

## *La religión como «alienación»*

Una acotación introductoria: propiamente hablando, en Marx no existe una crítica frontal del hecho religioso. Trata de la religión de manera ocasional y fragmentaria y por supuesto siempre en referencia con su pensamiento global. «Al contrario que otros jóvenes hegelianos, Marx, hablando con propiedad, no ha luchado contra la religión. Su lucha es, de entrada, política, después social, y las críticas que hace del cristianismo y de sus instituciones no tienen jamás como primer objetivo la destrucción de la religión, sino que apuntan siempre en última instancia a realidades políticas o sociales. Marx nunca ha sido un «teólogo al revés» como Bruno Bauer o Feuerbach, o un anti-teísta como Owen o Proudhon. Por otra parte, los comentaristas subrayan unánimemente la estrecha dependencia de la crítica religiosa de Marx en relación con su pensamiento global. No hay una problemática específica en la interpretación del fenómeno religioso: la evolución del pensamiento de Marx sobre la religión se desarrolla en el terreno de su evolución intelectual general»<sup>1</sup>.

Hecha esta observación y tratando de centrar un poco el tema, nosotros encuadraríamos la crítica marxista de la religión en torno a los dos polos que a nuestro entender constituyen el «nervio» de todo su pensamiento: el polo positivo de la libertad, valor fundamental del marxismo, y el polo negativo

<sup>1</sup>1. NGUYEN NGOC VU, *Ideología y religión según Marx y Engels*. Santander, Editorial Sal Terrae, 1978, pp. 15-16.

de la alienación, contra-valor máximo del mismo. Marx se propone como meta conseguir que el hombre alcance su pleno desarrollo. Para ello es preciso construir un «hombre nuevo» liberado de todo tipo de alienaciones, ya que éstas, en el fondo, no hacen más que «arrugar» la personalidad humana. Para Marx, toda la trayectoria de la historia humana es un camino que conduce a la libertad del hombre. La historia es una marcha de la humanidad hacia su liberación y exaltación. El reino del hombre, construido en libertad, es la gran aspiración de la historia.

Situados en este contexto, nosotros vamos a tomar como hilo conductor de nuestro trabajo la categoría de «alienación». Al obrar así, seguimos las huellas de autores significativos que también han visto en la alienación el «pivote» sobre el que gira la crítica marxista de la religión. «Puede afirmarse, sin temor a equivocarse, que en el análisis del concepto de alienación de Marx está la clave para entender su crítica de la religión. En todos los intentos, hasta ahora hechos por nosotros, para describir la génesis y los pensamientos fundamentales de la crítica de la religión en Marx, encontramos siempre síntomas que nos remitían al desgarramiento del individuo y de la sociedad, sin que, sin embargo, viéramos expuesto el origen y la característica de ese desgarramiento en su conjunto total»<sup>2</sup>.

El estudio lo hemos estructurado en cuatro capítulos. Los tres primeros están dedicados a darnos a conocer el pensamiento de Marx en cuanto a la vivencia religiosa arrancando desde sus raíces: Idealismo de Hegel y Antropología Teológica de Feuerbach. El cuarto capítulo contiene algunas consideraciones críticas. Entendemos que una crítica completa debe incluir los aspectos positivos y los aspectos negativos. Ahora bien, debido a las limitaciones de espacio, nos fijaremos únicamente en la segunda vertiente.

2. Werner Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*. Barcelona, Editorial Herder, 1972, p. 215.

## I. LA ALIENACION «METAFISICA» DE HEGEL

El concepto de «alienación» es, sin duda alguna, un concepto popular en los campos de la Sociología, Psicología, etc. Sin embargo, la popularización de este concepto ha corrido paralela a una extraordinaria confusión en cuanto a su contenido y alcance. Se impone, pues, el «perfilar» un poco el significado del citado término.

La palabra «alienación» aparece como la traducción de la palabra latina «alienatio» (= enajenación). Esta palabra tenía antiguamente un doble significado: jurídico y médico. En el primer caso, significaba «transferencia de la propiedad»; en el segundo, «estar fuera de sí», o ser síntoma de una enfermedad mental.

En el siglo XVIII, Juan Jacobo Rousseau, en su obra *El contrato social*, insiste en el significado jurídico de la palabra alienación. Al realizar el contrato social los hombres crean un poder que los trasciende. Se renuncia a la propia autonomía por parte de los individuos en provecho de la voluntad general. La palabra alienación es clave para entender la naturaleza del contrato social, que constituye un acto de auto-enajenación mediante el cual el hombre se convierte en ciudadano y, a cambio de la libertad natural de que enajena, recibe la libertad civil. La conciencia libre sometándose a la voluntad general, tiene acceso a una libertad superior.

