariamente a la sociedad. Después explicará cómo surge la religión como parte de la organización social estructura-superestructura.⁸⁸

Es bastante clara la mediación de Hegel por Feuerbach presente en la crítica de Marx que, sin embargo, parecería ser que a Feuerbach le interesa más la crítica de la crítica de Hegel, y en cambio a Marx lo que le interesa es el hecho histórico de que la religión está ahí, que existe y hay que darle su lugar.

Por supuesto que esto último también está en Hegel, pero en él se encuentra bajo un contexto diferente, lo cual provoca que la posición de Hegel sea distinta. Esto se refleja sobre todo en la lectura que Marx, Engels o Lenin hacen de Hegel, que es una lectura que se vuelve panfletaria en textos como *El Manifiesto...* En esta obra, la crítica de la religión se queda sólo en frases, en referencias pequeñas, es por ello que sólo es panfletaria, sólo hay expresiones aisladas y no sustentadas del todo.

⁸⁷ Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 93.

⁸⁸ Explicaremos esta división más adelante. *Vid. infra.*, p. 58.

Marx va a decir, frente a Hegel, que “*No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.*”⁸⁹ Pero no sólo esto. Marx, aparte de refutar y darle la vuelta a Hegel, refuta también a otros idealistas como Fichte, pues para éste el mundo cubre con un velo lo realmente existente; “*mi fe mira más allá de este velo*” –escribe Fichte–.⁹⁰ De hecho, el método dialéctico que Marx toma de Hegel, ya se encontraba anteriormente en pensadores como Schelling y el propio Fichte.⁹¹

Al igual que Hegel, Marx concibe a la religión como negación de la filosofía verdadera, al menos en un primer plano. Ya en un segundo, ambos autores reconocerán que la filosofía puede comprender a la religión a partir de la razón.

Hegel, para Marx, se centra en el desarrollo de la idea. Y dice Marx que hay que ver las condiciones materiales en que se da ese desarrollo, por lo tanto lo más importante son esas condiciones que son el núcleo de lo que va a presentar como enunciado programático en *El manifiesto...* y como desarrollo en *El Capital*. Es decir, que no es el impulso de la apropiación –del cual Hegel nos habla– sino el hecho de la apropiación.

Por otra parte, Marx se ocupa de lo que Hegel llama la ‘manifestación histórica de la religión’, es decir, el mundo concreto, social, donde se desenvuelve el hombre. En este mundo, el Estado político que dirige una sociedad particular no puede estar penetrado de fundamentos religiosos, o sea, no puede ser un Estado religioso, y en esto coincide completamente con Hegel; debe ser un Estado secular, con lo cual se garantice la participación plena de todos los ciudadanos. A final de cuentas, un Estado religioso es contradictorio por sí mismo pues supedita el interés social al interés divino. Sin embargo, “*El Estado político acabado es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su*

⁸⁹ Marx, “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 241.

⁹⁰ J. G. Fichte, “La fe”, en *La vocación del hombre*, III. Apud. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 333.

⁹¹ Este método dialéctico se podría rastrear incluso desde la antigua Grecia en Heráclito y Platón; y más cercanamente en Kant. Consiste en intentar demostrar una afirmación a través de su negación. “Desde el punto de vista formal, el método dialéctico consiste en afirmar, revolucionariamente, que la verdad no surge de la identidad, sino de la oposición y aún de la contradicción.” [Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 338] Si se toma, por ejemplo, la tesis A, en un análisis profundo de ella surgirá su antítesis –A. Y si de ésta última se realiza igualmente un profundo análisis, volveremos a encontrar a A, pero ahora demostrada y reafirmada, es decir, como síntesis de las dos primeras premisas. Como sistematización, este método está ya en Fichte; Hegel lo asume, lo lleva a la concreción y logra ver la dialéctica en la realidad de la naturaleza, el espíritu y el pensamiento. La negación, para Hegel, es lo más importante de esta dialéctica, pues considera que todo evento posee en sí su propia negación. Punto éste que tomará prácticamente íntegro Marx para sustentar la teoría de la lucha de contrarios.

vida material.”⁹² En el Estado se manifiesta igualmente una forma de enajenación en cuanto al aspecto humano de la sociedad.

De esta manera, la conciencia humana es también un producto de la conciencia histórica del momento. Es el reflejo metafísico inmaterial de la vida social material. La religión se presenta aquí como la conciencia desgraciada, reflejo de una sociedad enferma. Esto lo podemos ver más claramente cuando Marx escribe:

El hombre *es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque [los hombres] son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, [...] su razón universal de consuelo y justificación. *Es la realización fantástica de la esencia humana*, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.⁹³

Sobre la filosofía de Hegel, Marx crítica a éste que coloca en el ámbito de sujetos a conceptos filosóficos abstractos y como objetos a los hombres. Invierte la relación sujeto-predicado. De aquí la famosa referencia de Marx donde éste dice de Hegel que su doctrina es perfecta, sólo que la pone totalmente de cabeza y él –Marx– la pone de pie. Para Marx, Hegel mistifica la realidad.

Hegel ve en la Monarquía Prusiana, lo mismo que el padre de Marx, la realización perfecta del Estado de derecho, ya que ve en el sistema monárquico un objeto metafísico que reúne la soberanía de todos los ciudadanos en un solo ente: el monarca. Éste es entonces la representación viva de la soberanía del Estado. Aquí está para Hegel la esencia de la soberanía. Marx le responderá que esto es completamente contrario a lo que él (Hegel) cree, pues colocar la soberanía en un solo hombre, representativo del Estado, excluye a los ciudadanos y les coarta su participación social y política, además de que con ello, piensa Marx, Hegel estaba justificando la validez del régimen socialmente existente. Y así como el Estado en Hegel coarta las libertades humanas, también lo hará la religión.

Sin embargo, a diferencia de Hegel, Marx no hablará de superación de la religión. Para él no se ha de superar la religión, sino que ésta se ha de extinguir mediante un proceso social y cultural.

⁹² Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Karl Marx y Bruno Bauer, *La cuestión judía*, p. 136.

⁹³ Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, pp. 93-94. En la última parte de este fragmento, en la edición de esta misma obra: C. Marx-F. Engels, *Obras fundamentales*, T. I: Marx. Escritos de juventud. F.C.E., México, 1982, pág. 491, Wenceslao Roces escribe: “[...] que tiene en la religión su aroma espiritual.” Es muy probable que este último haya sido un error de imprenta al suprimir la <o>, pues es la única versión que maneja esta traducción. En la edición de Juan Pablos o Ed. Signo la traducción sigue apareciendo como <aroma>. El subrayado es mío.

Por otra parte, y adentrándonos ahora a la relación Feuerbach-Marx, éste último, habiendo leído *La esencia del cristianismo*, que rompe de un golpe tantos años de hegelianismo abstracto en torno a la religión e instaura al materialismo, se declara a sí mismo feuerbachiano, según lo narra Engels en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.⁹⁴

La crítica de la religión de Feuerbach, que en gran medida es una crítica a la filosofía de la religión de Hegel, será superada por el propio Marx en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. La crítica de la religión, dice Marx al inicio de este ensayo, ya se ha hecho, ahora falta aplicarla a la vida real y concreta para lograr su desaparición.

Basa Marx su discurso crítico de la religión, por supuesto, en la antropología de Feuerbach, para tener un principio material de donde sustentarse y, de ahí, continuar con el entorno social. De este entrono no sacará jamás al hombre, no lo ubicará como un ser en abstracto, sino que lo representará siempre como un ente influenciado (y hasta cierto punto, condicionado) por el propio medio social en el que se encuentra. Marx concretiza, por no decir radicaliza, la antropología abstracta de Feuerbach, pues observa acertadamente que los hombres no viven aislados, sino que permanentemente interactúan en sociedad. Escribe Marx: “*Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo.*”⁹⁵ Esta es una importante diferencia entre la crítica marxista de la religión y las críticas anteriores, principalmente la de Feuerbach.

Marx le reconoce a Feuerbach su gran trabajo al desenmascarar las falsas ilusiones ideológicas de la religión y mostrarla en su pura materialidad. En la *Introducción...* Marx, aunque no explícitamente, hace claras referencias a Feuerbach; por ejemplo cuando menciona que “*El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre.*”⁹⁶ Para Marx, la crítica de la religión que hace Feuerbach es la más acabada hasta el momento.

Hasta este punto, la crítica de la religión que realiza Feuerbach pone al descubierto el problema social y filosófico, pero no ha propuesto aún nada para resolverlo. Marx propone que se tiene que ir hasta la raíz misma del problema, y en este punto ya no se centrará sólo en el aspecto social, pues considera que dicha raíz, más allá de la sociedad, se encuentra en el hombre mismo. Por supuesto, entendiendo que la semilla fue puesta en él por la institución social religiosa.

⁹⁴ Cfr. *Passim*.

⁹⁵ Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 93. Es por esta razón que la religión es vista entonces, desde la óptica marxiana, como una forma de vida política y económica.

⁹⁶ *Ibidem*.

Pero a diferencia de Feuerbach, Marx considera que el hombre no tiene naturaleza propia, sino que es producto de las condiciones históricas por las que atraviesa; y no un ser natural abstracto e invariable, como piensa Feuerbach. En este punto, Karl sigue la línea de Hegel, pues éste ya había mostrado que el hombre es el resultado de la acción colectiva de la historia y sus determinadas circunstancias. Si Feuerbach introdujo la antropología en la religión, Marx hizo lo mismo con el aspecto político y social.

Marx verá también a la religión como un reflejo de relaciones, pero serán relaciones materiales y sociales, y no solamente naturales como plantea Feuerbach, alejándose de esta manera del pensamiento feuerbachiano y radicalizando su crítica. Pues Feuerbach consideraba a los hombres como entes separados y no dentro de un sistema social. Ese fue su error. Tanto para Feuerbach como para Marx, ya no es el hombre el que es creado a imagen y semejanza de dios; es dios el que es creado a imagen y semejanza del hombre.

La crítica que hace Marx a Feuerbach es que, aun después de desenmascarar la religión y superar a Hegel, no plantea en su antropología religiosa un hombre real y concreto, sino también ideal y abstracto. En palabras específicas de Marx: “*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.*”⁹⁷

El hombre natural del que habla Feuerbach, dice Marx, no es ningún hombre porque no está aún inmerso en un sistema social. Al dejar fuera Feuerbach el análisis dialéctico de su teoría, está creando un hombre lleno de atributos ideales pero no coloca nada en el hombre concreto. Marx retoma aquí la postura hegeliana de la cual alguna vez, se creyó converso.⁹⁸

Así, Feuerbach se encuentra permanentemente presente en la crítica de la religión de Marx. Amén del pretendido rompimiento teórico que tuvo este último después de los *Manuscritos...* de 1844. Pues en estos escritos aún hay un reconocimiento por parte de Marx al excelente trabajo antropológico que sobre la religión hace Feuerbach. Reconocimiento que también se encuentra, en parte, en *La sagrada familia* y con ciertos atisbos en *Sobre la cuestión judía*, aunque ésta se escribe simultáneamente –según hemos dicho en el Capítulo I– que la *Introducción...*

El rompimiento antes mencionado sí se dio en lo general, pues Marx sí se separa de la teoría feuerbachiana, pero en el caso particular de la crítica de la religión no ocurrió así, puesto que los problemas centrales de la enajenación y el aspecto antropológico y materialista siguieron estando presentes. No dejando a un lado, desde luego, el reconocimiento de que Marx superó a Feuerbach en el análisis del campo político y

⁹⁷ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis VII, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 161.

⁹⁸ *Vid. supra.*, p. 23.

económico. Así como Feuerbach trascendió a Hegel en lo materialista-antropológico, Marx trascendió a Feuerbach en lo político-económico.

Pero hay más, la importancia de la separación de Marx con Feuerbach está claramente presente en las *Tesis sobre Feuerbach*, escrito que realizó Marx sin intención de publicarlo pero que contienen una gran carga filosófica y un peso importante en el corpus marxiano. Es precisamente en las *Tesis...* donde se presenta, en buena medida, el rompimiento entre el Feuerbach antropologizante que es descrito anteriormente y el Marx materialista; entre la crítica de la religión propia de Feuerbach y la marxiana.

¿Qué es lo que le dice Marx a Feuerbach en las *Tesis...*? Que está equivocado, que se va hasta el otro extremo del materialismo. Así, la discusión está en torno al materialismo. El problema, dice Marx, es que Feuerbach no entiende el verdadero sentido del materialismo y lo que sucede con él es que en su crítica de la religión, ahí donde Feuerbach entiende la enajenación como desprendimiento, resulta que llega al punto de entender al sujeto de una manera que cae casi en el mismo equívoco del idealismo: el sujeto sigue siendo un sujeto aislado, sólo una conciencia, un ente abstracto (similar al sujeto trascendental kantiano), un sujeto único completamente antropomorfizado; y no se da cuenta de la relación que encuentra Marx, de que el sujeto no puede ser tal sino a partir de su relación con la sociedad.

Marx ve que Feuerbach apunta bien, que efectivamente está apuntando hacia el lado correcto, pero también ve que se equivoca en el punto en el que entiende la concreción de la subjetividad casi desde el mismo lugar del idealismo. Y entonces, justo por esto, la discusión para Marx recae en la decisión de cómo hacer eco de la crítica de Feuerbach y utilizarla sin caer en ese equívoco. Y resolverá esto discutiendo qué es verdaderamente el materialismo. La concepción del materialismo es de suma importancia para entender a Marx. Incluso, este tema del materialismo se puede presentar en torno a la religión, puesto que la religión es un tema periférico y es, a su vez, dependiente de otros temas.

Así pues, la crítica es el método, pero la discusión más importante para desprenderse de Feuerbach y para desprenderse de Hegel es explicar qué cosa es el materialismo histórico, y desde ahí tomar la relación social.⁹⁹

En efecto, hay una línea de continuidad en el pensamiento de estos tres autores – Hegel, Feuerbach y Marx–, en lo que respecta al tema de la religión y de dios. Mientras que

⁹⁹ Reconocemos que el problema del materialismo es de suma importancia y que él, en efecto, pone las bases para el estudio y la comprensión del corpus completo de Marx. Empero, por la misma cualidad y extensión de este trabajo, no es posible hacer un estudio del mismo. Solamente lo dejamos esbozado y señalado para una mejor contextualización del tema.

para Hegel dios se humaniza y el hombre se diviniza, para Feuerbach el hombre mismo es dios. Y para Marx, no hay dios, sólo el hombre.

Pretende Marx abandonar la especulación religiosa. Esto, en principio, se realizará cuando el hombre viva libre y sin cadenas que lo opriman, es decir, sin un trabajo explotador, sin un ambiente social donde el hombre, a la manera hobbesiana, sea el lobo del hombre.

La crítica marxiana de la religión va dirigido en específico a cómo ésta ha servido históricamente para justificar la explotación ideológica y material de los hombres y la vida privilegiada e individualista de los ricos y burgueses. Es el caso, por ejemplo, del cristianismo. Para Marx, y esto es algo ya planteado por Hegel en su *Filosofía del derecho*, la religión no debe ser eliminada simplemente por el hecho de que es religión, sino que debe ser eliminada en cuanto sirve como herramienta de manipulación, sometimiento social y enajenación ideológica. Lo que sucede es que todas las religiones,¹⁰⁰ históricamente, han servido para ello.

Ahora bien, en cuanto al origen de la religión, ésta se acerca, para Marx, a la concepción de la misma que plantea Bakunin en la primera parte de su obra *Dios y Estado*. No estamos diciendo de ninguna manera que ambas visiones sobre el origen de la religión sean iguales, pues el mismo Marx debatió por muchos años con Bakunin sobre sus teorías y este último con Marx rebatiéndoselas. Lo que sí es notable es cómo hay algunos puntos de similitud en este tema. Se verá a continuación, por razones de espacio y de contexto temático, únicamente la visión marxiana, invitando al lector a adentrarse a la obra de Bakunin, por demás interesante y extraordinaria, pero ajena al fin que perseguimos en el presente trabajo.

¿Cómo surge la religión para Marx? Esa es la pregunta que, sin duda, expandirá el panorama para entender más ampliamente cómo concebía nuestro filósofo a la religión.

Primeramente, el ser humano está íntimamente ligado con la naturaleza y con la sociedad. Pues aunque podamos imaginar a un hombre solo, a-social, viviendo sin la necesidad de cualquier otro contacto humano, ello no implica de ninguna manera que este hombre pueda realmente existir en el mundo. Especular afirmativamente eso, sería, como le llamaría Marx, una ‘robinsonada’.

