

**¿ATEISMO O CRITICA DE LA RELIGION?**  
**(Apuntes para una nueva lectura de un tema polémico,**  
**con ocasión del primer Centenario de Karl Marx)**

Xoan L. Pintos

A algunos les parecerá supérfluo, a otros quizás, reiterativo el volver una vez más sobre la visión que Marx tenía acerca de la religión. Para la mayoría puede ser una cuestión zanjada, como parecía afirmar el mismo Marx en 1843: “Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik” (1).

Sin embargo, nos encontramos con que, no sólo en Alemania sino también en otras muchas partes, la filosofía crítica o la crítica filosófica que propugnaba Marx no sólo no se ha establecido y ha entrado a formar parte del acervo común de los conocimientos y la educación más generalizada, sino que muchos sedicentes filósofos vuelven a resucitar temas y talentos, problemas y cuestiones muy semejantes a las antecedentes a la crítica fuerbachiana de la religión.

Y en paradójico paralelo con este renacido interés por lo místico/mítico/religioso en determinadas elites, las grandes masas parecen bastante más alejadas de las “guerras de religión” (bien sea en torno a cuestiones de moral o de problemas educativos), no dejándose embarcar en los múltiples reclamos a que son sometidas, mientras asisten, con la curiosidad propia de los grandes espectáculos a los diferentes “Shows” con los que periódicamente nos obsequia, eso sí en diversas latitudes y con coreografías diversas, el soberano del Estado Vaticano.

¿Fracaso de la filosofía y triunfo de la televisión? ¿retroceso de los niveles de conciencia de una humanidad sobretensionada por la civilización tecnológica? ¿retor-

---

(1) “Para Alemania la crítica de la religión está acabada en lo esencial, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica”, K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en MEW, 1, 378. Además de la edición de las obras completas (Marx-Engels Werke = MEW, Berlin, Dietz V., 1981), utilizo la edición de S. Landshut, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner, 1968 (pág. 207) y la traducción castellana de H. Assmann & Reyes Mate (Eds.), *Sobre la religión* (en adelante SR), pág. 93.

no de los brujos y de la metafísica? ¿encubrimiento de la “miseria real” por la apelación a una felicidad ideal? ¿retraso permanente de la parusía revolucionaria que impide la clarificación de las relaciones sociales reales? ¿hermenéutica unilineal y mecánica de los textos y del discurso marxiano?

Todos estos interrogantes y algunos más no van a ser tomados en cuenta en las páginas que siguen, pues de lo contrario sería necesaria la elaboración de un tratado o al menos de un conjunto de fragmentos que dieran cuenta de este círculo de problemática. Pienso, sin embargo que es posible y necesario un abordaje previo a la cuestión que tenga en cuenta, por un lado, las servidumbres históricas de Marx, y promueva, por otro una lectura más cuidadosa de los textos, sin descontextualizaciones ni retóricas demagógicas.

### **La historia y su necesidad**

Entre las herencias que recibe Marx y todos aquellos que se propusieron como tarea pensar su realidad en los comienzos del siglo XIX, destaca por su globalidad la denominada “Revolución Francesa”. Si hacemos caso de algunas interpretaciones más o menos reconocidas, dicha revolución consistió esencialmente en la toma del poder político por parte del conjunto de la clase burguesa, y el comienzo del hundimiento de la nobleza como clase dominante y del orden feudal del privilegio como sistema de organización social predominante. En lugar de ello se comienza por establecer unos principios básicos de la convivencia cívica (“Libertad, igualdad y fraternidad”) que, con el tiempo, darían paso al surgimiento del Estado democrático, se destruyen las trabas legales y políticas que atenazaban la economía y no dejaban aparecer al mercado y a la mercancía como el centro del intercambio y de la producción y se daban los primeros pasos hacia la creación de nuevas relaciones sociales y la aparición consiguiente de nuevos estratos de población que podrían generar nuevas clases dentro de la nueva forma de dominación.

Uno de los elementos históricamente necesarios para que esas transformaciones pudieran tener lugar es la destrucción de las bases ideológicas en las que se asentaban todo tipo de poderes en la época de la feudalidad o feudalidades. El presupuesto fundamental: “EL PODER VIENE DE DIOS”, venía ya recibiendo ataques y se veía sometido a fuertes controversias desde la baja Edad Media. Pero fue la Ilustración, como conjunto de pensadores y de escuelas, la que más decididamente contribuyó en el campo ideológico a minar el poder de la nobleza, facilitando el ascenso de la burguesía. La tesis del ateísmo es el ataque más radical a las bases del poder de la nobleza, la punta de lanza de la clase burguesa, su bandera y el núcleo más íntimo de su cosmovisión como clase.

Las complejas conexiones entre política y religión no pueden simplificarse como acontece a menudo estableciendo determinismos unidireccionales. Es evidente que en los siglos del predominio del señorío como sistema básico social, el cristianismo bajo

la forma de Imperio Sagrado, de institución jerarquizada, de un corpus dogmático fijo y una moral polivalente fue la columna vertebral sobre la que el poder político encontró el apoyo necesario para mantenerse y reproducirse adecuadamente. Lo cual no excluye que en esos mismos siglos no se dieran experiencias religiosas absolutamente divergentes, como nos ha recordado con gran brillantez Umberto Eco en su última obra (2). Por eso, parece obvio recelar de todo tipo de globalizaciones que nos inducen a tomar deseos o proyectos por sucesos históricos comprobados e ideas e interpretaciones particulares o individuales por cosmovisiones estructuradas e implantadas socialmente.