En Hegel toma cuerpo el concepto de alienación. Ahora bien, no es fácil precisar ni el lugar de donde lo tomó, ni el significado que quiso darle.

En cuanto a lo primero, algunos autores, situándose en una óptica religiosa, defienden el origen bíblico del concepto de alienación. Hegel lo habría tomado de la «teología pesimista protestante». Sería una adaptación del término griego «kéno-sis» (= anonadamiento), correspondiente al capítulo segundo de la Epístola de San Pablo a los Filipenses. Cristo, el «Logos», la «Palabra de Dios», se alienó a sí mismo, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la con-

dición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz <sup>3</sup>.

Otros autores ubican la fuente de dicho concepto en el campo del Derecho. «Creemos, sin embargo, que es más fácil y lógico encontrar la fuente inmediata del concepto de alienación en el ambiente de la Revolución Francesa, de la cual fue un entusiasta admirador el joven Hegel. En este ambiente era corriente hablar de derechos *alienables* e *inalienables*. Rousseau atacó el absolutismo de Versalles precisamente porque el poder del rey había sido *arrebataado* al pueblo. De ahí que esta situación, que es la alienación de un derecho inalienable del pueblo (la autoridad), destruye las grandes prerrogativas de la naturaleza humana: la libertad, la igualdad y, en consecuencia, la fraternidad. Tenemos aquí la pérdida o alienación de la naturaleza. De ahí que la teoría de Rousseau afirma que la autoridad es un derecho inalienable e intransferible del pueblo; que, resuelto este problema, el hombre reconquistará las prerrogativas de su naturaleza: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Todo esto implica un programa de dasalienación política y humana» <sup>4</sup>.

Si tratamos de aquilatar el significado que da Hegel al término alienación, encontramos también serias dificultades. Tres son las palabras empleadas por el filósofo alemán para referirse a esta cuestión: *Veräußerung*, *Entäußerung* y *Entfremdung*.

*Veräußerung* designa en el vocabulario de Hegel, la alienación de tipo «contractual». Es empleado en su obra *Filosofía del Derecho* al hablar del trabajo por cuenta ajena, es decir, de lo que hoy llamaríamos contrato de trabajo. En este contrato,

3. Uno de estos autores sería, por ejemplo, Georges M.-M. COTTIER, que en una de sus obras se expresa así: "Le grec porte: *ekenosen*, ce qui donne littéralement: *se vida de lui-même*. La Vulgate avait transcrit: *exinanivit*. Luther a traduit: *hat sich selbs geeussert*, qui signifie précisément: il s'est vidé lui-même. C'est à la traduction luthérienne du texte des Philippiens, que Hegel a emprunté le terme d'*Entäußerung*, dont il a forgé la forme substantive mais qu'il emploie également souvent sous la forme verbale". *L'Athéisme du jeune Marx*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p. 28.

4. Gregorio RODRIGUEZ DE YURRE, *El Marxismo*. Tomo I. Madrid, B. A. C., 1976, pp. 61-62.

una persona entrega a otra la disponibilidad de sus servicios o los frutos de su trabajo. Parece lógico, en este contexto, atribuir a la palabra alienación el significado de «venta» ya que el contrato de trabajo en una sociedad de tipo liberal supone la transferencia de algo que posee el vendedor y que lo traspasa al comprador.

En cuanto a los otros dos términos, Wenceslao Roces en su traducción española de la *Fenomenología del Espíritu* atribuye a la palabra *Entäusserung* el significado de «enajenación» y a la de *Entfremdung* el de «extrañamiento». J. HIPPOLITE, que ha estudiado con detenimiento este tema, en su obra *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, traduce *Entäusserung*, por «alienación» y *Entfremdung* por «extrañación». La alienación designaría la «renuncia de sí», la «objetivación»; en cambio, la extrañación añadiría a este concepto de alienación el aspecto de que al alienarse el yo se hace extraño a sí mismo. Para HIPPOLITE, el término «extrañación» dice más que el de «alienación», implica no solamente que el yo natural renuncia a sí, sino que también se hace extranjero a sí mismo.