Al inicio de la historia humana, el hombre se encuentra a merced de las fuerzas naturales que lo acosan. Posteriormente, ya establecida una sociedad mayor, serían las fuerzas sociales quienes lo condicionen. En principio, esto basta para decir que, dada la dependencia a que estaba sujeto el hombre en estos casos, la creencia en un dios trascendente

¹⁰⁰ Suponemos la concepción ‘todas las religiones’ en Marx, pues nunca hace diferencia entre una y otra. Ni siquiera las menciona en particular.

a la vida humana era una representación coherente que servía para explicar los fenómenos naturales, incomprensibles hasta entonces para el hombre. Mas en una sociedad desarrollada, tales fenómenos ya han sido explicados casi en su mayoría por la ciencia.¹⁰¹

La idea de dios surge entonces, debido a la finitud humana frente a la naturaleza y a la necesidad de buscar explicaciones que ayuden a comprender la naturaleza misma con el fin de disminuir el sentimiento de tal finitud.

Piensa Marx, y no lo niega ni un momento, que históricamente la religión ha existido desde las primeras comunidades primitivas, o al menos seguramente, desde las primeras sociedades donde ya hay un Estado desarrollado. En este caso, la religión juega un papel dominante en la sociedad.

Podríamos preguntarnos también, en este mismo sentido, por qué en textos como *El Capital* ha comparado el fetichismo de la mercancía con lo que Marx llama “el brumoso mundo de las representaciones religiosas”.¹⁰²

La respuesta a esta cuestión se puede rastrear del mismo *Capital*, o también de obras de Engels como la *Introducción a la dialéctica de la naturaleza* o el *Anti-Dühring*, cuando mencionan estos dos filósofos que el grado inferior de desarrollo social en que vivían las comunidades primitivas, provocaba que sus habitantes concibieran la relación con la naturaleza en forma tal que la vieran como una fuerza exterior y dominante. Es aquí donde se presenta el germen de la religión. Merced a estas fuerzas el hombre crea en su conciencia la idea fantástica de personas dotadas de voluntad y de estas fuerzas que pueden, cuando ellas así lo deseen, someter al hombre débil ante ellos. Veamos el siguiente fragmento del *Anti-Dühring*:

Pero la religión no es más que el reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de los poderes externos que dominan su existencia cotidiana: un reflejo en el cual las fuerzas terrenas cobran forma de supraterras. En los comienzos de la historia son las fuerzas de la naturaleza las primeras en experimentar ese reflejo, [...]. Pero pronto entran en acción, junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre como tan extrañas e inexplicables como las de la naturaleza y que le dominan aparentemente con la misma necesidad natural que éstas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos. A un nivel evolutivo, aún superior, todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses se transfieren a un único dios omnipotente, el cual no es a su vez sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el

¹⁰¹ Esta idea de que ‘el hombre se encontraba a merced de las fuerzas naturales’, así como la idea del surgimiento de dios que veremos enseguida, fue desarrollada ampliamente por Engels en su introducción a la *Dialéctica de la naturaleza* y *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Por lo que en esta corta sección no afirmamos de ninguna manera que las ideas expresadas sean de la autoría única de Marx. Las ideas fueron producto de la relación Marx-Engels, pero consideramos que en ellas, Engels tuvo mayor influencia.

¹⁰² Cfr. Marx, *El Capital*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 261.

monoteísmo, el cual fue históricamente el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y halló su encarnación en el dios exclusivamente nacional judío Yahve. En esta forma cómoda, manejable y adaptable a todo, la religión puede subsistir como forma inmediata –es decir, sentimental– del comportamiento del hombre respecto de las fuerzas ajenas, naturales y sociales, que le dominan, y ello mientras los hombres estén bajo el dominio de dichas fuerzas. [...] El fundamento real de la acción refleja religiosa sigue, pues, en pie, y con él el reflejo religioso mismo. El hecho de que la economía burguesa permita cierta percepción de las conexiones causales de ese dominio externo no cambia objetivamente nada. La economía burguesa no puede ni impedir las crisis en su totalidad ni proteger al capitalista individual de pérdidas, malas deudas y bancarrota, o al trabajador individual del paro y la miseria. Aún sigue valiendo que el hombre propone y dios (es decir, el extraño poder del modo de producción capitalista) dispone. El mero conocimiento, aunque sea más amplio y profundo que la economía burguesa, no basta para someter fuerzas sociales al dominio de la sociedad. Para ello hace falta ante todo una *acción* social. Y cuando esa acción está realizada, cuando la sociedad, mediante la toma de posesión y el manejo planificado de todos los medios de producción, por ellos producidos, pero a ellos enfrentados como ajeno poder irresistible; cuando el hombre, pues, no se limite a proponer, sino que también disponga, entonces desaparecerá el último poder ajeno que aún hoy se refleja en la religión, y con él desaparecerá también el reflejo religioso mismo, por la sencilla razón de que no habrá nada ya que reflejar.¹⁰³

Debemos de tomar en cuenta estas palabras en tanto que Marx leyó esta obra en los años siguientes a su aparición en 1877.¹⁰⁴ Y aunque ya no influirán en sus escritos, ni siquiera en *El Capital*, publicado diez años atrás, no podemos descartar que estas ideas hayan sido discutidas por Marx y Engels en reiteradas ocasiones y que provocaran en Marx una perspectiva filosófica coincidente con su propio pensamiento.

No es este el objetivo del presente trabajo, pero si tomamos en cuenta la relación Marx-Engels en torno al tema de la religión, que se concretizará en *La ideología alemana*, vemos en primer lugar cómo es difícil separar las ideas de Marx de las de Engels. En segundo lugar, cómo la crítica de la religión pasará a ser una crítica de la ideología. Si retomamos la premisa de la religión como el reflejo fantástico del mundo exterior, este reflejo distorsionado de la realidad servirá como medio de manipulación social. Bajo la perspectiva de la obra conjunta antes mencionada, servirá como ideología.

Si Marx se hubiera limitado sólo a exponer una crítica de la religión, en este punto no hubiera trascendido más allá que un simple discípulo de Feuerbach. Sin embargo, el empuje que da Marx a la crítica es añadirle un fondo político y económico. La crítica de la religión marxiana se caracteriza precisamente por ello. Sólo podrá ser superada al superarse

¹⁰³ Engels, *Anti-Dühring*, pp. 313-314.

¹⁰⁴ Tomamos este año como fecha que fue cuando comienzan a aparecer los artículos de Engels en la publicación *Vorwärts* (adelante), órgano de difusión del partido socialdemócrata alemán. Artículos que desde el 3 de enero de 1877 y hasta el 7 de julio de 1878 conformarían en su conjunto la edición, ahora como libro intitulado *Anti-Dühring*.

materialmente la sociedad misma. En este sentido, ni Hegel ni Feuerbach pudieron llegar a una visión similar. Para Marx:

[...] tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de <<sociedad civil>>, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.¹⁰⁵

Según Reyes Mate y Assmann, la esencia de la crítica de la religión de Marx, aunque vislumbrada ya en una doble sentencia por los ingleses y franceses ilustrados, consiste en que “[...] *la religión, como teoría social psicológica del conocimiento, es el fruto de prejuicios y del miedo; la religión además es una ido-logía de la sociedad.*”¹⁰⁶

La crítica de la religión en Marx se caracteriza por una crítica a la postura religiosa de sometimiento y esclavización ideológica: a utilizar la religión como herramienta de opresión y justificación de un sistema social explotador. Así, se presentan en Marx elementos de Hegel y Feuerbach. La línea de pensamiento se define en estos tres autores con ciertas similitudes y discrepancias.

De nueva cuenta, Reyes Mate y Assmann mencionan que:

[...] [la] crítica de la religión está omnipresente en la crítica de la realidad como la cifra o categoría que ilumina el sentido de la crítica. Y ésta es la segunda característica de la crítica marxiana de la religión: no pierde la vista. En la crítica de la filosofía, en la crítica de la política, en la crítica de la economía está la religión presente como el ejemplo, como la analogía y, más aún, como la configuración sustancial del mundo que critica y de la crítica del mundo.¹⁰⁷

Así, la crítica de la religión en la obra de Marx es la forma en cómo nuestro filósofo alemán ha logrado encontrar los problemas de trasfondo en la funcionalidad social de la religión, así como lo hiciera con el modo de producción capitalista en su obra cumbre *El Capital*.

Por lo que entonces, la “crítica” de Marx, en cuanto “crítica de la religión” es, por ejemplo para Wackenheim, no un análisis reflexivo como lo hizo Kant, sino una descripción que desnuda las raíces de la religión.

¹⁰⁵ Marx, “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 240.

¹⁰⁶ Reyes Mate-Assmann, “Introducción” a la obra Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 12.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Estas raíces se enmarcan en un contexto puramente social y político. Las condiciones sociales que marquen la vida de los hombres, marcarán igualmente sus influencias ideológicas, en este caso, religiosas.

Así, el hombre que en su vida social se ve privado de las necesidades básicas como son: alimento, vestido y vivienda, o que cuenta con ellas pero de una forma paupérrima, proyecta esta desgracia en un sentido inverso en ambos campos. Lo material desgraciado lo idealiza como inmaterial afortunado. La dicotomía entre estos dos campos es la expresión de la cotidianidad viciada por el deseo. Es decir, el deseo de salir de su estado material paupérrimo y no tener las condiciones necesarias para ello, obliga a quien alberga tal deseo a imaginar un mundo paralelo donde todas las desgracias desaparezcan. Ese mundo paralelo es la religión. “*La religión no constituye ya el fundamento sino simplemente el fenómeno de la imitación secular.*”¹⁰⁸

Cabe ahora detenernos en este punto para analizar una parte importante del Estado social, que es la división de la Estructura-Superestructura¹⁰⁹ que plantea Marx en los *Manuscritos...* y en el *Manifiesto...*, aunque también se encuentra muy claro este desarrollo en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

En esta última obra, para expresarlo con las palabras propias de Marx:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general.¹¹⁰

¹⁰⁸ C. Marx-F. Engels, Obras fundamentales, T. I: Marx, *Escritos de juventud*. Trad. W. Roces. F.C.E., México, 1982, p. 468. *Apud*. Santos Sedano, *Op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁹ Reconocemos que la dicotomía de la relación Estructura-Superestructura es muy ambigua en la actualidad. El entramado conceptual del propio Marx da para pensar más allá de esta división básica. Ésta no se sostiene como una forma de base que sostiene una plataforma teórica sobre la cual se deriva necesariamente una de otra. Sin embargo, esta división es metodológicamente funcional y ayuda a comprender mejor la Tesis. Valga entonces la utilización de esta división siempre y cuando se comprenda que la importancia de ella es simplemente de metodología en la obra de Marx, sólo de forma y no de fondo, pues en cuanto contenido no representa una forma adecuada de comprender actualmente el corpus marxiano.

¹¹⁰ Marx, “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, pp. 240-241. El subrayado es mío. A este prólogo, y precisamente a este fragmento, se le ha dado muchísimo peso, reconocemos que quizás inmerecido, puesto que la obra de Marx es vastísima y el prólogo son sólo unas pocas páginas, por lo que es difícil creer que de pronto todo lo sintetice Marx en unas cuantas líneas. Este prólogo es muy problemático porque aquí es donde inserta precisamente la división estructura-superestructura. Sin embargo, el concepto en alemán sí dice condiciona, no dice determina. Es una diferencia pequeña pero muy importante, pues no es lo mismo el condicionamiento, que en Marx sí está presente, que el determinismo, punto que le han criticado a Marx, ahora vemos, sin base. En seguida de esta cita, dentro del mismo prólogo Marx dice cómo estas formas de vida social, política, intelectual, también, a su vez,

Podemos dividir a la sociedad, dice Marx, en dos grandes partes, la estructura y la superestructura. La primera contiene las relaciones sociales de producción, desarrollo financiero y sistema económico y monetario que establecen los parámetros a partir de los cuales los hombres interactúan entre sí, en un contexto económico y de mercado puramente. Por otro lado, la superestructura es la parte donde se ubican las relaciones políticas y jurídicas, pero también culturales e ideológicas.

La superestructura es entonces el resultado de cómo se lleven a cabo las relaciones económicas en la estructura. Ésta condiciona así las relaciones que se presentan, a su vez, en la superestructura. Si las relaciones económicas en la estructura son injustas, inequitativas y producen explotación humana, como son las que se dan en el capitalismo, entonces las relaciones político-culturales de la superestructura también tenderán a ser injustas, inequitativas y explotadoras: existirán diferencias de clases culturales, habrá querellas entre los individuos por razones nimias, etc. En cambio, si las relaciones económicas, libres de propiedad privada sobre los medios de producción, son justas, igualitarias y dignificantes para el hombre, como plantea Marx que así ocurra en el socialismo, entonces las relaciones en la superestructura serán armónicas, igualitarias y nobles. *“Al cambiar la base económica se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.”*¹¹¹

Aclarado el punto anterior, que nos servirá para comprender mejor por qué Marx plantea de fondo un problema económico en su crítica de la religión, veamos cómo este problema se liga necesariamente a una cuestión de índole política.

En *Sobre la cuestión judía*, Marx afirma que la crítica de la religión es completamente política, pues es claro que no es causa sino producto de la desdichada existencia humana. En este ensayo, Marx presenta la causa de la religión en la escisión de la vida humana entre lo ontológico y lo deontológico, entre el ser y el deber ser. En otras palabras, entre la existencia real de la finitud humana (y por tanto de la desdicha, infelicidad, miedo a la muerte, etc.) y el ideal abstracto de la vida buena. Surge así el ideal religioso, la ilusión abstracta religiosa. La religión se presenta como un producto espurio del ideal racional. No obstante la religión sigue siendo consecuencia. Es sólo un síntoma de una enfermedad social aún no diagnosticada. A tal diagnóstico habrá de avocarse Marx. Para ello, no analizará la doctrina religiosa en sí, pues ella no es más que pura teoría abstracta y sin valor alguno, sino la

condicionan las relaciones de producción. Es ahí donde el prólogo presenta problemas, porque se presta a una suerte de resumen que, en efecto, no es.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 241.

función social que cumple y, con ello, develará el sentido profundo que oculta tras de sí en un encubrimiento teológico y filosófico. La crítica de la religión contiene también un sentido político, pues no es la causa sino la consecuencia de una infelicidad humana lo que provoca actividad social práctica entre los hombres, por ejemplo, al fundar las instituciones sociales religiosas, también conocidas como <iglesias>.

Pareciera que en Marx hay un reduccionismo religioso por no contar con la formación teológica que sí tuvieron Hegel y Feuerbach, y con lo cual pierde riqueza conceptual. Empero, no es que en Marx haya tal reduccionismo, sino que su crítica de la religión, más que llevar un fin teológico, dirige su ataque a la religión como la ideología al servicio de las clases dominantes.

Mas el tema de la religión, como se dará cuenta Marx posteriormente, no se puede limitar únicamente al campo de lo político. Bauer, por ejemplo, en su obra *La cuestión judía*, propone que el problema de la emancipación judía se puede resolver al darles a los judíos autonomía jurídico-política en el reconocimiento de ese sector de la población por parte del Estado, con lo cual se estaría reconociendo también su libertad de culto. Mas ello, le responde Marx, no resuelve el problema de fondo que es la emancipación total del pueblo judío.

Cuando Karl piensa en emancipación, no sólo la está pensando como aplicable a los judíos ni a éstos como los únicos que deberían tenerla, sino que estaba concretando en el problema del momento (la cuestión judía) una teoría de la religión que era la que englobaría tal emancipación. Mientras que la emancipación política es sólo formal y parcial, la emancipación religiosa (sin que ello excluya la parte política), en el sentido filosófico, es la liberación humana: la desenajenación, como veremos más adelante. Así pues, la contradicción particular entre la cuestión judía y la política de Estado no es más que uno de los aspectos del problema general de la relación Estado-sociedad.

Por otro lado, la escisión entre el Estado de derecho y la sociedad de hecho es la causa del desgarramiento humano. El pensar que lo que existe realmente en la sociedad no es lo que justamente debería de existir, provoca en el hombre un sentimiento de impotencia e inferioridad frente a las condiciones que le rodean. Es por ello que busca una salida alterna a la solución de este problema en la redención mediante la religión. Mas no se da cuenta de que dicha redención no es más que una creencia ilusoria de la misma naturaleza que la emancipación puramente política.