Teniendo muy en cuenta lo dicho anteriormente, sí podemos establecer que el ateísmo, durante el siglo XIX, es una ideología vinculada principalmente a la clase burguesa, que es esa clase la que saca un mayor partido político del mantenimiento de las tesis del ateísmo, y que una vez utilizado para sus fines de ascenso social será arrojado por la borda, con otras muchas excrecencias ideológicas que nada tenían que ver con la dominación de la burguesía como la del estado democrático en cuanto ideal de convivencia política. Con lo cual las capas dominantes de la burguesía europea vuelven sus ojos hacia la religión y hacia su concreción institucionalizada, la Iglesia Católica, para que se convierta en un nuevo baluarte frente a las revoluciones que acechan por doquier. De ahí ese ignominioso papel jugado por la Iglesia a lo largo del siglo XX apoyando, esta vez no tanto desde el dogma cuanto desde el terreno de la moral y de la llamada “doctrina social”, a los estamentos más reaccionarios de los diversos Estados. Sólo con el Concilio Vaticano II, y con su inspirador y animador Juan XXIII, vuelve la Iglesia a aparecer como posible instancia crítica frente a los poderes establecidos. Este período se halla prácticamente cerrado con la recuperación césaro-papista del Papa Wojtyła.

Pero en los comienzos del siglo XIX no existía sólo la burguesía en ascenso en su lucha contra la reacción restauradora del Ancien Régime. Ya en torno a los años treinta, pero mucho más claramente en las luchas de finales de los cuarenta y principios de los cincuenta se pueden detectar formaciones y organizaciones que agrupaban lo que Marx y Engels denominaron en 1848 el proletariado:

Die Waffen, womit die Bourgeoisie den Feudalismus zu Boden geschlagen hat, richten sich jetzt gegen die Bourgeoisie selbst.

Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer erzeugt, die diese Waffen führen werden — die modernen Arbeiter, die *Proletarier* (3).

Este proletariado no precisaba del ateísmo como arma, en principio; más bien en sus orígenes de explotación y marginación forma parte de la cadena histórica de todos los excluidos del consumo, del saber, del poder. Y por ello forma parte también

---

(2) Cfr. Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, Lumen, 1983.

(3) K. Marx & F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, en S. Landshut, 532.

de la inmensa legión de los que necesitan creer en un futuro mejor para poder sobrevivir en el presente, identificándose inicialmente con las tradiciones mesiánicas y milenaristas tan ampliamente difundidas en el occidente cristiano. Henri Desroche ha realizado un estudio muy cuidadoso de todo este fenómeno, especialmente teniendo en cuenta la experiencia y el punto de vista de F. Engels (4) y pasando revista no sólo a los "comunismos religiosos" del Nuevo Continente ("Shakers" y otros en Norteamérica), sino a los movimientos europeos que de alguna manera vinculaban reforma y religión: Saint-Simon y el "Nouveau Christianisme", Fourier y su profetismo, E. Cabet y el "Royaume de Dieu" y, finalmente, M. Hess, W. Weitling y la "Nueva Jerusalén".

La conjunción, pues, de ateísmo y proletariado, sobre todo si se trata de establecer una vinculación de tipo histórico, no es una cuestión clara y definida. Como somos deudores de los desarrollos históricos posteriores que, esos sí, no dejan lugar a dudas, ya damos por previamente aceptado que siempre fue así y que religión y socialismo, fe cristiana y marxismo son estrictamente incompatibles; incompatibilidad reforzada por todas las declaraciones institucionales de ambas partes. Sin embargo, recientes experiencias, más bien de tipo práctico que producto de la especulación de las capas intelectuales, experiencias que no pueden ser suprimidas ni reducidas a casos ya conocidos anteriormente, plantean una revisión a fondo de lo que se tenía por "doctrina común" dentro de los marxismos y las teologías establecidas.

Y tenemos entonces que volver sobre Marx, cuando ya hace cien años que lo enterraron, precisamente porque nos acucia un problema de nuestra actualidad más aguda. ¿Será posible que determinadas formas de la conciencia y de la experiencia religiosa se conviertan en un mecanismo de movilización de las gentes para luchar por su liberación? ¿Será creíble que lo que se utilizó como mecanismo de alienación pueda servir para luchar contra ella? ¿y que lo que sirvió de incitación a la lucha revolucionaria se convierta en ideología de legitimación del poder establecido? Este tipo de cuestiones no pueden responderse en la teoría, sino en la conjunción de la teoría con la praxis, y correspondientemente se encuentran necesitadas de una nueva teorización que dé cuenta y explique las nuevas experiencias.