Teniendo en cuenta estos datos nosotros diríamos que el concepto de alienación toma en Hegel características de categoría metafísica. Para el filósofo germano alienación equivale a «objetivación». La historia se resume en el proceso de evolución de la Idea o «razón universal» que se despliega —objetiva, aliena— en la naturaleza para volver luego a replegarse sobre sí. La alienación tiene el significado de «salir fuera de sí», de exteriorización. La alienación sería una parte del proceso de desarrollo de la Idea.

## II. LA RELIGION COMO «EL YO ALIENADO» EN FEUERBACH.

Feuerbach arranca de los planteamientos de Hegel a los que somete a una revisión crítica que conduce a la conversión de la filosofía especulativa en antropología. Su punto de partida ya no será la razón abstracta sino el «género humano» («Gat-

tung»). Desde este fundamento enjuicia la creencia en un ser superior —actitud religiosa— y llega a la conclusión de que es una «proyección del psiquismo»<sup>5</sup>.

Ya de entrada dejamos constancia de que Feuerbach no pretende aniquilar el hecho religioso. Su intención es someterlo a una crítica racional rigurosa que deslinde lo verdadero y lo falso de la vivencia religiosa y establezca su contenido y objeto precisos. El resultado de esta crítica será determinar la dimensión natural de las conformaciones religiosas, ya que las representaciones de Dios no son más que la conciencia idealizada que tiene el hombre de sí mismo proyectada en un mundo imaginario distinto. Dios no es otra cosa que lo que el hombre desea llegar a ser en el colmo de su realización y plenitud.

La religión es para Feuerbach un problema psíquico. Más en concreto, es un proceso de profundización en el conocimiento de sí mismo, un proceso de desarrollo de la conciencia. La religión es «conciencia de sí». En un primer momento el hombre no posee «conciencia de sí» y surge la religión teológica; en el segundo momento sí y surge la religión antropológica. En otras palabras, el hombre proyecta primero su esencia «fuera de sí», antes de descubrirla «dentro de sí».

Para explicitar su razonamiento, Feuerbach se sirve de dos conceptos: sístole y diástole. «Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada; por lo tanto, no puede actuar por sí mismo, todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente. Así como la actividad arterial impulsa

5. "El término "Gattung" fue utilizado poco antes de Feuerbach por D. F. Strauss en su *Das Leben Jesu* ("La vida de Jesús", 1835) en un sentido que prepara conceptualmente el desarrollo por Feuerbach. En un contexto cristológico, Strauss introduce la distinción entre el individuo y el género humano, atribuyendo a este último cualidades y predicados que la teología aplica a Cristo. De manera semejante, Cristo, el Dios-hombre, es para Feuerbach únicamente el símbolo de la humanidad entera (única portadora de los predicados divinos), en la que el individuo vive inmerso". Manuel CABADA, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, B. A. C., 1975, p. 31.

la sangre hasta las extremidades más lejanas, y la actividad de las venas la reconduce nuevamente; así como la vida en general consiste en una continua sístole y diástole, lo mismo ocurre en la religión. En la sístole religiosa se despoja al hombre de su propia esencia, se repudia y condena a sí mismo; en la diástole religiosa acepta nuevamente la esencia repudiada en su corazón»<sup>6</sup>.

### 1. *La sístole religiosa*

Feuerbach entiende la historia humana como una historia sagrada. En la primera etapa, en lo que podríamos llamar etapa «infantil» de la humanidad, la religión es de tipo teológico o falsa religión. En la segunda etapa, la de «madurez» del género humano, la religión no es suprimida sino que se convierte en antropológica o verdadera religión. No se trata pues de suprimir la religión sino en convertirla de teológica en antropológica.

La sístole religiosa corresponde al período de religión teológica. En este período la vivencia religiosa es «autoconciencia inconsciente» del hombre. Este no ha «entrado en sí». La religión es una objetivación de su psiquismo. A esta objetivación le da Feuerbach el nombre de sístole. Esta, como todos sabemos, es la contracción cardíaca, especialmente de los ventrículos, que tienen por objeto arrojar la sangre recibida de las aurículas a las arterias aorta y pulmonar. Análogamente en la sístole religiosa el hombre se despoja de su propia esencia.

Se trata pues, de un movimiento centrífugo que proyecta fuera del hombre los mejores atributos humanos, su verdadera realidad positiva. En momentos posteriores lo proyectado es objetivado, personificado y divinizado. Tal es el origen de la idea de Dios. «La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor la esencia del hombre

6. LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, p. 77.

prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana»<sup>7</sup>.