La segunda parte de *Sobre la cuestión judía*, más que ser, como han dicho algunos críticos, la expresión antisemita de Marx, es un análisis socioeconómico del carácter judío generalizado, caracterizado éste por el lucro. Para Marx, el tipo de vida que ha llevado la

comunidad judía por siglos ha sido, más allá de la religión, la usura; por lo que se pregunta: ¿cómo puede emanciparse un pueblo que ha tomado al dinero como su dios si éste es al mismo tiempo el principio en el cual se funda?

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza.¹¹²

La emancipación de los judíos sólo es posible entonces si se emancipan primero de su actividad práctico-económica: la usura. Esta cuestión no sólo la toma Marx en el sentido particular aplicable a la comunidad judía sino a toda la humanidad. Si se desea la emancipación es menester entonces la liberación de cualquier actividad práctica antisocial, entendida ésta como la acción destinada a la degradación humana hacia sí mismo o hacia terceros, como es el caso de la usura.

En diversos artículos y escritos que realiza Marx, comenzando con su Tesis Doctoral y durante su trabajo en la Gaceta Renana, no profundiza en el tema de la religión. Se limita sólo a señalar su origen y función social. Hasta este momento, Marx no considera a la religión más que como una falsa ilusión de los hombres, como una falla de la conciencia y como un histórico error de la humanidad. Más adelante señalará, siguiendo su sentido sociológico, que esta religión encubre intereses de fondo reaccionario. La religión sería una máscara que encubre la dominación. Dominación entendida en los planos económico y social, que constituirán el plano filosófico en Marx. Aquí ya, la religión se entiende como enajenación humana. Para Marx, la religión en las manos de (políticos) conservadores toma “[...] *una amargura polémica, preñada de tendencias políticas y, más o menos conscientemente, pasa a ser solamente el manto de santidad para ocultar deseos muy temporales, pero al mismo tiempo fantásticos.*”¹¹³

Una vez planteado esto, la cuestión a indagar es la siguiente: ¿cómo puede la religión seguir sosteniendo al hombre en un plano imaginario y fantástico, cuando materialmente no le está ofreciendo nada? En la *Introducción...*, Marx expone metafóricamente qué es la

¹¹² Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, p. 160.

¹¹³ C. Marx-F. Engels, *Obras fundamentales*, T. I: Marx. *Escritos de juventud*, Trad. W. Roces, F.C.E., México, 1982, p. 195. *Apud.* Santos Sedano, *Op. cit.*, p. 150. Llamaremos a esta frase: “*La religión... es el opio del pueblo*”, ‘frase paradigma’, por ser la más citada, conocida y el ejemplo a que se hace referencia más comúnmente; aunque también poco comprendida.

religión para él. Sentencia ésta que ha sido la más famosa cita del filósofo renano sobre el tema. Dice Marx lo siguiente:

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.¹¹⁴

En estas palabras Marx está vertiendo su concepción de la religión, refiriéndola ya a la enajenación. Considera que el hombre religioso ha vertido en la religión misma su propia esencia humana. La religión es así la ‘realización fantástica’ de tal esencia. En la religión deposita el hombre su esencia y pierde de sí su autonomía y autarquía, es decir, pone en un ser diferente de sí lo que a él mismo le corresponde. Se enajena. “*La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos.*”¹¹⁵

Esta concepción de enajenación aparece en Marx bajo la misma línea argumentativa que en Feuerbach. Pero Marx va más allá. El opio, que es al pueblo como la religión es a la sociedad, provoca el adormecimiento de ésta y le impide razonar autónomamente. Se pensaría entonces que para que la sociedad pueda volver a razonar y, con ello, liberarse del sistema político-económico que le oprime, requeriría primero liberarse de la religión. Marx no lo piensa así, puesto que concibe a la religión como producto de la sociedad misma. La religión, ubicada en la superestructura, sólo podrá cambiar si cambia la estructura. En otras palabras, y como ya lo habíamos señalado con anterioridad, para liberarse del opio de la religión hay que liberarse primero del yugo de la explotación material y económica.

El objetivo de Marx al develar la religión como productora de falsas ilusiones metafísicas, no es dejar al hombre sin una base ideológica que lo sustente, sino liberarlo del yugo opresor que, sin saberlo, él mismo se ha puesto. Al desenajenar ideológicamente a los hombres, la crítica marxiana de la religión empieza un largo camino de críticas. Después de ella, deberá venir la crítica de la política, la crítica de la economía, la crítica del Estado, etcétera. A final de cuentas, lo que busca Marx es la transformación social.

¹¹⁴ Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 94. Las cursivas son de los editores Hugo Assmann y Reyes Mate. El subrayado es mío.

¹¹⁵ Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 140.

3.- La Enajenación como piedra angular de la Crítica de la Religión¹¹⁶

Entendamos la enajenación como el proceso por el cual se le presenta al hombre algo que es completamente de suyo, como ajeno. Es decir, la enajenación se presenta cuando el hombre ve como extraño, algo que es propio de sí mismo.

A grosso modo podemos entender la enajenación como aquel fenómeno en el cual se ha perdido la constitución del ser; es decir, donde un ente ha perdido aquello que lo constituye como ente, aquello que lo hace ser ente. Eso que lo hace ser ente y que lo

¹¹⁶ Llegados a este punto, es de suma importancia aclarar que, a diferencia de Hegel, en Marx no hay una clara distinción entre los conceptos de enajenación (*Entfremdung*) y alienación (*Entäußerung*). El concepto de *Entfremdung*, cuya raíz etimológica significa 'extranjero', es un concepto que permite concebir el asunto del distanciamiento, del que también habla Hegel y del cual, por supuesto, está hablando Marx. El concepto *Entäußerung* es el que se ha vinculado con alienación, término que proviene etimológicamente del latín *alienus* que significa ajeno (he aquí su similitud con enajenación), pero en este segundo caso lo utiliza Marx porque en alemán se refiere a usurpar; es decir, al momento en que por ley te pueden embargar algo, en el contexto de relaciones de propiedad. La noción misma de alienación proviene de la filosofía de Hegel aunque Marx la tomará directamente de Feuerbach. Feuerbach utilizará sólo el término alienación y en ese sentido hablará Marx de ella, también como no reconocimiento. Además, la raíz etimológica del verbo latino *alienare* tiene unas implicaciones semánticas que alejan del sentido de Marx. Alienación incluso lleva a pensar en un estado mental.

Aunque, por otra parte, es cierto que Marx sí utiliza ambos conceptos, el concepto fuerte y el que interesa en sus obras en español es el que traducimos como enajenación (*Entfremdung*). La enajenación material enajena también la conciencia. Que al obrero le separen de su producto de trabajo no sólo implica que le roben (que le embarguen), sino que le enajenen ese producto. Así, el concepto de enajenación en alemán tiene la connotación del robo, del embargo, de que le quiten algo. Pero en Marx el problema es más complicado: esa usurpación se convierte en la teoría de la enajenación, porque el que te arrebatan eso implica también la conciencia; y la implica cuando al que le arrebataron ese algo, no se da cuenta de que era suyo. Además, si sólo fuera en el contexto de relaciones de propiedad pues entonces fácilmente se apelaría al derecho y se exigiría justicia, pero Marx tiene una visión más amplia. Y en esa misma amplitud tendrá cabida las significaciones que para Hegel y Feuerbach contiene el concepto de alienación.

No obstante, estos dos términos, *Entfremdung* y *Entäußerung*, los usa Marx indistintamente. De donde se ha querido derivar una distinción entre ambos conceptos en Marx, es de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, en los cuales utiliza el concepto de enajenación cuando se refiere al asunto de la subjetividad y el de alienación cuando se refiere al objeto de producción. Sin embargo, Marx habla ahí de varias enajenaciones, incluso, una forma de enajenación puede ser el trabajo. En esta obra, ciertamente, se podría encontrar una posible diferencia entre alienación y enajenación, pero remitimos a una investigación más profunda sobre esta posible diferencia en los *Manuscritos...* y más específicamente en textos de madurez como los *Grundrisse*, en donde quizá se pueda rastrear una diferencia más puntual entre estos dos conceptos. Diferencia que en los escritos marxianos de juventud no es visible. Lo más adecuado, consideramos, es pensar que *Entfremdung* tiene que ver más con lo que entendemos por enajenación. Lo que tenemos que remarcar en español es que no ha habido un criterio único a través del cual se traduzca cada uno de esos términos siempre. Se tiene que adecuar al contexto específico para traducirlo. En los últimos años, sin embargo, ha habido un consenso implícito, en las traducciones y estudios de la obra de Marx, en utilizar el término de enajenación y dejar en desuso el de alienación, pues el primero tiene más relación con la significación de algo que se vuelve ajeno. En Hegel claramente hay una diferencia entre un término y otro, pero en Marx no. Aunado a ello, estos dos conceptos sólo son diferentes en español (bajo el esquema marxiano). Por eso no puede haber distinción, porque entonces se caería en el equívoco de la separación entre las ideas sobre el mundo y el propio mundo que remarca Marx. Por lo cual nosotros utilizaremos también, en Marx, solamente el concepto de enajenación, en lo que respecta a las obras de juventud que hemos tratado en el presente trabajo de Tesis.

constituye como tal se ha vuelto ajeno en el fenómeno de la enajenación. Lo que parecía como naturalmente indisoluble se separa o, al menos, se quiere creer que así se encuentra.

Aclararé esto último: cuando mencionamos ‘se quiere creer’ estamos diciendo que no necesariamente, en el ámbito fáctico, existe tal separación, sino que se piensa que, en efecto hay la separación aunque ésta no sea real. Lo anterior bajo el esquema marxiano. El sujeto que se ve a sí mismo indisoluble en su esencia procederá, si se inserta en el fenómeno de la enajenación, a dejar de reconocer esa indisolubilidad e incluso, dejar de reconocerse a sí mismo como sí mismo, pues se piensa ahora como separado de sí o cuya esencia no depende de sí, ajeno a sí mismo. Este fenómeno se encuentra claramente visible, para Marx, dentro de la religión. El sujeto religioso ve en los fundamentos de la religión sus fundamentos propios; considera que tales fundamentos fundamentan al mismo tiempo su vida y su esencia. Separa entonces él mismo su esencia de sí, la vuelve ajena a él, puesto que la coloca dentro de la religión. El sujeto se ha enajenado.

Pero valga la pena entonces cuestionarnos si la religión o el sentimiento de religiosidad es algo propio del hombre pero se le ve como ajeno, o por el contrario, es algo ajeno al hombre pero se le ve como propio. Claramente no podría ser la primera opción pues en ese caso estaríamos anulando siglos de historia de las religiones, por lo que resulta que, bajo la premisa planteada, es la religión la que se ha visto como algo propio del hombre siendo que le es por completo ajena. No podemos hablar por tanto de una religiosidad inherente al ser humano.

Si es cierto, como afirma Marx, que la religión es un síntoma incuestionable de los problemas económicos y políticos que produce la enajenación social, entonces la crítica de la religión, que toma como base el análisis de la propia enajenación, no sólo aclara la realidad de la situación sino que, más allá de ello, pretende ser el motor de una práctica humanística al liberar al hombre de las cadenas que lo atan.

En el sentido de la enajenación, *“Marx concibe la religión como la sumisión del hombre a sus propias fantasías y a sus propios inventos.”*¹¹⁷ No es dios quien crea ya al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre quien crea a dios a imagen y semejanza suya. Recordemos la famosa sentencia de Jenófanes, el historiador griego: *“Los seres humanos se han creado dioses a su propia imagen. Creen que los dioses han nacido y que tienen cuerpo, vestidos e idioma como nosotros. Los negros piensan que los dioses son negros y chatos, los tracios los imaginan rubios y con ojos azules. ¡Incluso si los bueyes, caballos y leones*

¹¹⁷ Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 371.

hubiesen sabido pintar, habrían representado dioses con aspecto de bueyes, caballos y leones.”

La enajenación religiosa se presenta cuando, una vez creada –y creída– por el hombre la idea de dios, se esclaviza, se somete a ella, perdiéndose de sí, haciéndose ajeno a sí mismo y, por tanto, dejando entonces de ser hombre, puesto que ha colocado su fundamentación ontológica en un ente externo, creado por él mismo. La enajenación yace en el seno mismo de la religión.

E incluso va más lejos. No sólo el sujeto se ha separado de sí mismo, se ha hecho ajeno de sí, sino que considera ahora que tampoco es dueño de sí ni de sus actos o consecuencias. Y, en efecto, no puede considerarse dueño de sí si coloca en la esfera religiosa el sentido mismo de su esencia al enajenarse. No puede ser dueño de sí aquél que no reconoce en sí mismo su esencia o, en otras palabras, no se reconoce a sí mismo.

Como ya aclaramos en la nota introductoria a este apartado, alienación y enajenación en Marx, los hemos tomado como términos similares. Lo que no ocurriría con Hegel pues en él hay una clara y marcada diferencia. Para Hegel, la enajenación es un no reconocimiento de la esencia por ella misma, y la alienación es un proceso donde, la conciencia, reconocida a sí misma, desea superarse. *“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.”*¹¹⁸

En términos hegelianos, la conciencia alienada¹¹⁹ no puede jamás ser autoconciencia, ni tampoco quererse ella misma. Por tanto, no puede realizarse como conciencia en el mundo, como acto humano que afecte en la historia.

Hegel menciona ya la alienación en la *Fenomenología...* de donde Feuerbach la retoma. Si tomamos la premisa hegeliana de que el Espíritu construye el mundo objetivo a través de la acción humana en la historia, veremos entonces que la realidad objetiva es el resultado de la concreción de dicho Espíritu pero fuera de sí mismo. En el momento en que el Espíritu realiza esta acción ingresa al proceso de objetivación, por lo cual se puede concluir que el mundo histórico real es el producto de la objetivación del Espíritu. En otras palabras, de la alienación del Espíritu, pues dejó de reconocerse a sí mismo como sujeto y se ve ahora como objeto.

¹¹⁸ Iskra Castañeda, *Op. cit.*, p. 54.

¹¹⁹ Recordemos que Hegel sí hace una clara distinción entre los conceptos de alienación y enajenación. Lo que Marx no. Aquí presentamos la visión hegeliana de la alienación que, a final de cuentas, en Marx equivale al concepto de enajenación en el contexto de sus escritos juveniles.

Empero, esta alienación es necesaria, dice Hegel, en tanto objetivación de la acción en la historia. Es una acción necesaria para el desarrollo y evolución humanas, de lo contrario no existiría avance histórico alguno. Para Hegel, entonces, la alienación puede tener, sí, una connotación negativa, pero es necesario que ello ocurra para que se realice también el desarrollo histórico.

Mas no se contenta con el asunto tal y como ha quedado descrito hasta este punto. Para Hegel, el mundo real y objetivo no dista en lo absoluto del Espíritu y éste se da cuenta de ello. El Espíritu se ve realizado en el mundo histórico, se ve a sí mismo como mundo real y objetivo. El proceso dialéctico hegeliano se muestra aquí una vez más, pues el Espíritu retorna a sí mismo después de que se ha alienado en el mundo al objetivarse y se da cuenta de que él mismo es la realidad.

Ciertamente hay una distancia muy marcada entre la concepción de alienación-enajenación en Hegel y Marx. Para éste último la enajenación es el acto de sometimiento del hombre ante un mundo que él mismo ha creado. Mas para Hegel, al identificar alienación con objetivación,¹²⁰ ve los hechos históricos, por Marx criticables, como la esclavitud, como sucesos necesarios en la historia. Un punto en común entre ambos autores podría ser, tal y como Santos Sedano lo menciona:

La condición de posibilidad del ser humano, la raíz de su ser, su esencia, es escindida de su existencia real en la que el individuo no es señor de sí mismo ni de su mundo. La alienación es el proceso por el que la existencia humana entra en contradicción con su esencia.¹²¹

La enajenación para Marx se presenta cuando el hombre se extraña de sí mismo, de su esencia. Y ocurre esto puesto que ha depositado en un ente externo a él (el caso de dios, por ejemplo) atributos que le pertenecen. Se enajena. En el aspecto económico de la producción, la enajenación ocurre cuando el hombre productor se ve ajeno a aquello que produce y no reconoce en esto ningún rasgo de él mismo.