### El ateísmo como negación

En setiembre de 1843 escribía Marx en carta a Ruge, entre otras cosas de interés, lo siguiente:

Nuestra consigna electoral debe ser: reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante análisis de la conciencia mística, como tal opaca a sí misma, y eso tanto en el terreno religioso como en el político. Entonces se llegará a mostrar

---

(4) H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965 especialmente págs. 117-142.

que el mundo está poseído desde tiempo atrás, por el sueño de una cosa, de la que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla verdaderamente. Se mostrará que no es cuestión de dar carpetazo conceptual alguno entre el pasado y futuro, sino que se trata de la realización de los pensamientos del pasado. Se pondrá en evidencia, finalmente, que la humanidad no inaugura ningún trabajo nuevo, sino que lleva a efecto su vieja tarea, pero con conciencia (5).

Dejando para un análisis posterior la temática del ensueño y la conciencia —que siempre acompañan el pensamiento marxiano acerca de la religión—, lo que nos interesa recalcar aquí son dos actitudes claves para entender la postura “ilustrada” de Marx acerca del hecho religioso.

En primer lugar, la renuncia a un planteamiento dogmático acerca del asunto de la religión; no se puede contraponer a un dogma otro dogma, porque eso situaría al conocimiento no en el nivel del razonamiento sino en el de la opción entre dos afirmaciones no demostrables. Hay que recalcar insistentemente esta actitud ilustrada de Marx, pues los desarrollos posteriores del marxismo han entendido el ateísmo al modo dogmático, como postulado más credencial que racional, y consiguientemente han vuelto imposible cualquier tipo de reflexión, desde el materialismo histórico, acerca de la experiencia religiosa, de la fe y las creencias, reduciendo el campo a sólo las manifestaciones institucionalizadas históricamente, las iglesias y las sectas, los clérigos, etc. Frente al dogma —de todo tipo, pues Marx alude “tanto al terreno religioso, como al político—, lo que se propone es “el análisis de la conciencia mística” (6). El análisis no presupone un resultado determinado siempre y en todo caso, sino que, como propuesta metodológica, de lo que trata es de dar cuenta de una realidad no substituyéndola por los prejuicios subjetivos acerca de ella. Y es innegable que en muchos planteamientos marxistas esta metodología no se ha seguido sino que se ha intentado suprimir el hecho religioso —a veces, hasta en su aspecto físico—, sin aplicarle el bisturí del análisis para comprobar lo que habría dentro, con los resultados consiguientes de “sacralizar” otros campos de la experiencia humana, teniendo que establecer todo un ceremonial “civil” (?) para substituir determinados “rites de passage” propios de una institucionalización simbólica de la ontogénesis.

Si volvemos al texto citado de Marx, nos encontramos con que —al menos en 1843— su conciencia no es de innovación, sino de desarrollo de la tradición. Expliquémonos. “Se mostrará que no es cuestión de dar carpetazo conceptual entre el pasado y el futuro, sino que se trata de la realización (“Vollziehung”) de los pensamientos del pasado”. La raíz hegeliana de esta afirmación es evidente; hay una única historia a lo largo de la cual se despliega el espíritu; para entenderla no hay que establecer una nueva conceptualización, sino pasar de lo abstracto a lo concreto y viceversa, porque todo lo racional es real y todo lo real es racional; la historia uni-

---

(5) Carta de Marx a Ruge, setiembre 1843, en NEW, 1, 346; en SR, 430.

(6) Es interesante señalar aquí, como en otras muchas ocasiones en la bibliografía marxista, que la traducción castellana traduce “mystischen” por “mítico”, creando una injustificada y simplificadoramente confusión entre lo místico y lo mítico que sólo la ignorancia puede tolerar.

versal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que hemos de conocer en su necesidad (7). Pero, junto a esta raíz hegeliana se apunta lo que será una transformación decisiva de la misma: el elemento práctico o práxico que rompe la interpretación puramente especulativa del concepto para entenderlo como *tarea*, y el proceso del pensamiento como *realización*.

Nos encontramos así con un abordaje diferente al tema del ateísmo por parte de Marx. Un año más tarde escribía:

Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la 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. (...)

El comunismo empieza en seguida con el ateísmo (Owen), el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquél ateísmo es aún más bien una abstracción.

La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción* (8).

Este texto, que forma parte del tercero de los *Manuscritos de París* o Manuscritos “Económico-filosóficos”, es ya un anuncio de posteriores formulaciones de la interpretación materialista de la historia, pero todavía expresada en un vocabulario más hegeliano que marxiano. Se da aquí un doble juego de conceptos que formarían dos series más o menos paralelas:

- (1) CONCIENCIA - ENAJENACION - ABSTRACCION - ATEISMO
- (2) ACCION - EXISTENCIA - VIDA REAL - COMUNISMO  
(HUMANA)  
SOCIAL

La formulación más coherente y cuidadosa de este conjunto temático no tendrá lugar hasta un año después en las “Tesis sobre Feuerbach”, pero aquí ya podemos vislumbrar que el ateísmo —o dicho con las palabras mismas de Marx que habría que entender aquí literalmente: la *filantropía del ateísmo*— se sitúa en el nivel de la abs-

---

(7) Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; 1821 (utilizo la edición de Fischer, 1968) y *Lecciones de filosofía de la historia*, 1840 (Barcelona, Zeus, 1971).