A consecuencia de la sístole, el hombre queda empobrecido y Dios, en cambio, enriquecido. Dios y el hombre son en la religión teológica dos polos en razón inversa. Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse, para que Dios sea todo, el hombre ha de ser nada. Se da pues en la sístole religiosa un claro proceso de alienación. El hombre se convierte en un ser extraño, ajeno («alienus») a sí mismo. Para Feuerbach, la religión es algo que escinde y aliena. Es una escisión entre el hombre y su propia esencia; de ahí que el hombre tiene que buscar la reconciliación consigo mismo liberándose de este tipo de religión.

## 2. *La diástole religiosa*

Feuerbach no aborrece la religión. Esta para él responde a una «necesidad» humana. Por eso en un segundo estadio plantea el problema de la religión antropológica. Es el estadio de la diástole. Esta es el proceso inverso a la sístole; en la diástole la sangre derramada por todo el cuerpo vuelve al corazón que se dilata al recibirla. Pues bien, algo parecido ocurre con el fenómeno religioso. En un primer momento, en lo que Feuerbach llama religión teológica, el hombre proyecta sus atributos en un ser imaginario que llama Dios; en el segundo momento llamado por él de la religión antropológica, esos atributos proyectados en Dios vuelven al hombre para plenificarlo y el ser de éste se dilata. La diástole religiosa es la recuperación para el hombre de lo que el hombre había dado a Dios.

En la religión teológica se da una «desunión del hombre con su propia esencia». Ahora en la religión antropológica se trata de recuperar la unidad humana liberando al hombre de

7. *Ibid.*, p. 63.



su alienación en Dios. Dicho de otra manera, si entendemos la religión como «relación del hombre con Dios», en la religión antropológica la religión será «relación del individuo con el «género humano». Se ha cambiado, pues, el punto de referencia, pero no se ha suprimido. Veamos cómo describe un autor contemporáneo este proceso. «La religión tiene en todo caso el significado de relación; primero como relación entre el hombre y Dios, después como relación entre el hombre y su esencia, el género, el otro, hasta llegar a encontrar su verdadero núcleo y realización en las relaciones humanas. Este sentido de religión como relación es el que Feuerbach puede asumir y darle un sentido nuevo y positivo: humanista; para ello no necesita cambiar el sujeto, que es el hombre (la religión era ya de por sí entendida desde abajo) ni su actitud o manera de relación. La actitud o manera de relación religiosa no viene definida explícitamente por Feuerbach, pero por el contexto y valoración que le da se entiende que se trata de algo sagrado, esencial al hombre, que de alguna manera radica, realiza y expresa la esencia humana, pues así como la conciencia que el hombre tiene de Dios es autoconciencia de Dios, así también la conciencia de la esencia es la autoconciencia; o, así como la relación con Dios era considerada constitutiva para la esencia humana así es ahora considerada esencialmente constitutiva de la esencia humana y de la autoconciencia la relación con el otro, con el género. Lo único que cambia en el nuevo concepto de religión es el término *ad quem* de relación, en vez de ser Dios es la esencia humana o género; y aún en este cambio del término de relación puede decirse que no cambia la cualidad del término en lo que se refiere a sus funciones, pues se sustituye a Dios por el hombre, tomando éste el papel de aquél»<sup>8</sup>.

Llegado a este punto, Feuerbach proclama con voz solemne el nuevo artículo de su fe: *Homo homini Deus*, es decir, esta-

8. Gabriel AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología de Ludwig Feuerbach*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 101.

blece la «religión del hombre». «Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo»<sup>9</sup>.

### III. LA RELIGION COMO EXPRESION DE UNA ALIENACION ECONOMICA

El análisis económico constituye la esencia de la teoría marxista. La crítica de una determinada economía: la capitalista, es el centro de gravedad de toda la obra de Marx. Localizada en este contexto, la religión aparece como la expresión de una alienación económica.

#### 1. Las «raíces sociales» del fenómeno religioso

Marx, aún cuando repite muchos de los rasgos de la crítica religiosa efectuada por Feuerbach, inaugura una forma original, más profunda de crítica: la que se sitúa no solamente a nivel del conocimiento, al nivel de las ideas, sino que busca la fuente de esas ideas en la estructura de la sociedad y especialmente en las relaciones de producción, lo cual es el carácter específico de una crítica materialista.