En cuanto a la religión, ésta se presenta entonces como el reflejo del ser humano enajenado, de su conciencia enajenada. Es fácil entender este presupuesto si analizamos antes que ya hay una enajenación material al ser humano. Tal enajenación material se presenta en la forma enajenante del trabajo en donde el trabajador no se da cuenta de que la mercancía es un producto que él mismo ha producido pero no le pertenece. Ve que tal mercancía es el resultado del esfuerzo de su trabajo pero no encuentra relación alguna entre él y la mercancía;

¹²⁰ Cfr. Santos Sedano, *Op. cit.*, p. 165.

¹²¹ *Ibid.*, p. 166.

ve ajeno su producto de él mismo. Este es el trabajo enajenado y el aspecto más importante de la enajenación material.

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuanto está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humano, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o demoniaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo.¹²²

Mas resulta que dicho trabajo sólo adquiere su carácter de ‘enajenante’ dentro del capitalismo. Por eso Marx postulará, como señala Vargas Lozano,¹²³ que si se logra suprimir al capitalismo como sistema político-económico-social, se suprimirán también entonces, por formar parte intrínseca de él, las demás contradicciones de clase e ideológicas, al tiempo que las enajenaciones, y entre ellas la religión, dejarán de existir. Por eso es que para Marx, la sola existencia de la religión es signo irrefutable de una sociedad enajenada.

Y en esa sociedad enajenada, en esa sociedad capitalista, el ateísmo existe precisamente como afirmación de la vida humana. Es decir, el ateísmo se presenta como la negación de dios, producto de la enajenación religiosa, mas en esa negación ateísta se afirma la vida humana y su autonomía.

Ahora bien, en el momento en que se suprima el capitalismo y, en general, la explotación del hombre por el hombre y con ello, las diferentes formas de enajenación, para Marx también se suprimirá la religión. Y una vez suprimida la religión en la sociedad, tampoco cabría hablar de ateísmo, pues en general, tal sociedad ya está afirmando en sí y para sí la vida humana. Esta sociedad será la meta próxima de la humanidad para lograr su completa desenajenación.

Así entonces, ¿cuál es la importancia de hablar de enajenación dentro de la crítica marxiana de la religión? Dado que la religión pone de cabeza la relación entre sujeto y predicado, pues coloca a dios, entendido éste como el conjunto de cualidades humanas elevadas a la máxima potencia, en el lugar que ocupa el ser humano real, se establece la enajenación como punto medular de la propia religión, pues coloca al hombre como un producto finito de un productor infinito, le despoja de sus capacidades esenciales.

Si la escisión de la conciencia desaparece y se vuelve a unir, entonces vuelve ella a reconocerse a sí misma. Para Hegel, este es el primer paso para la desenajenación. La

¹²² Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 109.

¹²³ Cfr. Vargas Lozano, *Op. cit.*, pp. 31-32.

conciencia regresa a sí misma, a ser autoconciencia, pero ya con experiencia y enriquecida de ésta para no volver a caer en los mismos errores. La enajenación es, por eso, un momento necesario en la conformación plena de la autoconciencia. Este momento necesario de la enajenación, es necesario precisamente para que el espíritu se despliegue en la historia.

Por enajenación, Marx entiende una esclavización del hombre ante cualquier fenómeno externo que lo circunde. Un hombre, por tanto, está enajenado cuando lo que constituye su esencia, su ser <ser humano>, está fuera de su propio control. La religión produce esta esclavización, por lo que entonces es claramente un fenómeno enajenante.

El análisis religioso de Marx, la crítica de la religión, llega a su estudio más profundo cuando busca la raíz de la enajenación en la conciencia misma del hombre. Aunque no hay que perder de vista, como ya se ha dicho anteriormente, que esa conciencia es producto de las condiciones materiales de la vida social y, por tanto, de la vida humana misma.

El objetivo de Marx con su crítica es anular la religión en tanto que ésta enajena a los hombres y los desvía de sus problemas reales. En su trabajo de Tesis, Iskra Castañeda plantea que Marx no tenía como objetivo suprimir lo religioso como tal,¹²⁴ lo que sí anular sus efectos. Añadámosle a esto, por supuesto, que no hay en todo el corpus marxiano sentencia alguna en la cual afirme que la religión deba desaparecer como forma cultural. Lo que sí hay es un manifiesto crítico, en ocasiones de modo panfletario, y no concepciones ontológicas sobre la existencia de la religión.

Ahora bien, no basta sólo con realizar una crítica de la religión y encontrar en ésta el virus infectante que es la enajenación, sino que hay también que realizar una propuesta constructiva. Esto es lo que precisamente hace Marx. En *Sobre la cuestión judía* pretende fundamentar una desenajenación social y política a partir de la crítica de la religión. Toma como pretexto la crítica a los escritos de Bauer. Éste consideraba que si se suprimían los privilegios de la religión dentro de la sociedad, entonces dejaría de existir, puesto que ya no tendría sustento material alguno para lograr sus objetivos espirituales.¹²⁵ Empero, Marx le responde que ésta no es la solución, pues la religión de la que habla Bauer es sólo una forma secular del judaísmo, el cual tiene como esencia la utilidad económica, su dios es el dinero.¹²⁶ Ya se perfila aquí lo que más tarde afirmará en el apartado de *El capital* referente al fetichismo de la mercancía, que el dinero es la enajenación máxima del hombre.

En el momento histórico en que desaparezca la lucha de clases como culminación evolutiva de la sociedad y, con ello, desaparezca también la explotación del hombre por el

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

¹²⁵ Cfr. Marx, "Sobre la cuestión judía", en Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, pp. 130-131.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 160.

hombre, dejará de existir la religión, pues en una sociedad de justicia e igualdad no habrá enajenación. Es por eso que, visto esto mismo desde el otro lado del espejo, cuando una sociedad se encuentra mayormente explotada y sumisa, cuando el modo de producción es prácticamente asesino del trabajador, la economía se supedita al puro interés particular y la política pública se rige por el despotismo, el autoritarismo y la represión, la religión se presenta más enajenante que nunca, puesto que sus bases materiales y sociales de existencia se han fortalecido y, con ello, han provocado que su dominación ideológica sea más potente.

Al erradicar el modo de producción explotador por medio, según Marx, de la revolución del proletariado, único factor auténtico de la transformación social y pieza principal del motor de la historia, se erradica entonces la base material de la religión. Esto se explica porque la sociedad liberada del yugo opresor deja atrás el trabajo enajenado y se vuelve hacia el trabajo humanizante y ennoblecedor. El reflejo religioso se extingue, pues se ha extinguido ya cualquier miseria que pueda ser reflejada.

Sin embargo, esta tesis de transformación social, el hecho de la desaparición del fenómeno religioso, no es inminente, como sí lo consideran Ngoc Vu o Wackenheim.¹²⁷ No lo es, al menos, si consideramos que por sí sola se dará tal desaparición. Ya lo menciona Marx en *El capital* cuando dice que:

Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condicionantes materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución.¹²⁸

Un punto que no analizaremos de fondo pero que sí es de suma importancia mencionarlo es que, la característica principal del modo de producción capitalista como sistema explotador y enajenante es la propiedad privada.¹²⁹ Si desaparece la propiedad privada sobre los medios de producción, entonces esa transformación social de los medios será realidad y llegaremos a un sistema desenajenado. Para Marx, este sistema es el comunismo, pero no cualquier tipo de comunismo, no ya un comunismo primitivo o uno ‘grosero’, sino un “[...] comunismo como

¹²⁷ Cfr. Sus obras mencionadas. *Passim*.

¹²⁸ Marx, *El capital*, Tomo I, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 262.

¹²⁹ Puede encontrarse este problema más desarrollado en los *Manuscritos del '44* y *El capital*.

superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; [...]”¹³⁰ Así entonces es posible el “[...] *retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente.*”¹³¹

Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos.¹³²

Esto es así puesto que la supresión política de la religión, aunque sea en un Estado comunitario, no basta para desaparecer la enajenación. Hay que suprimir de raíz las bases que la propician.¹³³

Hasta aquí podemos concluir que, si hay en el seno de una sociedad una religión cualquiera, los hombres que la constituyen no son entonces dueños de sus vidas, sino que ellos mismos han supeditado éstas a la religión. Así, la enajenación es uno de los elementos que habrá de contener el concepto de religión. A final de cuentas, la crítica de la religión en Marx es en el fondo una crítica económica, política y social, y una preocupación por la desenajenación y liberación del hombre, y el progreso hacia un auténtico humanismo.

Así pues, se ha visto claramente en el capítulo cómo, una vez desarrollada y acrecentada la influencia que sobre Marx pesó en su juventud, él mismo hubo de criticar a quienes una vez siguió teóricamente, especialmente a Hegel. Si creyóse Marx en un tiempo hegeliano converso, la crítica que de su maestro realizó lo separó por completo de sus ideas primeras.

Esta crítica la comenzó Marx al desbastar cuidadosamente la *Filosofía del Derecho* de Hegel y, basándose en el análisis que sobre el Estado hace, formula sus principales ideas para

¹³⁰ Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 139.

¹³¹ *Ibidem*. Cfr. también Ngoc Vu, *Ideología y religión...*, p. 134.

¹³² Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 140.

¹³³ Se debe de mencionar también que, no por el sólo hecho de establecer una sociedad comunista, instantáneamente desaparece la enajenación y la falsa conciencia religiosa. Sino que, con el advenimiento del nuevo modo de producción, principia entonces el fin de la religión. Socialmente no se puede plantear en términos lógicos de $A \rightarrow B$, donde A representa el establecimiento del comunismo y B representa la desaparición de la conciencia religiosa (y con ello la enajenación ideológica). Pero sí se puede plantear el modelo $A \rightarrow B$ si lo modificamos a $A \rightarrow FB$, donde A sigue siendo la misma premisa anterior, B igualmente pero tomada como proceso y no como acto, y F significa el inicio de dicho proceso.

dar paso a su crítica de la religión. En ella, es, sin embargo, innegable el bagaje teórico que deviene de Hegel. Éste colocó las bases del desarrollo teórico de la crítica de la religión que seguirían otros tantos, en este caso Feuerbach y Marx. Hegel será criticado por Feuerbach y Marx criticará a ambos.

Evidentemente en estos tres autores, hay una clara línea argumentativa, que nace desde Hegel, se desarrolla en Feuerbach y culmina con Marx. La crítica de la religión es el núcleo central en dicha línea, y dentro de ella hemos detectado a la enajenación como pilar fundamental. Ahora bien, habiéndose detectado esta línea, lo que nos ocupará es enfocarnos ya no sólo en la crítica que sobre la religión hace Marx, sino en todo lo que la religión significa para él.

Capítulo III

“El Concepto de Religión”

1.- Dos esferas de la religión

En lo que compete al tema de esta Tesis, Marx nunca dijo lo que para él era la religión, amén de la tan citada *frase paradigma*,¹³⁴ como la hemos denominado; frase que, por otro lado, ha sido la más citada y sobre la cual se ha avocado mayormente el análisis para tratar el tema religioso en Marx. No obstante, consideramos, no se ha develado aún lo que, en esencia, para Marx significa el concepto <religión>, y aún así, ya se ha debatido mucho acerca del tema general “la religión en Marx”.

No obstante, es menester dar por supuesta la existencia de tal concepto de <religión>, al menos como método de trabajo. Esto nos permitirá en el presente capítulo ligar la relación entre el concepto de <religión> y la <crítica de la religión> para posteriormente, fundamentar la existencia del primero en la existencia de la segunda. El objetivo en este apartado es entonces dejar claro el por qué se necesita un cimiento (el concepto de <religión>) que sustente el edificio (la <crítica a la religión>) y, con ello, develar las dos esferas que existen en el tema de la religión en Marx.

Estas dos esferas son la propuesta metodológica de trabajo en dicho tema. Intentaremos ver de qué forma el tema se divide en dos partes, en dos esferas: la esfera del concepto y la esfera de la crítica.

Se ha creído que el problema marxista de la religión se limita solamente a la crítica que de la misma se hace. Y ésta ha pretendido sintetizarse con la famosa –pero ya desgastada– frase de la *Introducción...*: “La religión es el opio del pueblo”. Cita coartada, incompleta, sacada de cuadro y de contexto, que si bien generaliza una parte de las ideas de Marx sobre el tema religioso –y no olvidemos que toda generalización es peligrosa– se queda muy corta para explicar, por no decir resolver, el problema planteado.

¹³⁴ Vid. *supra.*, p. 62.

Si seguimos, como hasta ahora se ha hecho, viendo el problema de la religión tan sólo delimitado a su crítica, estaríamos simplificando una vez más y cayendo en un reduccionismo burdo por no ampliar nuestra visión más allá, o en este caso específico, por no profundizar nuestro análisis más acá y ver de dónde surge tal crítica. Ninguno de los autores que hemos revisado, ni Assman ni Reyes Mate, ni Cottier ni Gercman logran ver otro problema más que el de la crítica de la religión.

Y ya no podemos limitarnos a seguir pensando que la crítica de la religión es lo único existente dentro del tema de la religión. Santos Sedano atisba esta no-limitación del tema de la religión en Marx cuando menciona:

La religión es un extravío de la conciencia que no se resuelve porque se desplace del Estado a la sociedad civil, del ámbito público al privado. La religión es manifestación de la limitación secular de la vida humana, de la esclavitud, la explotación, el sufrimiento. La mera crítica de la religión y su exclusión de las instituciones del Estado deja intacta la contradicción en el seno de la vida humana.¹³⁵

Entonces, si debemos de romper esos límites y expandir el contenido del tema de la religión para que se incluya el <concepto de religión>, ¿cómo hacer para sostener que este último está presente? Señalemos las características que Marx ha aplicado a la religión, mencionadas a lo largo de las diversas obras que hemos analizado para esta Tesis: la religión es una ideología; produce enajenación; es un reflejo invertido del mundo; crea falsa conciencia en el hombre; actúa como una droga alucinógena; representa fantásticamente a la realidad.

Mencionemos también diversas formas metafóricas con las que Marx se refiere a la religión: conciencia falsa de sí mismo; conciencia invertida del mundo; realización fantástica de la esencia humana; aroma espiritual del otro mundo; suspiro de la criatura oprimida; corazón de un mundo sin corazón; espíritu de una situación carente de espíritu; opio del pueblo; dicha ilusoria del pueblo; halo de santidad de un valle de lágrimas; sol ilusorio; piel de serpiente; espíritu de la sociedad burguesa.

La pregunta es, ¿basta la conjunción de estas características o de estas figuras retóricas para lograr obtener una definición de <religión>? Por supuesto que no, lo más que lograríamos sería un eclecticismo conceptual, pero sin contener en esencia el significado de religión.

Pensemos en una gran esfera que contiene todo el pensamiento marxiano. No al estilo de las *matrioskas* rusas, que se contienen una dentro de otra sucesivamente, sino todas por separado en la esfera de dicho pensamiento. Dentro de esa gran esfera habrá muchas otras

¹³⁵ Santos Sedano, *Op. cit.*, pp. 155-156. El subrayado es mío.

esferas, cada una con una designación diferente: la esfera de la economía política, la esfera de la crítica política, la esfera del materialismo histórico, la esfera de las ideas estéticas, etcétera, y por supuesto, la esfera de la religión. Centrémonos en esta última.

Durante largo tiempo se ha pensado que esta esfera ya no contiene en sí misma otras esferas que la dividen internamente, como sí ocurre con la esfera de la economía política, que contiene la sub-esfera de la teoría del valor, la sub-esfera del fetichismo de la mercancía y la sub-esfera del modo de producción asiático, por mencionar algunas. Pero cabría preguntarse: ¿en efecto no hay ya una sub-esfera dentro de la esfera de la religión?

Nosotros proponemos que sí la hay. Pensemos que una de estas sub-esferas es la crítica de la religión, esfera por demás demostrada, analizada y comprobada, sin mencionar todo el trabajo que se ha hecho sobre ella y que ya hemos esbozado en el capítulo anterior. Ahora bien, ¿cómo, a partir de la existencia de esta esfera, podemos probar que existe otra, que no sólo tiene relación con ella sino que incluso la fundamenta teóricamente?