(8) K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*; Madrid, Alianza, 1968, págs. 144-145. Estos manuscritos, redactados en París en 1844 no se darán a conocer públicamente hasta 1932 en la MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe). Seguimos en alemán la edición de S. Landshut, págs. 236-237, y la MEW, *Ergänzungsband*, 1. Teil, pág. 537. Los subrayados son de Marx.

tracción filosófica, ya que responde fundamentalmente a una experiencia de conciencia, no a una consideración de la vida real.

Un poco más adelante, dentro del mismo *Tercer Manuscrito*, vuelve Marx sobre el tema del ateísmo con ocasión del problema de la “esencialidad” o autonomía del hombre:

El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma mediante esta negación, la *existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo* (9).

Tendríamos así la continuación, introduciendo en el esquema la dialéctica, de las series que proponíamos más arriba del modo siguiente:

(1) ATEISMO → negación: DIOS → afirmación: EXISTENCIA HUMANA

(2) SOCIALISMO → conciencia SENSIBLE → HOMBRE como ESENCIA =  
TEORICO-PRACTICA                      AUTOCONCIENCIA POSITIVA

El ateísmo queda así situado en el terreno de la mediación, como elemento de la dialéctica negativa, no como elemento de la posición, de la afirmación del hombre. En contraposición con ello, el socialismo parte de lo ya adquirido a través de lo que posteriormente se denominará “*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*”, “actividad humana práctica-sensible” (10), y puede así afirmar al hombre como esencia desde la autoconciencia positiva.

Si nos centramos ahora en el problema de la mediación, dejando de lado la discusión acerca del humanismo ya clásico en este contexto de los *Manuscritos*, tenemos que comenzar por preguntarnos sobre qué recae el efecto negativo del ateísmo. En principio parece clara la respuesta: lo que niega el ateísmo es la existencia de Dios. “Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*” (11). Pero esta negación no nos dice nada acerca de lo negado, sino sólo en cuanto es obstáculo para pasar al momento afirmativo: para Marx, la negación de Dios es función de la afirmación del hombre. En ese sentido, y *sólo* en ese sentido el ateísmo se agota en el momento negativo. Pero, ¿no se puede inferir de ahí una segunda negación, la de la religión? Dicho de otra manera, ¿qué tienen que ver Dios y la religión? ¿Son algo claramente diferencia-

---

(9) K. Marx, *Manuscritos*, págs. 155-156; en S. Landshut, pág. 248 y en MEW, Ergbd., 1. Teil, pág. 546. Subrayados de Marx.

(10) K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, en S. Landshut, pág. 340; en SR, pág. 160.

(11) K. Marx, *Manuscritos*, pág. 154; en S. Landshut, pág. 246; en MEW, pág. 544.

ble desde un punto de vista racional? ¿Podría darse una religión no conectada necesariamente con la afirmación de un Dios extramundano, o, con otras palabras, podría darse una formulación “materialista” de la religión? (12).

Es evidente que Marx no se ocupó de esta problemática, ya que parte de considerar válida la crítica de Feuerbach a la religión: “Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik” (13). Pero esto necesita ya de un tratamiento aparte.

### La crítica marxiana de la religión y sus consecuencias

El texto básico para entender lo que Marx dice acerca de la religión son las dos primeras páginas de la Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Escrito para los *Deutsch Französische Jahrbücher*, y publicado en 1844, es uno de los textos marxianos más citados y menos analizados. Después de haber tratado en la *Zur Judenfrage* el tema del “Dios Dinero” (“Der Gott des *praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes* ist das Geld” ... “Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel”) (14), aborda directamente la religión y la somete a una crítica que abarca multitud de niveles distintos, de tal forma que un texto que puede aparecer en una lectura superficial como declamatorio, constituye en mi opinión la crítica moderna más precisa, exacta y justa que se ha hecho del fenómeno religioso.

Comienza con una afirmación de aires dogmáticos: “Para Alemania, la *crítica de la religión* está, en lo esencial terminada, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica” (15). Se refiere, evidentemente a la crítica realizada por L. Feuerbach sobre todo en su obra clave *Das Wesen des Christentums (1841)*; sin entrar ahora en la corrección o no de esta afirmación, creo que conviene señalar cómo Marx se viene a contradecir cuando, en la crítica que hace de Feuerbach en las *Tesis* (incluidas en la *Deutsche Ideologie* de 1845) ataca las bases antropológicas feuerbachianas desmontando así el subjetivismo intimista y planteando la lectura claramente materialista de la “esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales”, y

---

(12) Cfr. los desarrollos que hemos sugerido para esta posibilidad en nuestra obra *Tiempo de buscar*. Ensayos y proyectos para una teología crítica, Salamanca, Sígueme, 1977, los capítulos “El desafío materialista a la fe del cristiano” y “Para una lectura materialista de la Iglesia”, págs. 62-138.

(13) K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; Einleitung, en S. Landshut, pág. 207; en MEW, 1, 378; en SR, pág. 93.

(14) K. Marx, *Zur Judenfrage*, en S. Landshut, pág. 204; en MEW, 1, págs. 374-375; SR, 135.

(15) K. Marx, *Zur Kritik...*, en S. Landshut, pág. 207; MEW, 1, 378; SR, 93. Subrayados de Marx. En adelante todas las citas que no lleven numeración se referirán siempre a esta página y a la siguiente en cada una de las ediciones utilizadas.

el "sentimiento religioso" como producto social (16). El que la crítica de la religión sea el presupuesto de toda crítica sólo resultará convincente al final del proceso de pensamiento que forma la columna vertebral del texto que comentamos.