El mismo Marx en la tesis 4.<sup>a</sup> sobre Feuerbach nos indica las deficiencias del planteamiento de éste y esboza las coordenadas de lo que será su caminar en cuanto al proceso de eliminación de la vivencia religiosa del corazón del hombre. «Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esa labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es

9. Ludwig FEUERBACH, o. c., p. 300.

comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción»<sup>10</sup>.

Desde el punto de vista antropológico, el pensamiento de Feuerbach difiere bastante del marxista. «A pesar de la inmanencia que caracteriza a ambos sistemas, las diferencias entre ellos son notables. Feuerbach define al hombre como ser genérico; es la esencia humana como realidad superior al individuo humano. Esta concepción comporta una connotación panteísta que Marx no admite de ninguna manera. Su intento es precisamente limpiar al hombre de toda salpicadura abstracta. Por otra parte, Feuerbach adopta el sensualismo como procedimiento para explicar el hecho del conocimiento. Para él, conocer tiene una finalidad puramente teórica y especulativa, esencialmente contemplativa, por la que el hombre se convierte en un producto de la naturaleza en el sentido epistemológico (sensualismo) y ontológico (naturalismo) de la palabra. El ser humano es el resultado de la incidencia de los seres mundanos sobre él a través de los sentidos. Marx, sin embargo, concibe al hombre como *praxis*, en cuanto que es *autocreación* por su actividad sobre la naturaleza. El hombre no recibe nada del mundo, tampoco se limita a contemplarlo; su función es creativa, ya que el mundo no es otra cosa que lo que ha realizado el hombre mediante su acción transformadora. El ser humano es, por consiguiente, un conjunto de relaciones objetivas que se analizan y conciben en una perspectiva económica»<sup>11</sup>.

Si partiendo de esta distinta manera de entender la antropología nos orientamos hacia la vivencia religiosa, enseguida apreciamos notables diferencias. Para Feuerbach, la religión tiene «raíces psicológicas», brota de la misma naturaleza del hombre, concretamente del área del conocimiento y se supera

10. Carlos MARX-Federico ENGELS, *Obras escogidas*, Tomo II, Madrid, Editorial Ayuso, 1975, p. 405.

NOTA.—Para facilitar el trabajo de los lectores, y teniendo en cuenta que existen traducciones bastante aceptables de las obras de Marx, al citar no recurrimos al original alemán, sino que emplearemos las traducciones españolas.

11. Juan de SAHAGUN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, p. 118.

mediante la creación de la autoconciencia. Para Marx, en cambio, la religión tiene «raíces sociales», brota de la sociedad, concretamente del campo económico, y se suprime al aniquilar la alienación económica de la cual la religión es un efecto o reflejo. Los dos autores nos darán algunas características de la naturaleza de la vivencia religiosa pero en Marx notamos que se «densifica» la tarea crítica. Feuerbach es más superficial, su crítica es algo así como una terapia que tiende a hacer desaparecer los síntomas sin analizar sus causas. Para Feuerbach la fe en Dios proviene de una «transformación psicológica», de una especie de equívoco intelectual referente al *objeto* de las tendencias más profundas del hombre. Para Marx, lo que se plantea es la misma *existencia* de la aspiración religiosa; ésta se explica por un «error sociológico», del cual la ilusión religiosa es sólo un aspecto.

La crítica de la religión efectuada por Feuerbach es de tipo filosófico, cabalga como todo su pensamiento, entre el idealismo y el materialismo, sin ser en el fondo, ni lo uno ni lo otro. Por un lado, Feuerbach creía que la conciencia de la alienación basta para superar la alienación. Esto para Marx es encerrarse en el idealismo de Hegel y creer que la transformación del hombre y del mundo se consigue con la crítica intelectual y con el desarrollo de la conciencia. Por otra parte, cuando el planteamiento de Feuerbach quiere superar el idealismo de Hegel y sumergirse en el área del materialismo, le falta el «sentido de la historia». En otras palabras, Feuerbach no aplicó el principio de la alienación al orden práctico: al orden socio-económico, que es el que realmente interesa a Marx. Feuerbach era de mentalidad burguesa, y no podía tener las inquietudes revolucionarias de Marx, para el cual la alienación no está situada en el plano especulativo y abstracto, sino en el corazón de la misma vida práctica. La tarea pues de éste va a consistir en demostrar que la alienación religiosa es un «producto social». Es el fruto de una «enfermedad de la sociedad», originada por el funcionamiento deficiente de un determinado modo de producción.