Mencionan Beatriz Gercman y Ruth García, en la Nota Introductoria para la edición de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,¹³⁶ que “*Los conceptos filosóficos de la teoría marxista llegarán a ser categorías sociales y económicas y, en cambio, las categorías sociales y económicas de Hegel serán conceptos filosóficos.*”¹³⁷

La estructura de esta diferencia tal y como es presentada en la cita anterior, nos deja ver claramente la posibilidad de que nuestra hipótesis sea certera. Si “*Los conceptos filosóficos de la teoría marxista llegarán a ser categorías sociales y económicas [...]*” y la <religión>, como tal, es un concepto filosófico para Marx, entonces debe de haber un sustento social que en este caso consideramos es la <crítica de la religión>. En otras palabras, el concepto <religión> es la base filosófica que sustenta la <crítica de la religión> como premisa intrínseca del corpus marxiano. Para Marx, y esto queda claro en la *Introducción...*, los principales intereses de Alemania son la religión y la política y, por lo tanto, de ahí hay que partir para un adecuado análisis social. “*Si la religión constituye un compendio de los combates teóricos de la humanidad, [...] la política constituirá el de los combates prácticos [...].*”¹³⁸

Respecto a nuestro tema, sólo hemos podido ver la punta del iceberg; sólo nos hemos dado cuenta que la crítica de la religión es la que está presente puesto que es la que hemos

¹³⁶ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Trad. Analía Melgar, Nota Introductoria por Beatriz Gercman y Ruth García. 1° ed. Argentina, Ed. Del Signo, 2005.

¹³⁷ Beatriz Gercman y Ruth García, *Op. cit.*, p. 13.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 17.

visto todo este tiempo, sin prestar atención a la parte sumergida. Esta parte sumergida que, sin embargo, permite que la exterior se mantenga en flote, es el concepto de religión.

Preguntemos ahora cuál es el contenido esencial de la crítica de la religión. Como su nombre lo indica, es una crítica mayormente social y política que conceptual y filosófica. El fondo de la crítica de la religión es asentar que es el mismo hombre quien crea la religión, como lo afirma Marx en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

Ahora bien, no se puede criticar algo que no se sabe qué es. No se puede, o al menos, no se debe: hacer esto daría por resultado una crítica destructiva y grosera, a más de que no estaría de forma alguna sustentada. Por lo tanto, eso que se critica se debe conocer y saber en qué consiste. Y el conocerlo y saber en qué consiste implica una conceptualización de ese algo, objeto de la crítica. Por esto es necesaria la presencia de un concepto o definición teórica del objeto antes incluso de comenzar con la crítica al mismo.

No obstante, al concepto se llega al final, es decir, que el concepto viene de la experiencia y de la crítica. Lo que se tiene, en primer lugar, es la experiencia de la religión, pero no aún el concepto. Por ejemplo, Marx no parte de una idea del capital para llegar a la crítica del capitalismo, parte de la experiencia y del sustrato del desarrollo de las estructuras económicas y obtiene entonces que el problema está en el capital. En ese momento puede ya expresar una crítica, una vez que se ha llegado a concebir el capital. Pero primero, para llegar al concepto del capital necesitó la experiencia y la visión de ese desarrollo de las estructuras económicas.

Así pues, Marx no se puso a hacer una crítica de la religión como la que podía haber hecho Bauer, porque no era de su mayor interés. Hegel, que sí tuvo un concepto concreto y definido de la religión, lo obtuvo a partir del hecho mismo de la religión y de una visión amplia de categorización de la religión, en una visión dentro de la historia. Así, en Hegel, la religión entra como una representación, ni siquiera como un concepto, del desarrollo del espíritu en la historia.

Por lo que resulta entonces en Marx, que el concepto se conoce y aparece en el hecho concreto, en la religión: en sus determinaciones y sus expresiones concretas; y la crítica va llevando cada vez más a una comprensión de lo que será el concepto propiamente de religión. No puede haber un concepto si éste no ha sido obtenido a partir de la experiencia de lo que se está analizando.

Así, puesto que Marx tuvo una experiencia clara de la religión –cuestión ya demostrada en el capítulo primero– y desarrolló igualmente una crítica de la religión basada en esa experiencia, un concepto de religión debe estar presente. Estuvo presente en la mente

de Marx al criticar la religión. No lo plasmó por escrito nunca. Eso es cierto. Pero estuvo presente.

Hasta este punto hemos demostrado que el concepto de religión está presente y fundamenta también a la crítica de la religión. Pero en qué consiste dicho concepto. Veamos algunos aspectos de la religión según Marx que nos permitirán responder esta pregunta.

2.- Elementos de ‘el concepto de religión’

No es el objetivo de esta Tesis sacar citas e ideas de las distintas obras de Marx que se han analizado, sin importar las épocas diversas de su pensamiento y sacándolas del contexto temático e histórico, para armar un concepto hasta ahora no explícito. Lo que se tratará de hacer será recoger un concepto con base en esas mismas ideas pero sin traicionar el pensamiento marxiano e imprimiéndole el énfasis temático correspondiente y su importancia y colocación histórica.

LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA

Primeramente, tomando en cuenta la visión y división político-económica que hace Marx en lo referente a estructura y superestructura, división que ya se explicó en el capítulo anterior,¹³⁹ se entiende que todo aquello que se encuentre en la superestructura ideológica está condicionado por las relaciones de la estructura económica. Y la religión entra precisamente dentro de la superestructura. Ya lo expresa Marx cuando menciona lo siguiente:

Quando se estudian esas conmociones¹⁴⁰ hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.¹⁴¹

¹³⁹ *Vid. supra.*, p. 58-59.

¹⁴⁰ En la edición de Marx-Engels, *Obras escogidas* de la Ed. Progreso de Moscú, en vez de ‘conmociones’ aparece ‘revoluciones’. Consideramos que si se deja esta última traducción el sentido de lo que Marx quiso decir se entiende más fácilmente, siempre y cuando lleve la connotación de ‘cambio’.

¹⁴¹ Marx, “Prologo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 241. Con ‘este conflicto’ Marx se refiere al paso de un sistema social a otro, a través de las contradicciones en las fuerzas productivas y de la sociedad en general.

Así, para Marx la religión es una forma de ideología. Mas entendamos antes a qué se refiere concretamente con ‘ideología’. Dice Santos Sedano¹⁴² que, para Marx, la ideología es toda aquella doctrina ignorante de la realidad objetiva, por lo que carece de valor científico alguno y se presenta como el reflejo superestructural de la economía estructural dentro de la sociedad entera.

La religión es, de cierta manera, una forma de ideología; ha sido la forma primaria ideológica de la evolución humana, y la que con mayor persistencia se ha presentado en la historia. “*Para Marx, la ideología en su contenido –y la religión es su expresión suprema en las sociedades primitivas- es esa actitud espontánea de la conciencia que se dirige a la historia y a la naturaleza como si fuesen sujetos [...]*.”¹⁴³ La religión así planteada, es entonces la ideología de la naturaleza, que después habrá de convertirse, dado el desarrollo de las fuerzas productivas, en ideología del funcionamiento de la sociedad. Pero al fin, ideología.

Feuerbach demostró ya que la religión, en primer lugar, es una ideología, y en segundo lugar, es una ideología que promete en el más allá las satisfacciones y complacencias negadas en el más acá. “*La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular de sus miembros [los miembros de un Estado democrático], porque es la forma del grado humano de desarrollo que en él se realiza.*”¹⁴⁴

Es interesante ver como se refiere aquí Marx a la religión: como conciencia ideal. El término <ideal> se vuelve a parapetar en la definición marxiana de la religión y de más fuerza para considerar que, en efecto, su carácter ideológico está presente en el concepto de <religión>.

Por otra parte, para Marx, dice Berlin, ideología son las ideas, valores, leyes, costumbres vitales, instituciones, etcétera; y la religión, en efecto, es una ideología, es decir, una forma de autoengaño colectivo.¹⁴⁵ Mas como son enseñadas oficialmente por el propio Estado, la población las toma como normales y hasta naturales.

Marx supone, al mismo tiempo, que una característica esencial de la religión es la creencia en un mundo imaginario, donde todo lo bueno del hombre y de la vida se encontrará ahí pero en grado sumo, donde reina el dios todopoderoso. Creencia por lo demás inseparable de la fe en la inmortalidad del alma, pues de esa inmortalidad depende vivir post-mortem en

¹⁴² Cfr. Santos Sedano, *Op. cit.*, p. 174.

¹⁴³ Godelier-Caveing, *Marxismo, antropología y religión*, p. 46.

¹⁴⁴ Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, p. 143. Cuando Marx habla aquí de <grado humano de desarrollo> lo está diciendo en el contexto del desarrollo del espíritu, tanto en el individuo como en la sociedad, que menciona en no pocas ocasiones a lo largo de esta obra.

¹⁴⁵ Cfr. Berlin, *Op. cit.*, p. 127.

el mundo ideal imaginario, que es un mundo formado en contraparte total al sufrimiento y la finitud terrenales –este es el mundo reflejado inversamente al que Marx hace referencia. Esto no es más que duplicar ilusoriamente la realidad. Y he aquí el rasgo distintivo de la ideología en todas sus formas. Tal duplicidad se encuentra al construir un mundo fantástico que oculta al mundo real. El carácter ideológico en el <concepto de la religión> es el que produce el halo místico que cubrirá a dios o al Estado y por supuesto también al dinero –en el caso de la condición judía.

De esta manera la religión se presenta en el hombre como un mecanismo psíquico de defensa social, cuya herramienta principal es una ideología fantástica que tiene como objetivo llenar los vacíos sentimentales y emocionales del hombre, consolarlo y justificar la vida desgraciada que lleva en el mundo material. “*Lo que Marx intentaba era caracterizar como ideología toda conciencia espontánea que trata el mundo de lo inintencional como un mundo intencional.*”¹⁴⁶

Para Marx las formas religiosas, junto con las formas legales, políticas, estéticas y filosóficas, son meramente formas ideológicas en las cuales los hombres cobran conciencia de las transformaciones sociales por los cambios económicos-productivos, con base en la diferencia estructura-superestructura.¹⁴⁷ Resumiendo, dice Iskra Castañeda refiriéndose únicamente a la esfera de la crítica: “[...] *la crítica de la religión vista como ideología toca el fondo práctico de la cuestión religiosa.*”¹⁴⁸

No podemos desligar el aspecto ideológico de la religión. El mismo Godelier parece sugerirlo al proponer construir una teoría marxista de la religión que sea, al mismo tiempo, una teoría marxiana de la ideología.¹⁴⁹ Mas la religión no es sólo un conjunto de representaciones ideológicas, sino también un conglomerado de prácticas ritualísticas. Implica una acción en el mundo y una transformación del sujeto-objeto.

Ahora bien, ideología sí, pero en qué sentido. No nos es ajeno el debate que sobre el concepto de ideología han realizado ampliamente Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. El primero en una clara línea argumentativa siguiendo a Althusser, y el segundo desde una perspectiva más amplia y positiva.

Hay quienes, como Villoro, interpretaron literalmente que la ideología es una falsa conciencia, por lo que entonces toda ideología es falsa. Con Sánchez Vázquez, la ideología se

¹⁴⁶ Godelier-Caveing, *Op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁷ Cfr. Marx, Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1959. Citado por la traducción de T. B. Bottomore, ligeramente corregida por el autor de *Karl Marx, Selected Writing in Sociology and Social Philosophy*, Londres, 1959, pp. 51-51. *Apud.* Berlin, *Op. cit.*, p. 123. Véase también la edición de Reyes Mate y Assmann: Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 240.

¹⁴⁸ Iskra Castañeda, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁹ Cfr. Godelier-Caveing, *Op. cit.*, p. 51.

entiende en un amplio sentido como un conjunto de ideas, preceptos, teorías y todo lo que tenga que ver con una construcción de ideas, conceptos e imaginarios. Bajo esta concepción se incluye hasta la teoría de Marx. Así la ideología pretende contravenir una suerte de corpus conceptual científico en el marxismo. Sánchez Vázquez trató de encontrar una forma de fetichización que no incluyera la ideología; parte del hecho de que la ideología puede ser enajenante, pero también puede crear ideas.

Marx no negaría, conforme a Sánchez Vázquez, que la ideología sea un conjunto de ideas, preceptos y teorías, pero tampoco lo afirmaría. Posiblemente se iría más por la funcionalidad de la ideología. En cuanto a la función que juega la ideología en la sociedad, se ha presentado históricamente como instrumento de dominio, a partir del cual se instauran ideas en la colectividad respaldadas por un Estado político y justificadas –en el caso de la religión– en un orden ético y moral de comportamiento.

Cuando, en efecto, un conjunto de ideas armonizadas en una teoría cumplen la función antes descrita, se presentan, para Marx, como ideología. Y decimos que la religión es una ideología y afirmamos que es falsa conciencia, siempre y cuando tenga esta funcionalidad. Es decir, la ideología no es en sí falsa conciencia, sino lo será sólo cuando sirva a funciones específicas de instrumento de dominio.

Para Villoro, en efecto, la religión es, en Marx, una ideología. Nos dice Villoro, citando el ya mencionado ensayo de la *Introducción...*: “En efecto, ‘el fundamento de la crítica a la religión es el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre’, así como el fundamento de la crítica al idealismo sería: el hombre hace las ideas, las ideas no hacen al hombre.”¹⁵⁰

Para Marx, según Villoro, la ideología es una manera de pensar y ver el mundo aplicable a distintos campos como la religión, la filosofía, el derecho, la política y la economía. En *La ideología alemana* es donde más claramente aparece trazado el concepto de ideología en Marx. En ella, demanda la liberación de los hombres de las “[...] quimeras mentales, de las ideas, de los dogmas, de las esencias imaginarias bajo cuyo yugo languidecen.”¹⁵¹

En suma, el pensamiento religioso y la crítica feuerbachiana a la religión, la filosofía especulativa de Hegel y la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos, difieren en su espíritu crítico, pero son las dos facetas de una misma manera general de comprender el mundo. En la medida en que la filosofía crítica restringe al hombre a algo abstracto, constituido por sus procesos conscientes, y piensa que su transformación depende exclusivamente de sus cambios mentales, participan aún de la misma mentalidad que

¹⁵⁰ Luis Villoro, “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en *El concepto de ideología*, p. 40.

¹⁵¹ Marx, *La ideología alemana*. Apud. *Ibid.*, p. 43.

pretende criticar. Pues bien, a esa mentalidad o estilo de pensar denomina Marx 'ideología'.¹⁵²

Para mostrar el aspecto falso de la ideología, Marx primeramente critica a las doctrinas idealistas, Hegel y Proudhon, de los cuales concluye que no sustentan sus teorías en la correspondencia con la realidad, y que están injustificadas racionalmente.

A Marx le interesa demostrar que hay concepciones teóricas, como las religiosas, filosóficas y jurídicas, que pueden levantarse sobre creencias injustificadas. Cuando se cumple esta condición, tales concepciones se presentan como ideologías.

No toda construcción teórica es, para Marx, ideología. Sólo lo será cuando cumpla con la condición de fundamentar su argumentación en premisas o creencias injustificadas y la de que además, no corresponda a la realidad que el mundo material le ofrece. Cuando esto pasa, entonces es completamente válido llamar a este constructo teórico 'ideología'.¹⁵³

*“La ideología no es sólo una creencia injustificada, sino también una conciencia invertida de la realidad, esto es, una creencia falsa.”*¹⁵⁴ Así, si la ideología es una conciencia invertida de la realidad, y la religión, igualmente, es una conciencia invertida de la realidad, una falsa conciencia, entonces la religión se equipara con la ideología; o en otras palabras, la religión es una ideología.

Y resulta así mismo que la doctrina de la religión no corresponde a la realidad del mundo, pues nos presenta un dios omnipotente y omnisapiente, nos presenta un paraíso y un infierno, nos presenta sólo promesas de otro mundo, pero en éste, nada. Así, bajo este esquema, donde nada se presenta, nada corresponde entonces.

Por lo que 'ideología' no se refiere a cualquier forma de pensar o conjunto de ideas o creencias, ni a una filosofía o doctrina determinada sólo por el hecho de serlo. La 'ideología' denota un modo de pensar falso, una falsa conciencia, en relación con la realidad y su correspondencia. Por lo que no hay ideología verdadera; toda ideología, si se debe calificar como tal, es falsa.

Ahora bien, no podemos decir que esto último funcione al revés, es decir, que cualquier concepción falsa sea ideología. No. Lo será cuando reúna las características que Marx aplica a la metáfora de inversión: “[...] *una conciencia invertida del mundo*”. Así pues, la religión es una forma absoluta de ideología que no contiene nada positivo a favor del hombre. Si se desideologiza, como hizo Feuerbach, *ipso facto* deja de ser religión.

¹⁵² Villoro, *Op. cit.*, p. 46.