La existencia *profana* del error ha quedado desacreditada después de que se rechazó su *celestial Oratio pro aris et focis*. El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

En estas líneas se resume la crítica planteada por Feuerbach y la exigencia de buscar la verdadera realidad como alternativa que, a continuación, intenta desarrollar el propio Marx.

Dada la riqueza del texto propiamente dicho, y para que la presentación de mi lectura no resulte confusa, voy a esbozar en un esquema único el conjunto del texto siguiendo literalmente el orden del discurso. Se establece así una rejilla de lectura formada por tres columnas paralelas: una primera se refiere a la religión tal como va siendo presentada por Marx; la segunda, recoge la crítica que ella le merece; mientras que en la tercera aparecen las consecuencias que se derivan de esa postura crítica. La otra dimensión de la rejilla de lectura indica los diferentes aspectos bajo los que Marx plantea la religión y su crítica: el origen de la religión, qué proyecto representa, cual sería su calidad ontológica, algunas imágenes o analogías de como funciona la religión, y, finalmente, cual sería la tarea de la filosofía en ese campo; para concluir se establece una síntesis de toda la cuestión en tres niveles, el simbólico, el sociológico y el ideológico.

---

(16) K. Marx, *Thesen...*, en S. Landshut, págs. 340-341; SR, 160-161.

ESQUEMA nº 1

RELIGION	CRITICA	CONSECUENCIA
<i>Origen</i>		
. producto humano: -autoconciencia -autosentimiento	. hombre no abstracto -mundo de los hombres -producto Estado/Sociedad	. religión = conciencia invertida (porque mundo invertido)
<i>Proyecto</i>		
. realización de la esencia humana -teoría general/lógica popular/sanción moral consolación/justificación	. realización <i>fantástica</i> . la esencia humana carece de la verdadera realidad	. lucha contra la religión = lucha contra mundo mal hecho
<i>Realidad</i>		
. expresión contra miseria real . protesta  . felicidad ilusoria	. homogeneización/irracionalismo -criatura oprimido (suspiro) -mundo sin corazón (sentimiento) -situación sin espíritu (espíritu) -pueblo adormecido (opio)	. la superación de la religión exigencia de la felicidad real
<i>Imagen</i>		
. cubre con flores la cadena (ilusión al hombre) . sol ilusorio	. quita las flores (produce desilusión) . verdadero sol	. arrojar la cadena/recoger la flor (hacer "ilustrado" al hombre) . el hombre centro de gravitación
<i>Tarea de la Filosofía</i>		
. verdad de más allá -alienación sagrada y profana	. verdad del más acá	. desenmascaramiento de la alienación en sus formas sagradas y profanas

*SINTESIS*

Nivel simbólico:	CRITICA DEL CIELO (se transforma en)	CRITICA DE LA TIERRA
Nivel sociológico:	CRITICA DE LA RELIGION	CRITICA DEL DERECHO
Nivel ideológico:	CRITICA DE LA TEOLOGIA	CRITICA DE LA POLITICA

## *Origen de la religión*

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado o ya ha vuelto a perderse.

Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad.

Este Estado, esta sociedad producen la religión, una *conciencia trastocada del mundo*, porque ellos son un *mundo trastocado*.

La fundamentación antropológica de la religión es un producto típico de la Ilustración, cuando el hombre y su razón dominaban todo el horizonte del pensamiento. Hoy sabemos muy bien que el hombre es también sinrazón, acción y pasión; de ahí que muchos “revivals” religiosos tengan mucho que ver con ese hombre “que aún no se ha encontrado o ya ha vuelto a perderse” y que se nos incite al consumo de nosotros mismos, a volver al mundo extraño de nuestros sentimientos, al laberinto insalvable de los recovecos de la conciencia.

Pero, ¿qué significa esa contraposición tan precisa y de sentido recíproco, Hombre / hacer / Religión? El significado inmediato es claro: hacer equivale a *producir*, la religión *es un producto* humano. Pero la recíproca parece un poco extraña: la religión no produce al hombre; aquí el enunciado que se correspondería sería: “Dios no crea al hombre”, ya que de lo que se trata es de afirmar la autonomía que parece puesta en cuestión por el concepto de creación, entendido como dependencia en cuanto al existir.

Sin embargo, pienso que podríamos sugerir otra interpretación que daría cuenta de algunos de los fenómenos pertenecientes al campo de lo religioso y que tienen más que ver con la experiencia de la posmodernidad que con el viejo ateísmo enciclopedista ilustrado. Está claro que la experiencia religiosa está sometida como cualquier otra experiencia del individuo a un proceso de institucionalización histórica concreta y contradictoria. Que, por lo tanto, “el hombre hace la religión” en cuanto que institucionaliza la experiencia de la fe para mantenerla y transmitirla a las generaciones posteriores. La autonomía del hombre consistiría, por tanto, precisamente en esta posibilidad de experimentación, institucionalización y transmisión de la religión. Que “la religión no haga al hombre”, vendría a significar la radical negación de una ontología dualista que separa y establece barreras entre lo “sagrado” y lo “profano”, lo “natural” y lo “sobrenatural”, el ámbito de lo divino como negación o absorción del ámbito de lo humano. En otros términos, habría que establecer el principio de exclusión de la “hipótesis Dios” para la explicación de los fenómenos mundanos; esta concepción secularista radical no se puede confundir en modo alguno con las tesis del ateísmo, sino que plantea —y en parte ya ha sido desarrollado por diversos autores— la necesidad de una teología secular y, últimamente, materialista.