¹⁵³ El problema de la función ideológica de la religión no es un problema en sí, sino que es un problema fáctico vinculado al capitalismo. Evidentemente la religión es anterior al capitalismo, pero en él o en el sistema que explote social e ideológicamente a la población cumple esta función de instrumento de dominio.

¹⁵⁴ Villoro, *Op. cit.*, p. 47.

Bajo este esquema, el carácter ideológico es inherente a la religión misma. Siguiendo a Villoro, y siempre y cuando este carácter conlleve la suposición de dominio, el carácter ideológico de la religión es inseparable de su concepto. Por lo tanto, el concepto que de religión construyamos en Marx no podrá ir entonces desligado de la ‘ideología’.

LA RELIGIÓN COMO FETICHIZACIÓN

Para ampliar la comprensión marxiana de la religión bien valdría la pena realizar un análisis acerca del fetichismo de la mercancía, pues, como sugiere Godelier,¹⁵⁵ prestar atención a este tema, aparentemente sólo económico, es una manera de comprender el pensamiento de Marx acerca de la religión. Sin embargo, únicamente nos hemos limitado a acotar ciertas ideas que nos introducirán al análisis del fetichismo de la mercancía y a la comparación con la religión. Proponemos que un estudio más avanzado y profundo, ya en obras de madurez de Marx, pueda ampliar el concepto del fetichismo que plasmaremos aquí.

Este análisis del fetichismo de la mercancía nos permite comprender aquello que Marx denomina como ‘fantasma’ o ‘fantasmagoría’, como representación fantástica de la realidad; en otras palabras, permite comprender la ignorancia de la realidad que precisamente se ignora como tal, es decir, la ideología. Para Marx, como acabamos de mencionar, la religión como representación fantástica de lo real, es ideología.

Veamos cómo el análisis del fetichismo de la mercancía nos permite ampliar nuestro concepto de religión. En las sociedades de mercado el trabajo socialmente necesario para la producción de la mercancía no tiene una adecuada e inmediata forma de manifestación, sino como forma de la conciencia que le atribuye un valor por sí misma, es decir, por ser una mercancía en sí, pero ya sin tomar en cuenta el trabajo involucrado para producirla, o sea, sin considerar las relaciones humanas y sociales que estuvieron presentes en su producción.

Así entonces, si el valor de las mercancías radica en el trabajo necesario para producirlas pero este trabajo no es captado por el productor cuando ya el producto ha sido terminado, las representaciones que de tales mercancías se hacen los agentes económicos son representaciones ilusorias, falsas, fantasmagóricas, que provocan que las mercancías aparezcan como entes dotados de ‘vida’ y esencia propias.

Más todavía. La apariencia (en valores) de la mercancía, contradice su propia esencia, y esto es captado como un reflejo –dice Marx– de las relaciones sociales en la conciencia. Sin

¹⁵⁵ Cfr. Godelier-Caveing, *Op. cit.*, p. 41.

embargo, el fundamento del fetichismo de la mercancía no es que la conciencia se enajene en sus representaciones, sino que es la realidad la que está enajenada en su representación. No es la conciencia la que se enajena de por sí en la representación, es la relación mercantil la que no puede hallar sus relaciones correspondientes en la conciencia espontánea. En última instancia, esta conciencia espontánea contendrá las representaciones fantásticas de la realidad. Y será fantasmagórica cuando tal representación se muestre al revés, es decir, dotando de características humanas a una cosa y cosificando a las personas. En la primera, la representación fantasmagórica dota de voluntad a las cosas y en la segunda elimina tal voluntad de las personas.

Así, la base de la enajenación no se encuentra en el sujeto ni en la conciencia, sino en la relación de esta última con el mundo de las mercancías. Podría suponerse con esto último que el fetichismo está incluido dentro de la enajenación como característica esencial del concepto de religión. Empero, si lo incluimos de esta forma dejamos a un lado la comparación de la religión con la mercancía. Esta última, dice Marx, “[...] *es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran.*”¹⁵⁶ Mientras que la mercancía satisface necesidades (banales o materiales) de consumo, la religión satisface necesidades morales.

Marx piensa que la fetichización se esconde en las relaciones mercantiles; no se quiere dejar ver, pues de eso depende su existencia:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.¹⁵⁷

Con lo anterior, Marx quiere dar a entender que dotar de esa forma misteriosa a la mercancía, o como la llamara él: la fantasmagoría, es el fetichismo de la propia mercancía. El fetiche es entonces un objeto no sólo representativo sino que, por sí mismo, pretendidamente hace algo, tiene un valor más allá de su pura valía material. El fetichismo de la mercancía se esconde también en la religión. Los hombres han tomado a dios como su fetiche, creen, después de que ellos lo han creado, que él es capaz de autonomía e incluso de dominación sobre ellos mismos. Este dios, las más de las veces representado de forma antropomórfica, por medio de

¹⁵⁶ Marx, *El capital*. T. I, Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 43.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 88.

símbolos, imágenes, estatuillas, o cualquier otro objeto, pero, al fin, siempre representado en algo; tiene el carácter del fetiche.

El hombre que fetichiza se oculta a sí mismo que él es creador, ya sea como individuo o como parte de la humanidad que se relaciona para producir o desarrollar otras actividades; se oculta que todo lo que existe ha sido creado por él o humanizado por él. Esto quiere decir que el hombre ha dado a lo que le rodea características humanas en tanto que lo crea o lo utiliza para satisfacer necesidades materiales o intelectuales, subjetivas. En el caso de la religión, ha dotado a dios con caracteres humanos en sumo grado; “*¡Incluso si los bueyes, caballos y leones hubiesen sabido pintar, –remitiendo la frase de Jenófanes ya citada en el capítulo anterior– habrían representado dioses con aspecto de bueyes, caballos y leones.*”

Marx no llevó a último término su teoría de la enajenación ni de la fetichización, por eso hay una gran discusión en torno a estos temas. La forma en la que resuelve el problema del objeto fetichizado, es en el plano de las relaciones sociales del sujeto-objeto. El objeto es el que se fetichiza, el sujeto es el que se enajena. El objeto, mercancía si es que entra como producto en el mercado, puede fetichizarse. El objeto mercantil tiene doble constitución que logra obnubilar su condición objetiva material y crear una suerte de otra objetividad que hace que se presente ante el sujeto con cualidades y potencialidades que aparentemente dependen de él. El fetiche está relacionado con el objeto mercantil mientras que la enajenación directamente con el hombre. Pero si ambos se presentan: fetiche y enajenación, se cumple entonces la completa enajenación religiosa dentro del capital.

En la religión, pueden existir fetiches igualmente. Toda religión desde su historia más remota, ha utilizado objetos de culto y adoración para representar sus deidades, símbolos y conceptos de su doctrina. Al parecer, aunque esto bien valdría un posterior trabajo de investigación, hay un vínculo indisoluble entre la religión y los objetos de adoración que en ella se encuentran. Tales objetos podrían fácilmente convertirse en fetiches cuando en ellos, lo mismo que las mercancías, se coloquen virtudes y cualidades inexistentes pero hasta cierto punto necesarias para el culto religioso. Baste ver para ello las imágenes, figuras, esculturas, cruces, etcétera, en los cuales el creyente religioso deposita su fe y devoción bajo la creencia de que tal objeto prestará atención a sus solicitudes.

El tipo de relación que se establece con estos objetos, es así una relación fetichizada. Mientras que el tema de la enajenación tiene más que ver con las relaciones sociales, el fetichismo representa ese objeto mercantil, o en el contexto religioso, al interior de la vida social.

Sin embargo, no podemos decir que la religión sea un fetiche en sí, ni siquiera comprendida en su más amplio aspecto, puesto que no puede haber fetichización sobre un

objeto inmaterial. Empero, en tanto que la religión está indisolublemente ligada con el objeto religioso, éste último puede convertirse en fetiche. Precisamente las referencias metafóricas en la obra de Marx, particularmente en *El Capital* y *El Manifiesto...*, se basan en la función del fetiche religioso: no sólo es la función religiosa que cumple la figura, sino que también puede insertarse en el mundo de los productos mercantiles.

Así entonces, la fetichización es un aspecto de la religión. Y lo es en tanto que los hombres ven dentro de la religión un producto ajeno e independiente de ellos; un producto extraño, que cobra vida propia y controla la existencia humana; un objeto que logra ser depositario de sus deseos, de sus esperanzas y de su fe; un objeto que, finalmente, tendrá su materialización en la figura o imagen religiosa, es decir en un fetiche.

¿Cómo se suprime el fetichismo de la mercancía? De la misma manera que se suprime la religión, al desaparecer las relaciones mercantiles basadas en la explotación humana.¹⁵⁸ A final de cuentas, a Marx lo que le interesa demostrar es que se crean relaciones fetichizadas entre sujetos y objetos (mercancías). Detrás de los mecanismos de la vida en el sistema capitalista, se actualiza la religión con los objetos fetichizados.

LA RELIGIÓN COMO ENAJENACIÓN

Marx utiliza los términos representación mística, fantasmagoría y regiones nebulosas, entre otros, para hablar de la religión, para dar a entender que, si consideramos el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad determinada, la naturaleza no puede dejar de aparecer como una realidad superior al hombre, y al mismo tiempo, que el hombre no puede dejar de concebirla analógicamente a sí misma.

Bajo el contexto de *El Capital*, el fetichismo de la mercancía y la enajenación de la conciencia producen que las cosas se personifiquen. En cuanto a la enajenación religiosa, ésta provoca igualmente que los fenómenos de la naturaleza tomen figura humana dotada de fuerza y voluntad. Es en este punto donde hallamos la explicación del por qué las metáforas y símiles que encontramos en el apartado del fetichismo de la mercancía en *El Capital* también se presenten en muchos otros textos de la obra de Marx.

No ahondaremos más en la explicación de la enajenación dentro de la religión, pues esto ya se hizo en el tercer apartado del capítulo anterior. Baste con mencionar en este momento que la enajenación se integra en el concepto de religión en tanto que provoca que el

¹⁵⁸ Ampliaremos este aspecto en el último apartado de este capítulo. *Vid. supra.*, p. 86 y ss.

hombre vierta en un ente externo las cualidades que él mismo posee, piensa además que este ente, que él mismo ha creado, tiene voluntad y autarquía propias. Este ente, dios, con cabida en la religión, como acabamos de mencionar, es el fetiche. Pero la religión es el todo que comprende al fetiche y que, además, reúne dentro de sí el mundo entero para el hombre enajenado. Éste adquiere el carácter de enajenado cuando concibe a la religión como su todo o como su principio a partir del cual se desenvuelve ese todo.

Las particularidades económicas y políticas en que se encuentra el hombre, condicionarán de tal forma la ideología social en que vive, que provocarán el desarrollo de una tendencia religiosa enajenante. Así, la religión es enajenante mientras plantee una absolutización de principios que deberá seguir el creyente, y mientras esos principios se postulen como dogmas incuestionables de fe. Al ponerlos de esta manera se le prohíbe al hombre una libertad de pensamiento y le suprime su crítica posible.

No podemos desligar la enajenación de la religión en tanto que ésta continúe implicando una jerarquización inferior-superior hombre-dios, una sumisión y una aplicación de cualidades en otro ente ajeno al hombre. Así, la religión, en cuanto enajenación, es el distanciamiento del hombre del hombre mismo.

HACIA LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

Para Marx la religión no es un engaño de algunos clérigos y sacerdotes que, a modo de complot, pretenden dominar las sociedades, como sí lo pensaban algunos ilustrados del siglo XVIII; tampoco es algo que se pueda suprimir socialmente por decreto político, como lo teorizó Eugen Dühring. Es, en todo caso, el resultado de un proceso inconsciente que posteriormente se convertiría en el falso reflejo de la conciencia de los individuos.

Como ya hemos dicho, no hay un concepto definido y explícito de religión en todo el corpus marxiano. Pero con base en los elementos antes mencionados, podemos construir uno tal que no traicione el pensamiento marxiano y que encierre la esencia de lo que para Marx, era la religión.

Wackenheim se aventura a dar una primera definición de lo que Marx entendería por religión: “*La religión es el conjunto de conductas e instituciones que, con razón o sin ella, se imputan a las exigencias de la conciencia religiosa.*”¹⁵⁹ Entendiendo aquí “religión” como aquella que designa lo que el observador exterior puede captar de la vida religiosa corriente.

¹⁵⁹ Wackenheim, *Op. cit.*, p. 8.

La religión es el espejo de la metamorfosis esencial de la sociedad humana; mas es un espejo de humo frente al que se mira.

Ahora bien, conjuntando los tres elementos señalados en los apartados anteriores: ideología, fetichismo y enajenación, ¿cuál sería entonces el concepto que de <religión> tuvo Marx?

En primer lugar, la religión es una ideología. En segundo lugar, la religión crea dentro de sí un fetiche. Y en tercer lugar, la religión produce enajenación en el hombre que la profesa. Por tanto, reconstruyendo: “La religión es una falsa ideología que del mundo se hacen los hombres, los cuales crean dentro de ella un fetiche al que adoran ciegamente y han llamado dios, depositando su esencia en él, enajenándose a sí mismos.”

Esta definición que lanzamos es, por supuesto, una propuesta; que habrá de enriquecerse con la crítica y las posteriores investigaciones y análisis del tema. Quizá jamás se establezca de manera absoluta una definición; sin embargo, consideramos que este es el primer paso en un arduo camino de trabajo filosófico.

3.- El hombre nuevo desenajenado

Cierto es que Marx utiliza fundamentalmente el concepto de enajenación en lo que respecta a la economía, en ella, la enajenación aparece como el proceso por el cual se le oculta al hombre su capacidad creadora, se oculta la relación directa que existe entre, por ejemplo, el obrero como productor y la mercancía como su producto. Cuando se hace presente la enajenación en el proceso productivo de mercancías, éstas le aparecen al obrero como ajenas a él, como algo ciertamente extrínseco que no posee ningún elemento que lo pueda relacionar consigo mismo.

Pero el concepto de enajenación no sólo se utilizó en términos económicos, también en otros tantos y por supuesto en el tema de la religión. Esto mismo menciona Lucien Seve cuando dice que “[...] *la enajenación es en Marx una categoría polivalente, que permite pensar tanto la economía como la religión.*”¹⁶⁰

El tema de la religión no era un tema puramente abstracto al que Marx se enfocara, ni mucho menos un tema que se encontrara desligado de su teoría social. Aun cuando es un tema filosófico, Marx pretendía superar la filosofía misma y concretarla en la praxis social. Aunque ciertamente, su empeño por superar la filosofía constituye él mismo una postura

¹⁶⁰ Lucien Seve, “Análisis marxista de la enajenación; religión y economía política”, en *Textos de Filosofía y Religión*, p. 253.

filosófica, la cual se develará magistralmente en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* o *La ideología alemana*, pero quedará asentada de insuperable manera en la Tesis XI sobre Feuerbach: “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*”¹⁶¹

A Marx ya no le interesa entablar discusiones banales con la teología, quiere pasar del pensamiento a la acción, su principal interés se encuentra en la sociedad y el hombre que la constituye, aún cuando Marx mismo se alejaba, por principio, del contacto humano, pues no era muy propenso a entablar relaciones personales. Quiere ahora ir a la raíz del problema, a la raíz misma de la religión. Marx mismo menciona que: “*La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política.*”¹⁶²

Si la crítica de la religión está, en lo esencial, terminada —como menciona Marx en la primera línea de la *Introducción...*—, entonces ¿para qué hablar de la religión? Porque al analizarla en sus causas se encuentran también consecuencias de orden político y social. Esto se puede interpretar por la segunda parte del enunciado anterior: “*... y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.*”

También como otra premisa en esta misma argumentación, encontramos la actividad humana. El ser humano transforma, transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo. Es entonces el trabajo la esencia del hombre (aunque esta tesis la desarrollará más ampliamente Engels). Por lo que se puede concluir que, según Marx, tanto el hombre como el mundo son resultados de la actividad humana misma. Y es necesario que así lo sea, es necesario que el hombre se ubique como el ser creador-transformador de la naturaleza, aquel que se objetiva a sí mismo como ser social en la historia al influir en la naturaleza, pues él tiene que llegar a ser el sujeto histórico que conduzca al progreso. El cambio socio-histórico de la humanidad sólo puede ser posible porque el hombre es un ser transformador-productivo. Y, además, únicamente puede serlo así porque es un ser social y colectivo. Y en esa colectividad que transforma, la religión se presenta como una columna inamovible, que no deja ser transformada por más que los tiempos cambien y las circunstancias sean distintas. Hay entonces que abatir tal columna si se desea el pleno progreso de la sociedad humana. Ésta no puede subsistir sino a condición de cambiar continuamente sus modos de vida.

Si se extingue la religión en un sistema social justo e igualitario, ¿qué quedaría entonces? A ciencia cierta no se puede saber. Para Marx la religión se extinguiría al menos

¹⁶¹ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis XI, en Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 161.

¹⁶² Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En Marx-Engels, *Sobre la religión*, p. 12.

como forma opresora de la sociedad. Mas quizá se mantenga como sistema moral o educación humanista, pero ciertamente ya no como herramienta esclavizadora, como instrumento de dominio. Lo que sí es cierto es que en un sistema humanista y desenajenado, ya no cabrá hablar de crítica de la religión, pues ésta se hizo con el objetivo de quitar de la religión su aspecto enajenante y dominador.

En el *Manifiesto*... Marx acepta que, una vez instaurado el socialismo, o mejor dicho, abolida la propiedad privada, se fracturan los cimientos de la religión, la moral y la cultura burguesas. Idea que también menciona en *El capital*:

Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. [...] El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza.¹⁶³

Y remitiéndonos nuevamente a la forma estructura-superestructura, el hombre de mentalidad religiosa termina sometándose a los objetos que su propia mente crea, de la misma forma que el obrero se somete a los productos que el mismo crea al enajenarse en ellos. Ambos terminan por caer en formas enajenadas y fetichizadas. Marx lo explica de la siguiente manera:

El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Y para una sociedad basada en la producción de mercancías, en la cual los productores en general entran en relaciones sociales recíprocas al tratar a sus productos como mercancías y valores, con lo cual reducen su trabajo privado individual al nivel de trabajo humano homogéneo; para una sociedad así, el cristianismo, con su *cultus* del hombre abstracto –y más especialmente en sus modalidades burguesas: protestantismo, deísmo, etc.–, es la forma más adecuada de religión.¹⁶⁴

Otra de las religiones que analiza Marx es el judaísmo, sobre el cual diserta ampliamente en *Sobre la cuestión judía*: “La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis religiosa. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Aboliendo la esclavitud.”¹⁶⁵ Marx piensa, lo mismo que Bauer, que puesto que la demanda judía de emancipación es políticamente inválida y aún así hay que resolver el dilema del debate de las posturas religiosas judíos-cristianos, éste sólo se

¹⁶³ Marx, *El capital*, Tomo I, Sección 1°, Cap. I, en Marx-Engels. *Sobre la religión*, p. 262.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, p. 129.

podrá resolver cuando ya no haya posturas divergentes o simplemente posturas, es decir, cuando ya no haya religión judía y religión cristiana.

Cuando ya no haya religión alguna. Si los judíos (o los cristianos o cualquier otra comunidad religiosa) demandan su emancipación política del Estado, ¿por qué antes no han demandado a su religión que los emancipe del yugo ideológico al que los tiene sometidos?

Digamos, respondiendo a esta pregunta, que el propio carácter ideológico de la religión no les permite darse cuenta de que ellos mismo están sometidos. Se han creído hasta tal punto su propia creación que se han enajenado; una enajenación ideológica. Y en tanto ideológica, no pueden concebir sentirse atados a una idea, puesto que consideran que las ideas no tienen la capacidad de atar, no les otorgan una cualidad creativa a la par que tampoco destructiva. Lo que no han considerado es que las ideas son más poderosas que las imposiciones contra las que reclaman; les imponen aún más. Y más todavía si tales ideas son aceptadas sin miramiento alguno. Así, si se abole la religión, como sugiere Marx, con todo y su carácter de enajenación ideológica, ya no habrá que preocuparse por debates judíos-cristianos y se resolverá la antítesis religiosa.

La desenajenación se presentará en un Estado libre y soberano, democrático y autárquico. Y para que este Estado sea por completo libre debe encontrarse desligado de una religión enajenante. *“Sólo donde existe el Estado político, plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre religioso, hacia el Estado político, es decir, la relación de la religión hacia el Estado.”*¹⁶⁶

Un ejemplo de este tipo de Estado es, según Marx, los Estados Unidos de Norteamérica, a quienes considera un país liberal y políticamente emancipado, pues pudieron separar este Estado político de sus arraigadas creencias religiosas. Mas esto no contrapone a uno con otro. Esta nación es la prueba, dice Marx,¹⁶⁷ de que la existencia de la religión no contradice la plenitud del Estado. Empero, el hecho de que siga existiendo la religión, evidencia un defecto social. *“La religión no vale ya para nosotros como el fundamento sino tan sólo como el fenómeno de la limitación secular. Nos explicamos por ello las ataduras religiosas de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares.”*¹⁶⁸ En otras palabras, las condiciones sociales y políticas en que viven los hombres son, al final de cuentas, la causa de la ideología religiosa.

Como ya explicamos con anterioridad, frente al sufrimiento secular se ofrecerá la ideología de la felicidad religiosa. Por lo tanto, para acabar con esta ideología, falsa por sí

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁸ *Ibidem.*

misma, es necesario modificar, si no es que transformar, las condiciones sociales a unas que no opongan limitantes políticas más que aquellas que rijan la sana convivencia armónica de los ciudadanos de un Estado. “*El problema de la relación de la emancipación política con la religión se convierte para nosotros, en el problema de la relación de la emancipación política con la emancipación humana.*”¹⁶⁹ En general, la emancipación religiosa es la emancipación política.

Aunado a ello, “[...] *el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal Estado no reconoce ninguna religión, cuando el Estado se reconoce más bien como tal Estado.*”¹⁷⁰ La cuestión con estas discusiones de Marx con Bauer, al menos hasta este punto, es que en un Estado laico pueden seguir existiendo ciudadanos religiosos. Por lo cual no es condición necesaria que exista un Estado sin religión para que no existan hombres religiosos. Esto sólo establece que aun en el Estado secular existen contradicciones de clase que provocan divisiones sociales en un sistema de explotación económica. Y ello, finalmente, es lo que provocará que siga existiendo la religión.

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, a saber del Estado libre, sólo es el comportamiento de los hombres que forman el Estado hacia la religión. De lo que se sigue que el hombre se libera por medio del Estado, [...]. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, justamente, el reconocimiento del hombre a través de un rodeo, a través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su deidad, toda su servidumbre religiosa, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-deidad, toda su no-servidumbre humana.¹⁷¹

Marx piensa que la sociedad sí debe buscar destruir la religión, abolirla, suprimirla políticamente y posteriormente, extinguirla ideológicamente. Debe hacer esto para que los resultados sean los propuestos, al mismo tiempo que destruye las diferencias de clase, abole la esclavitud, suprime la propiedad privada y extingue la desigualdad social y política.¹⁷² También en *Sobre la cuestión judía* ha coincidido en muchos puntos con Hegel [se nota más que en otras obras –por ejemplo, a diferencia de la *Crítica a la filosofía del derecho...*– la filosofía que alguna vez siguió en la Universidad de Berlín]. Véase tan sólo la coincidencia de pensar que el Estado cristiano es lo equivalente a un no-Estado (político), pues piensa

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 135

¹⁷² *Cfr. Ibid.*, 139

Marx, igual que Hegel, que si un Estado se mantiene controlado por la religión, no hay libertad política posible.¹⁷³

¿Cómo entonces, desenajenarse por completo de la religión y lograr un hombre y un Estado libre? El fin filosófico último de Marx al hablar de religión lo podemos abstraer de la crítica misma que hace a la teoría del Estado de Hegel: Marx critica la concepción hegeliana de la monarquía (en concreto del Estado prusiano de finales del siglo XVII a principios del siglo XIX) como la mejor forma de gobierno. Hegel pensaba que el gobierno encarna en el monarca la voluntad general de todos los ciudadanos dentro del concepto de soberanía. Hegel realizó, según la lectura de Marx y bajo el concepto de éste: una ‘robinsonada’, pues idealiza la figura (perfecta) del ciudadano al margen de toda su contextualización social; construye la figura del hombre abstrayéndolo de sus condiciones sociales. Según Marx, Hegel pretende pasar del plano deontológico del ciudadano modelo al plano ontológico del mundo político. Con lo cual, para Marx, tal hombre no podría sobrevivir, pues ni siquiera sería un hombre en su sentido social, ya que se le ha abstraído de toda experiencia cultural y, con ello, de todo proceso y fenómeno de socialización.

Marx da cuenta de esto y concluye que las condiciones sociales, es decir, la realidad socialmente existente, es el sujeto, que pondrá las pautas determinativas del objeto del hombre. Pero, en el modelo de Hegel, tal Estado idealizado no contempla circunstancias socio-históricas de los ciudadanos, si hay egoísmos o favoritismos, los ignora; pareciera incluso que son hombres a-sentimentales. La objetivación concreta de tal Estado, produce entonces una enajenación subjetiva de los hombres. El ser humano real se enajena en una idea ideal de un Estado utópico (aunque por supuesto, no a la manera de Moro). Es aquí donde la preocupación de Marx se hace más evidente.

¿Cómo puede el hombre entonces liberarse de esta enajenación, ahora ya no sólo religiosa sino también política? Si el ser humano es un *zoon politikón*, un animal social, como dictó Aristóteles y reafirmó Marx, sólo podrá liberarse de este Estado cuando su animalidad, no separada de su sociabilidad, esto es, de sus condiciones socio históricas realmente existentes, sea reconocida como la objetivación de la realidad. De la misma manera este argumento llevado al campo religioso, nos diría que, según Marx, el hombre sólo puede quitarse las ataduras de la religión, el velo de la falsa realidad y desenajenarse de ideales metafísicos, cuando comprenda que, en este caso, él es el sujeto creador de las ideas religiosas y no éstas creadoras de él. El hombre es el sujeto y la religión el objeto.

¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 190.

Para Marx, el trabajo de los jóvenes hegelianos de izquierda en torno a la religión tenía la misma forma que la teoría del propio Hegel: estaba de cabeza, pues consideraba en última instancia que toda relación hombre-hombre era una relación religiosa. A lo que Marx les respondió contrariamente anteponiendo las relaciones económicas. Por tanto, si se pretenden cambiar las formas ideológicas en la superestructura, se deben primero cambiar las formas económicas en la estructura.

[...] 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.¹⁷⁴

Si desaparecen las contradicciones sociales y, con ello, la injusticia, la desigualdad y la explotación, entonces también desaparecerá la religión, puesto que aquellas son la base que da origen a ésta.¹⁷⁵ Mientras continúe existiendo la propiedad privada sobre los medios de producción, la enajenación religiosa, la fetichización en el mundo globalizado del consumismo, la división irracional del trabajo y la explotación del hombre por el hombre, la sociedad no puede ser libre, ni material ni intelectualmente.

Amén de lo antes dicho, no nos podemos limitar, como bien señala Marx en *Sobre la cuestión judía*, a esperar una emancipación política como solución al problema de la finitud humana, aunque ciertamente tampoco esta finitud se superará con el ideal religioso. Se debe de estar liberado en el plano político, pero también en el plano ideológico y religioso. Aquella conciencia que piense que es libre porque es reconocida con su dignidad en el plano político, es una conciencia –dice Marx– religiosa. Por lo que hay que dar el siguiente paso, superando la crítica: “[...] *la fuerza motriz de la historia, así como de la religión, la filosofía y todas las otras formas de teoría, es la revolución y no la crítica*”.¹⁷⁶ Una vez realizada la crítica de la religión, es menester encontrar una solución viable para superarla.

Frente a la mera emancipación política de los hombres, Marx propone la emancipación humana real, es decir, la desenajenación del hombre en todos sus aspectos: político, económico, religioso, etc. Pero, a final de cuentas, la crítica de la religión conlleva en sí una crítica política, que tiene como fin último la transformación social.

Para Marx, tal transformación se ha de llevar a cabo por un movimiento proletario. El mismo Robin Blackburn menciona que “*El moderno movimiento obrero, capaz de*

¹⁷⁴ Marx-Engels, *La ideología alemana*, p. 40. Apud. Iskra Castañeda, *Op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁷⁵ Cfr. Vargas Lozano. *Op. cit.*, p. 31.

¹⁷⁶ Marx-Engels. *La ideología alemana*, en Marx-Engels, *Sobre la religión*. p. 167.

*autodeterminación y autoemancipación, capaz de apropiarse de lo mejor de la ciencia y cultura burguesa, no tendría necesidad alguna de exaltación religiosa o utopías.”*¹⁷⁷

Cuando se está diciendo que el objetivo de Marx es lograr la desenajenación humana, implica ello un humanismo de Marx, como viera muy bien Rodolfo Mondolfo.¹⁷⁸ ¿Cuál es entonces la noción de ser humano para Marx? Cuando Marx se declara materialista está diciendo, sí, que considera que el hombre y su conciencia son productos de las condiciones sociohistóricas de la época en que vive. Pero con ello no está pensando que el hombre sea un ente pasivo que simplemente está condicionado por la realidad externa objetiva, y que frente a ella no pueda hacer nada. Al contrario, piensa Marx que aunque ciertamente las condiciones externas le influyen, el hombre también influye sobre la realidad. Es un ente activo en el mundo que puede transformar a éste con su acción. Marx coincide con Hegel en que el mundo es, por tanto, producto de la acción humana.

La diferencia entre este humanismo materialista de Marx y el materialismo absoluto anterior, es que, para Marx, el sujeto y el objeto se implican mutuamente, hay una correlación de acciones recíprocas. No hay por tanto un mundo en sí separado del hombre, ni hombre en sí separado del mundo. Ambos deben de vivir unidos o prescindir de la existencia.

Lo que Marx tuvo frente al capitalismo no fue sólo una fuerte indignación, fue más que eso, mucho más. Fue un enojo, una protesta, un grito de guerra que exigía la justicia humana y social; y este punto supera por supuesto, pero a la vez también sostiene, su crítica religiosa. En el fondo, la crítica de la religión en Marx no es más que la intención de crear un mundo más justo, auténticamente humano.

Para Wackenheim, el objetivo de Marx frente a la religión es denunciar y acelerar la quiebra de ella misma. Para que el pueblo goce de una felicidad real debe primero eliminar la dicha ilusoria a la que lo tiene atado la religión.

Si entendemos que Marx escribió, vivió y trabajó en pleno desarrollo del capitalismo europeo, comprenderemos entonces que su filosofía es una total reacción contra ese capitalismo, productor de la explotación del hombre por el hombre; contra la mísera vida de los trabajadores y contra toda enajenación. Fue Marx, sin lugar a dudas, un hombre de su tiempo que supo ser, no sólo coherente sino congruente consigo mismo, con su sociedad y con la humanidad entera a la cual iba dirigido finalmente su trabajo, pues era ferviente deseo de Marx ver libres a los hombres, sin explotación y sin enajenación alguna.

¹⁷⁷ Robin Blackburn. “La teoría marxista de la revolución proletaria”, en Blackburn-Johnson, *El pensamiento político de Karl Marx*, p. 9.

¹⁷⁸ Cfr. Rodolfo Mondolfo. *El humanismo de Marx. Passim*.

CONCLUSIONES

“[...] *la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.*” Sentenció Marx al inicio de su *Introducción...* Por qué, nos preguntamos, es ésta crítica la premisa de todas las demás; por qué no lo es la crítica económica que será el factor de fondo en el cambio de las relaciones sociales de producción, de las ataduras materiales o la liberación de los hombres.

Pues precisamente porque de nada servirían todas las demás liberaciones materiales, económicas y políticas si el hombre no es libre moral, emocional e intelectualmente. Ha de tener, por tanto, que liberarse de las ataduras de la religión, para lograr su emancipación política y económica.

Esto último no como condición suficiente sino necesaria. De manera necesaria sería al revés, como ya lo hemos visto, pues se tiene el hombre que liberar de las duras cadenas de la opresión material a que es sometido por las relaciones económicas de producción y mercado, para a partir de ello, poder liberarse de las demás formas ideológicas que lo aten.

Empero, esta liberación material no servirá de nada si no ocurre igualmente la liberación ideológica. Lo expresa claramente Marx cuando discute con Bauer en *Sobre la cuestión judía*: no basta con otorgarles a los judíos su emancipación política del Estado, esto no los haría libres. Es menester también que se liberen ellos mismos de las condiciones que el judaísmo les impone, pues sería contradictorio otorgarles libertades políticas y sociales mientras que se mantienen sometidos voluntariamente a las cadenas de la religión judía.