La crítica de Marx no se dirige, por tanto, contra una visión sobrenatural negadora del hombre natural, sino contra una antropología *idealista* que entiende al hom-

bre como ser abstracto, aislado del mundo. Esta crítica, que desarrolla al poco tiempo en las *Thesis Ad Feuerbach*, afirma claramente la mundanidad de la realidad humana, por un lado y su ser social esencial por otro. Es preciso señalar cómo muchos de los discursos que hoy se autoproclaman ateos vuelven, en su antropología, a planteamientos prefueberbachianos apelando a la idea de humanidad no mediada históricamente, mientras que determinadas formas de confesión de fe se acercan mucho más a los planteamientos de la crítica marxiana al afirmar al hombre como sujeto activo de la historia concreta (el que esta confesión de fe no disponga todavía de una estricta tradición teológica que la respalde no dice nada acerca de su validez histórica).

Es realmente sorprendente la equiparación que resulta, como consecuencia de esta crítica de la religión, entre “conciencia invertida” (o trastocada) y “mundo invertido” (o trastocado). La religión no es, en absoluto la que produce el trastoeque, sino que, por el contrario es una conciencia del mundo que lo refleja con exactitud en su ser o estar trastocado. ¿Qué sucedería si no estuviera así el mundo? ¿Desaparecería la religión? No se dice nada de ello. Las consecuencias de la crítica marxiana de la religión no se orientan primariamente *contra* la religión, sino contra el mundo.

### ***La religión como proyecto***

La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su orgullo espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón general de consuelo y justificación.

Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* no posee realidad verdadera alguna.

La lucha contra la religión es por tanto mediatamente la lucha contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* espiritual es la religión.

Sobre la base de la fundamentación antropológica materialista, explicitada en el párrafo anterior, Marx nos propone los rasgos principales por los que se identifica la religión como reflejo del mundo trastocado. En principio, tales rasgos parecen elegidos al azar y formar una descripción de tipo acumulativo por el expeditivo procedimiento de encabalar atributos a un único sujeto que resulta así una especie de colmo de bienes (o de males). Afinando un poco más la lectura nos encontramos con que hay un proyecto básico que sintetiza todos los rasgos dispersos: *La religión se plantea como proyecto el realizar la esencia humana*.

Dejando ahora para el momento de la crítica la inanidad de tal proyecto, veamos qué resulta de organizar los rasgos que propone como definitorios del proyecto. Se pueden establecer dos series claramente diferenciadas:

- (A) TEORIA GENERAL - COMPENDIO ENCICLOPEDICO - LOGICA POPULAR
- (B) ORGULLO ESPIRITUALISTA - ENTUSIASMO - SANCION MORAL

Estas dos series encontrarían su síntesis en una tercera:

(C) SOLEMNE CONSUMACION - RAZON GENERAL DE CONSUELO - Y DE JUSTIFICACION

A través de estas expresiones queda claro cómo el proyecto de la religión consiste fundamentalmente en realizar al hombre en el nivel propiamente dicho de la racionalidad, en cuanto que pretende explicar y dar cuenta de lo que es, lo que le sucede y a lo que está destinado, y ello apelando a todo tipo de expresión de esa racionalidad, desde el englobante "Teoría general" hasta el casi degradado de la forma de "Lógica popular", pasando por el agregado más o menos formalizado del "compendio enciclopédico". Pero no es éste, ni mucho menos, el único nivel de la realización humana; existe una racionalidad del espíritu más cercana a la afectividad, al sentimiento y a la acción; y ese campo específico es el que cubre la segunda serie en la que "el mundo" es elevado por la religión a una categorización que anteriormente era impensable atribuirle. Hoy podemos entender quizás con mejor conocimiento de causa lo que puede suponer, en un mundo y una sociedad *secularizada*, la atonía, la falta de movilización, el desconcierto moral incluso que la desaparición o degradación de las instancias religiosas ha podido generar. La entropía relativista extendida a todos los campos de la actividad humana es lo que aparece cuando lo absoluto emigra o se trastoca. Por eso, para Marx la religión viene a significar la "consumación solemne" (otra posible, y quizás más fiel traducción de "*feierliche Ergänzung*" podría ser "complemento festivo", lo que nos indicaría que a la cotidianeidad de los días feriados de la semana la religión añade un complemento de fiesta que rompe la rutina de lo homogéneo), consumación o complemento en el que se sintetizan los dos tipos de racionalidad expresados anteriormente. "Allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund", razón o fundamentación general de consuelo y de justificación: con ello la religión recoge lo que tiene que ver con el sentimiento y su compleja racionalidad, pero también lo que tiene que ver con la justificación racional del mundo no aislada, ni aislable, de las actitudes credenciales.