Lo que hay que hacer entonces no es pugnar por la libertad política y social de sectores vulnerables de la población, sino por la de toda la población en general. Al lograr la emancipación política de todos los alemanes se da un paso enorme en la emancipación ideológica de todos los sectores.

La crítica de la religión es la premisa de todas las demás críticas puesto que con ella se logra una concientización del yugo que, sin aparentarlo, pone la religión sobre los hombres y los somete a vivir bajo su falsa conciencia.

Es por esto que estudiar el tema de la religión en Marx no es vacío ni corresponde en nada al trabajo de Sísifo. Es por esto también que la relevancia de este tema es permanente en todo el corpus marxiano, desde sus primeros escritos juveniles antes de ingresar a la Universidad, hasta su contribución al *Anti-Dühring* en 1877. El tema de la religión siempre permaneció en la obra de Marx y siempre fue importante para él considerarlo como un problema digno de análisis y de estudio, aunque no le hubo de dedicar nunca un trabajo concreto.

Así, mencionemos a continuación las tesis que hemos planteado en el presente trabajo, a modo de premisas, para hacer una valoración de las mismas y ver si, en efecto, se logró el objetivo propuesto en la Introducción y si la hipótesis ha sido comprobada.

Primeramente, vemos cómo desde el ámbito familiar, Marx fue desarrollando un criterio propio, alejado ideológicamente de la ascendencia judaica y de la formación protestante. Hemos visto cómo, a pesar de que su familia descendía por ambas partes del judaísmo y con tradición de rabinato, esto no determinó a Marx para que él siguiera los mismos pasos. Marx, reiteramos, no fue judío, ni protestante y menos cristiano. Siempre se mantuvo alejado, por convicción propia, de cualquier religión. Aunque es cierto que familiarmente tiene un origen religioso, éste no se sostiene culturalmente; en un mundo en que la religión tiene un peso, él se desprende de este peso; vive y propone vivir de otra manera.

Comprender esta separación religiosa de la vida de Marx es importante, pues bajo el argumento de la congruencia, Marx fue un hombre que, no sólo predicó con el ejemplo, sino que ese mismo ejemplo es el que hace válida y mantiene vigente su crítica de la religión.

En segundo lugar, el ámbito intelectual y social en el que se mueve Marx, particularmente en los años de sus estudios universitarios, explican en él su interés por los temas que más fervientemente trabajaría: la economía política y el materialismo histórico; sin dejar a un lado, por supuesto, su preocupación por el hecho o el pensamiento religioso que ya están presentes en Hegel y los jóvenes hegelianos. Pero también, los rasgos de la ilustración, el racionalismo y el empirismo, influencias que su padre y su suegro dejaron asentadas en él, fueron de gran ayuda en el momento en que se encuentra con las mentes de las Universidades de Bonn y Berlín, con las cuales ya llegaría con una gran capacidad de análisis teórico y espíritu crítico.

Es en esos años precisamente, cuando proliferan sus ideas sobre la religión. Así, tenemos en tercer término que son Hegel y Feuerbach sus dos más importantes influencias para hablar sobre la religión. Ya con Hegel discutió en la *Crítica a la filosofía del derecho...* y en la *Introducción...* a esa *Crítica...*, y con Feuerbach en las *Tesis sobre Feuerbach*. No obstante, de cada uno aprendió y tomó criterios. La crítica de la religión no es, como ya vimos, un tema que nace con Marx ni es exclusivo de él; pero fue a partir de Hegel que comenzó el debate más trascendente y fue Feuerbach el sustento teórico en que hubo de apoyarse para realizar él mismo su crítica. Es así como encontramos una clara línea argumentativa de la crítica de la religión que va de Hegel a Marx, vía Feuerbach.

En Hegel, el aspecto de mayor relevancia dentro de su crítica de la religión es un reconocimiento de lo humano en lo divino. En ello radica la importancia de su concepción de

la religión: en lo que plantea como una inmanencia filosófica del hombre-dios. Sin embargo, aunque Marx retoma en gran medida este aspecto, le criticará a Hegel dos cosas: la primera, su concepción de ‘espíritu absoluto’ por considerar que con este concepto no se está haciendo referencia a nada, pues es una mera abstracción; y la segunda que, según Marx, Hegel pone de cabeza al sistema, parte de la ‘idea’ para llegar a la sociedad, y lo que Marx hará, y este es el punto clave con el cual marca su diferencia con Hegel, es, en propias palabras marxianas, poner de pie ese sistema y partir de bases sociales y materiales.

Por otro lado, la otra gran influencia de Marx, Feuerbach, hará una importante contribución a la crítica de la religión. Para Feuerbach, la crítica de la religión parte de la naturaleza y se concretiza en el hombre, y tendrá su punto culmine cuando éste se da cuenta de su propia finitud y pretende la infinitud que la religión le ofrece. Cuando el hombre acepta esta infinitud, se aliena. Marx retomará de Feuerbach su sentido materialista y particularmente su concepción de la antropología, sin embargo, en las *Tesis sobre Feuerbach* le critica que su concepción antropológica se vuelve, lo mismo que en Hegel, abstracta, pues cuando Feuerbach habla del hombre lo hace en sentido universal y con ello no se está refiriendo a ningún hombre concreto, sino a una categorización del hombre en general.

Ahora bien, como cuarta tesis a considerar, tengamos en cuenta que ya con estos elementos detrás de sí, la crítica de la religión en Marx se caracteriza por una crítica a la postura religiosa de sometimiento y esclavización ideológica: a utilizar la religión como herramienta de opresión y justificación de un sistema social explotador. El concepto de enajenación, que también aparece en los dos anteriores autores (en Hegel con una clara diferencia entre enajenación y alienación, y en Feuerbach con una utilización primordialmente del concepto alienación), es parte fundamental de esta crítica. La enajenación religiosa se presenta cuando, una vez creada –y creída– por el hombre la idea de dios, se esclaviza y se somete a ella, haciéndose ajeno a sí mismo y, por tanto, dejando entonces de ser hombre, puesto que ha colocado su fundamentación ontológica en un ente externo, creado por él mismo. Por lo que entonces resulta que la enajenación yace en el seno mismo de la religión.

Llegamos entonces a la quinta premisa de este trabajo: la enajenación es el elemento que Marx intentará erradicar, ella es el punto central de la religión y a ella enfocará su crítica. Si es posible desenajenar al hombre, es posible entonces hacerlo libre. Para ello, Marx toma el sentido contrario de lo que para él presenta la doctrina hegeliana: partir de las ideas, llegar al espíritu, iniciar la travesía de un proceso dialéctico que regrese con conciencia y finalmente llegar a la historia; Marx, por el contrario, parte de la historia misma y de las

condiciones materiales de ésta para llegar a las ideas. Primero hay que cambiar los modos sociales de producción para que cambien luego las formas ideológicas y culturales.

Una vez explicado esto, nos damos cuenta de que la crítica marxiana de la religión está sólidamente construida. Mas algo le falta; es aquí donde entra nuestra sexta tesis. Cómo llegó Marx a criticar la religión si no tuvo antes una clara idea de lo que ella era. Aunque no hizo nunca explícita esta idea, debió haber tenido, en efecto, un concepto sobre ella. Recordemos, no obstante, que la experiencia del fenómeno religioso es el primer paso a considerar y a partir del cual se presenta la crítica de la religión. Al concepto de religión propiamente, hemos encontrado que son tres elementos los que, siguiendo el pensamiento marxiano, se contienen dentro de dicho concepto: ideología, enajenación y fetichización.

Ideología puesto que el carácter ideológico en el concepto de religión es el que produce el halo místico que encubrirá a dios y produce al mismo tiempo un falso reflejo en la conciencia de los individuos. Enajenación por que le arrebató al hombre su conciencia de sí y le hace creer que lo que él mismo ha creado, se le vuelve ajeno. Y finalmente fetichización, que es lo que los creyentes han hecho con sus imágenes religiosas, dotándolas de cualidades que no poseen.

Así, y como conclusión final de las premisas y tesis planteadas a lo largo de toda la obra, si Marx hubiese escrito una obra sobre el tema de la religión, hubiera definido a ésta según la reconstrucción que hemos mostrado: “La religión es una falsa ideología que del mundo se hacen los hombres, los cuales crean dentro de ella un fetiche al que adoran ciegamente y han llamado dios, depositando su esencia en él, enajenándose a sí mismos.”

Finalmente, este concepto de religión, sustento teórico de la crítica, va dirigido ya hacia un objetivo humanista, lo mismo que toda su teoría. Marx no fue menos que un humanista, preocupado y ocupado siempre por la liberación integral del hombre. Liberación material, social, económica, política, cultural, ideológica y religiosa. Marx dice que, una vez liberado el hombre de todo yugo opresor, ya no tendrá necesidad de someter su vida ante el ideal de la deidad engendrado en la religión.

Así, este concepto de religión sí estaba presente implícitamente en Marx; y es válido pues no traiciona en sentido alguno el pensamiento marxiano y va de acuerdo a lo que él ha manifestado en sus obras, según hemos alcanzado a mostrarlo, dadas las condiciones y limitantes a las que nos hemos tenido que enfrentar en el arduo recorrido de la elaboración del presente trabajo.

El principal limitante es, por supuesto, el lenguaje. No hemos contado con un dominio del idioma alemán. De haber sido de otra manera, hubiéramos prescindido de las traducciones para acceder directamente a los originales en alemán. Sin embargo, hemos

tenido que recurrir a dichas traducciones en español que, cabe decirlo, un gran número de ellas no han sido trabajos profesionales que conlleven una magna edición crítica. Por lo que esto ya está implicando *per se* una fuerte limitación para acceder al tema. Así entonces, con las herramientas que en este momento hemos tenido a la mano, consideramos haber llegado a un nivel de argumentación necesario para defender esta Tesis, no sin antes aclarar que este trabajo no es definitivo y que hay aún mucho camino por recorrer para el establecimiento completo de una teoría de esta magnitud. Los objetivos planteados se han cumplido satisfactoriamente, se ha encontrado, al menos en un primer momento y bajo reserva de continuar con una investigación más profunda, el concepto hipotetizado en un inicio, con lo cual, valoramos exitosamente el resultado obtenido.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Principal

BERLIN, Isaiah.

Karl Marx. Su vida y su entorno.

Trad. Alan Ryan, 1ª ed.

España, Alianza Editorial, 2000.

[Col. Ensayo]

CASTAÑEDA Flores, Iskra Primavera.

“La crítica de la religión de Hegel a Marx”.

Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía.

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

ENGELS, Friedrich.

Anti-Dühring

Trad. Manuel Sacristán Luzón.

México, Ed. Grijalbo, 1971.

FEUERBACH, Ludwig.

La esencia del cristianismo.

Trad. José L. Iglesias.

Madrid, España. Editorial Trotta, 1995.

GODELIER, Maurice. Et. al.

Marxismo, antropología y religión.

Trad. José Sandoval, 1ª ed.

México, Ed. Roca, 1974.

GOLDARACENA del Valle, Celso.

Cinco teorías sobre la religión: la religión en Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud.

La Coruña, España, Ed. Eris, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

Escritos de juventud.

Trad. José María Ripalda. 1ª ed.

México, F.C.E., 1978.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

Fenomenología del espíritu.

Trad. Wenceslao Roces.

México, F.C.E., 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

Filosofía del Derecho.

Trad. Angélica Mendoza de Montero. Introd. Karl Marx. 3ª ed.

México, Ed. Casa Juan Pablos, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.
Fe y saber.
Trad. Vicente Serrano.
Madrid, España, Ed. Biblioteca Nueva, 2000

MARX, Karl y Bauer, Bruno.
La cuestión judía.
Editado por Reyes Mate.
México, Ed. Anthropos-UAM-I, 2009.
[Col. Autores, Textos y Temas Filosofía]

MARX, Karl.
Manuscritos de economía y filosofía.
Trad. Francisco Rubio Llorente.
México, Alianza Editorial, 2009.
[Col. El libro de bolsillo]

MARX, Karl.
El Capital
Tomo I.
Trad. Wenceslao Roces.
México, F.C.E., 2010.

MARX, Karl y Engels, Friedrich.
La ideología alemana.
Trad. Wenceslao Roces. 4ª ed.
Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1973.

MARX, Karl y Engels, Friedrich.
Sobre la Religión.
Compilación de Hugo Asmann y Reyes Mate. 2ª ed.
Salamanca, España, Ed. Sígueme, 1979.

MARX, Karl y Engels, Friedrich.
Obras Escogidas.
Moscu, Ed. Progreso, s/a.

WACKENHEIM, Charles.
La quiebra de la religión según Karl Marx.
Barcelona, Ed. Península, 1973.

Bibliografía Secundaria

MARX, Karl y Engels, Friedrich.
Archivo Marx-Engels. Escritos.
Encontrado en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>
Consultado del 22 de Agosto de 2011 al 20 de mayo de 2012.

- MARX, Karl.
A propósito de la cuestión judía.
Trad. Beatriz Gercman.
Buenos Aires, Ed. Signo, 2007.
- MARX, Karl.
Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.
Trad. Analía Melgar. Estudio introductorio de Beatriz Gercman y Ruth García.
Buenos Aires, Ed. Signo, 2004.
- MONDOLFO, Rodolfo.
El humanismo de Marx.
Trad. Oberdan Caletti.
1ª ed. México, F.C.E. 1964.
- NGOC, Vu Nguyen.
Ideología y Religión según Marx y Engels.
Trad. Ana Magraner y José Alonso.
Santander, Ed. Sal Terrae, 1978.
- POST, Werner.
La crítica de la religión en Karl Marx.
Trad. Rufino Jimeno.
Barcelona, Ed. Herder, 1972.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo.
El joven Marx. Los manuscritos de 1844.
1ª ed. México, Editado por UNAM, FFyL-La Jornada-Ed. Ítaca, 2003.
- SEVE, Lucien.
Textos de filosofía y religión.
1ª ed. México, Ed. Grijalbo, 1976.
[Col. Teoría y Praxis]
- TAYLOR, Charles.
Hegel
Trad. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones.
1ª ed., México, Ed. Anthropos-U.A.M.-Universidad Iberoamericana, 2010.
- VARGAS Lozano, Gabriel.
Más allá del derrumbe.
1ª ed. México, Siglo XXI Editores, 1994.
- VILLORO, Luis.
El concepto de ideología.
2ª ed. México, F.C.E. 2007.

XIRAU, Ramón.

Introducción a la historia de la filosofía.

México, UNAM – Coordinación de Humanidades, 2009.

Bibliografía Complementaria

BLACKBURN, Robin y Johnson, Carol.

El pensamiento político de Karl Marx.

México, Ed. Fontamara, 2005.

COTTIER, Georges M. Martin.

L'atheisme du jeune Marx: Ses origines hegeliennes.

Paris, Librairie philosophique, 1959.

FORSTER, Ricardo y Tatián, Diego.

Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin.

Buenos Aires, Ed. Altamira, 2005.

LABASTIDA, Jaime.

Marx hoy.

1ª ed. México, Ed. Grijalbo, 1983.

[Col. Enlace]

MARX, Karl.

K. Marx and F. Engels on religion.

Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957.

MARX, Karl y Engels, Friedrich.

Sobre la Religión.

Traducido de la versión en inglés de 1955 por el Instituto de Marxismo-Leninismo.

Buenos Aires, Ed. Cartago, 1959.

MARX, Karl.

Textos sobre Hegel, El problema hegeliano.

Selección de Roger Garaudy. Trad. Alberto Drazul.

Buenos Aires, Ed. Calden, 1969.

[Col. El hombre y su mundo]

MARX, Karl.

Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.

Trad. Antonio Encinares. Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. 1ª ed.

México, Ed. Grijalbo, 1969.

[Col. 70]

PEDRAZA Reyes, Héctor Rogelio.

“La crítica de la religión en Epicuro y Karl Marx”.

Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía.

México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

RIOS Velásquez, Armando.

“Algunos aspectos fundamentales de la crítica a la religión en Marx y Nietzsche”.

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía.

de Filosofía y Letras, UNAM, 1986.

TURNER, Bryan S.

La religión y la teoría social.

Trad. Juan José Utrilla, 1ª ed.

México, F.C.E., 1988.

VILLORO, Luis.

Crear, saber, conocer.

9ª ed. México, Siglo XXI, 1996.