Pero todo ello lo realiza la religión "im allgemeinen", en el nivel de la mayor generalidad, pues sólo en ese nivel es planteable la realización, en sentido fuerte ("Verwirklichung"), de una esencia humana que no posee realidad alguna. Y en eso consiste precisamente la crítica marxiana al proyecto religioso, en su carácter *ilusorio*. Intentemos profundizar algo más en esta crítica; propiamente no se dirige contra la pretensión de realización del hombre, sino contra la ilusa actitud que trata de *realizar una esencia*, cuando lo único que posee el hombre es su existencia concreta, su "mundo-de-los-hombres". Por ello, la consecuencia que de esta crítica deduce Marx no es en modo alguno una indiscriminada lucha antirreligiosa.

Luchar contra la religión pasa por una mediación: la lucha contra el mundo trastocado cuyo "aroma" es la religión. Pero inmediatamente se nos plantea una pregunta nada inocente: ¿se puede luchar contra el mundo trastocado sin luchar contra la religión? Dicho de otro modo: ¿es absolutamente necesario luchar contra la religión para poder volver el mundo a su ser no trastocado? ¿En qué consiste propiamente ese trastoque? ¿Pertenece al campo de lo gnoseológico, es una cuestión

de método o de epistemología, o es un problema de tipo ontológico, de constitución del mundo en cuanto mundo, de la realidad como un ontos autónomo? La respuesta a estas cuestiones parece que debe darse desde una posición historicista para ser fiel al planteamiento marxiano, que en esta misma "Introducción" a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel nos advierte en sus líneas finales: "Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie" (La filosofía no puede realizarse sin la supresión del proletariado, el proletariado no puede suprimirse sin la realización de la filosofía) (17).

### *La calidad ontológica de la religión*

La miseria *religiosa* es al mismo tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra esa miseria.

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. Ella es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su felicidad *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de abandonar una situación que necesita de ilusiones*.

La crítica de la religión es, por tanto, un *gérmen*, la *crítica del Valle de lágrimas*, cuya *apariciencia sagrada* es la religión.

La dialéctica de filosofía/proletariado y supresión/realización me parece el marco adecuado para una comprensión estricta de las afirmaciones marxianas que abren este apartado. Una comprensión no dialéctica o no histórica del fenómeno religioso implicaría un aislamiento injustificado de esta problemática en el contexto de la concepción marxiana. Por ello la "miseria religiosa" no puede definirse ni como pura negatividad ni como pura ideología. Aclarémoslo. Partimos de algo ya adquirido, y es que el ser de la religión está siempre referido al mundo, pero esta referencia se mueve en el terreno de la generalidad, de la abstracción.

Aquí se da un paso más y se presenta el ser de la religión como una *dialéctica de manifestación y negatividad*; la religión expresa lo negativo del mundo trastocado y, en el mismo hecho de expresarlo lo denuncia en su negatividad, pero queda, para Marx, prisionera de la misma. Veámoslo de forma esquemática:

---

(17) K. Marx, *Zur Kritik...*, en S. Landshut, pág. 224; MEW, 1, 391; SR, 104.

## ESQUEMA nº 2

<i>MUNDO</i>	<i>RELIGION</i>
creatura oprimida	suspiro
mundo sin corazón	corazón
situación carente de espíritu	espíritu
PUEBLO	OPIO

Como en las descripciones anteriores que hemos analizado, también aquí una lectura cuidadosa de Marx nos adentra en estratos más significativos que los de la aparente retórica. El "Mundo" viene aquí significado en tres referencias distintas: el individuo en cuanto no autónomo y en cuanto dominado ('creatura oprimida'), la sociedad en cuanto negadora de lo humano ('mundo sin corazón'), y la historia concreta en cuanto opaca a sí misma ('situación carente de espíritu'); correlativamente la "Religión" aparece primero como expresión y protesta ('suspiro'), como humanización ('corazón') después, y como lucidez ('espíritu') finalmente. Esta dialéctica parece perderse en la frase final, la más citada y la más incomprendida de la concepción marxista de la religión: el opio del pueblo. Por un lado, recoge toda la temática de lo ilusorio; la religión no sería rechazable en sí misma, sino en tanto en cuanto crea imágenes y proyectos ilusorios; por otro, introduce el tema de lo político al referirse al campo de lo mundano como "pueblo", donde vendría a significar que lo ilusorio en sí mismo considerado, o como producido por la privación del individuo no sería necesariamente rechazable, pero si afecta directamente a la sociedad y a la sociedad organizada como pueblo lo incapacita para ser sujeto y actor de su propia historia.

Las consecuencias que de aquí se derivan son evidentes; hay que recuperar la dialéctica y hay que recuperarla sobre la coyuntura concreta: "hay que abandonar una situación que necesita de ilusiones". Pero abandonar esa situación no es producto de un acto de voluntad, sino de un proceso analítico y dialéctico cuyo primer momento es precisamente la crítica de la religión en cuanto que es germen de la crítica del conjunto de las relaciones sociales.

### *Imágenes y analogías*

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y recoja la flor viva.

La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y por lo tanto en torno a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gire en torno a sí mismo.

Marx es consciente de que el hombre necesita la poesía. Sabe muy bien que el reconocimiento de las ilusiones como tales ilusiones deja al hombre inerme frente al futuro, pues toda ilusión es una determinada forma de representar el porvenir. Por eso en estos dos párrafos de su discurso cambia la forma del mismo y apela no ya a una expresión racional sino al campo de la metáfora, a las imágenes y las analogías.

Tendríamos así que la religión sería lo que de alguna forma oculta la dominación real poniendo flores en la cadena; que la crítica de la religión lo que hace es descubrir la cadena oculta bajo las flores. Pero el paso siguiente, la consecuencia de la crítica forma parte ya del proceso de la lucha política: hay que arrojar las cadenas. Y aquí vuelve Marx a desconcertarnos ¿qué significa el “recoger la flor viva”? ¿Es que las flores no representaban el ocultamiento producido por la religión, y por lo tanto, en cuanto tal ocultamiento se tendrían que rechazar junto con las cadenas? ¿Existiría entonces la posibilidad de una doble forma de entender la religión, en cuanto discurso de ocultamiento ideológico y como tal rechazable, y como discurso de tipo simbólico y en cuanto tal con posibilidades de contribuir a la construcción de la humanidad? Tal interpretación la juzgamos excesiva, aunque no necesariamente incoherente.

Más bien nos inclinamos a pensar que la “flor viva” tiene más que ver con la analogía solar, un tanto enrevesada en su expresión, que se plantea a continuación. Parece claro que la religión sería el sol ilusorio, que el hombre sería el verdadero sol y, por tanto, que tiene que girar en torno a sí mismo. ¿Y esto qué significa? Parece que hay que relacionar esta analogía con la tradición ilustrada que vincula la madurez del hombre con su capacidad para pensar por sí mismo. En ese sentido, la “flor viva” que hay que recoger para que no se pierda con las cadenas que se han arrojado sería precisamente esa capacidad para actuar conforme a la razón.

### ***Final: tareas y síntesis***

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en establecer la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no sagradas*.

La crítica del cielo se convierte así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*.

Las posibilidades que se abren desde la perspectiva de la crítica de la religión para la tarea de la ciencia histórica y de la construcción de la teoría filosófica son claras y definitivas: por un lado “el establecimiento de la verdad del más acá” que implica la superación lo mismo de las interpretaciones providencialistas que de las fatalistas; por otro, la necesidad de establecer un sistema de lectura ideológica de los diversos discursos acerca de la realidad.

Estas tareas desbordan el campo de lo religioso para situarse en el terreno de una epistemología de base material. Se trata de dejar atrás el dualismo de lo sagrado y de lo profano, pues aquello a lo que podemos denominar realidad no se muestra como susceptible de ser explicado y comprendido en tales categorizaciones; pero, al mismo tiempo se plantea una prevención concreta para aquellos que piensan que sólo existen “formas sagradas” de la alienación o el error sacando a la superficie la “enajenación en sus formas no sagradas”.

Como ya nos hemos extendido suficientemente acerca de estas posibilidades aludidas por el texto marxiano, vamos a concluir haciendo una breve referencia a los enunciados que, a mi entender sintetizar en niveles diversos la posición de la crítica marxista de la religión (cfr. Esquema nº 1). Comienza Marx por la contraposición de dos símbolos “CIELO/TIERRA”; considera, coherentemente con todo el desarrollo de su discurso que la crítica del cielo es, cuando menos, una pérdida de tiempo, porque lo que se simbolizaba en el cielo no es algo inaccesible, sagrado, sobrenatural, sino que tiene su origen y sus raíces en la tierra, en el mundo trastocado de los hombres; por ello, en adelante, no se ocupará Marx de explicitar sus críticas al discurso simbólico de la religión, sino a lo que él denomina “los principios sociales del cristianismo” (18). Por lo tanto, hay que bajarse al nivel de la sociología para darse cuenta de que más que orientar las armas de la crítica hacia las institucionalizaciones religiosas (Marx probablemente pensaba que éstas iban a dejar de tener el peso social y sobre todo los efectos de legitimación del orden o la dominación social que hasta entonces tuvieron) hay que referirse necesariamente al derecho como fuente principal de legitimación del poder. Finalmente, Marx no olvida el papel que le corresponde a la filosofía como creadora de sentido y de coherencia interna del sistema de dominación; por ello propugna que la crítica de la teología se transforme en crítica de la política: hay que pasar del plano de la explicación racional de la experiencia de fe, ya que como tal explicación será siempre deudora de las categorizaciones y conceptualizaciones de cada escuela concreta, y pasar al plano de la praxis que busca la hegemonía a través de unos planteamientos estratégicos y prácticos concretos, porque en la lucha por esa hegemonía es donde se juega precisamente la posibilidad de transformación del mundo trastocado que se nos ha manifestado a través de la conciencia religiosa.

Es evidente que estas breves consideraciones no agotan en absoluto el complejo tema de la crítica marxista de la religión. Mi intención consiste únicamente en plantear una lectura alternativa a la ritual y tópica, suscitando problemas más que resolviéndolos y buscando establecer siempre una dialéctica de la teoría y la práctica que nos arranque de las posiciones establecidas y nos arroja al riesgo de la búsqueda.

---

(18) K. Marx, “Der Kommunismus des Rheinischen Beobachter”, en los Deutscher Brüsseler Zeitung (1847); Cfr. SR, 178.