## 2. El «trabajo alienado»

«Ni que decir tiene que la resolución de la religión en filosofía, que tuvo su origen en Hegel, prepara el camino a Marx para establecer su crítica del hecho religioso. Como hemos visto en su lugar, Hegel da un vuelco a la doctrina de Kant cuando, al identificar realidad y pensamiento y reducir a Dios a la idea, hace de la realidad histórica la manifestación y realización del espíritu absoluto. Esto equivale a intramundizar al absoluto y a hacerlo sujeto de la historia, negando la existencia de cualquier otra realidad supraempírica que confiere sentido a la existencia humana. De aquí va a arrancar precisamente la crítica marxiana de la religión, aunque previamente se haya verificado una transposición del orden ontológico al orden antropológico y social.

Con esta transposición Marx sustituye las categorías ontológicas por principios antropológicos y morales: propósitos, intenciones, finalidades y relaciones. Mantiene la forma dialéctica del pensamiento hegeliano, pero lo vacía de su contenido purificándolo de todas sus contaminaciones idealistas. La idea queda superada por la realidad tal como se desarrolla en la historia del hombre»<sup>12</sup>.

«No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». A partir de esta tesis, Marx va a lanzarse a la aventura de descubrir el proceso de formación de la alienación económica, origen según él de la religión. Como instrumento va a servirse del «trabajo» que constituye para el marxismo la esencia del hombre.

Marx empieza por tomar el concepto de alienación de Hegel, pero no lo emplea en el mismo sentido. Para Hegel, la realidad humana, en tanto realidad en movimiento dialéctico, se expresa mediante sus creaciones. Todas estas creaciones constituyen una *objetivación*. Cada objetivación es un momento en el cual el hombre ha salido «fuera de sí» y se ha quedado detenido o fijado. Por ello la objetivación está implicando un cierto des-

12. *Ibid.*, pp. 125-126.

doblamiento del hombre, una cierta división: por un lado, es un poder creador en constante movimiento y, por otro, es un producto fijado, plasmado históricamente. Cuando el hombre se objetiva es como si se desposeyera de sí mismo. Aquello que ha expresado no lo representa del todo y está frente a sí como una totalidad ajena. En consecuencia, Hegel sostiene que toda objetivación es una alienación. El hombre no puede dejar de objetivarse, por lo tanto, no puede dejar de alienarse. La alienación es un dato constitutivo del espíritu humano.

Para Marx, en cambio, la objetivación no implica necesariamente la alienación puesto que ésta no es un dato constitutivo del hombre. Marx distingue la alienación de la objetivación. La alienación (= perversión histórica de la objetivación) es un hecho actual, un estado de infelicidad en el que el hombre se encuentra separado de su obra, de su ser auténtico. Hegel confunde *objetivación* (= exteriorización del hombre en la naturaleza y la sociedad) y *alienación* (= desposesión originada por una deficiencia social), y por no haber distinguido estos dos aspectos, se mostró incapaz, dice Marx, de analizar y suprimir la alienación real del hombre que existe en el régimen capitalista.

Con el fin de explicar la naturaleza de la alienación económica, Marx arranca de ese «alma de la producción» que es el trabajo. Según Marx, la Historia nace de la relación hombre-naturaleza. Transformando la naturaleza mediante el trabajo, el hombre se objetiva: produce objetos («humanización de la naturaleza») y se convierte en objeto para el otro hombre («universalización del hombre»). De esta forma, el trabajo establece una mediación dialéctica esencial entre el hombre, la naturaleza y el otro hombre. Ahora bien, en ese trabajo se dan dos posibilidades: que sea «libre» y que sea «alienante». En la sociedad capitalista que Marx está analizando, este trabajo es de naturaleza alienante y a partir de él va a brotar la alienación económica y posteriormente la alienación religiosa como reflejo o expresión de aquélla.

«Alienación del trabajo» quiere decir en óptica marxista que el trabajo es algo extraño y hostil al trabajador, que no

pertenece a su esencia, que por lo mismo, esa persona no se afirma en el trabajo, sino que se niega a sí mismo. «La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil»<sup>13</sup>.

El mecanismo de alienación del trabajo —según el pensamiento de Marx— nosotros lo resumiríamos así: El trabajo, como actividad mediadora entre el hombre y la naturaleza, se despliega normalmente en dos etapas: la producción que es objetivación, y la destrucción de los objetos producidos, que preserva a la objetivación de la alienación. El circuito sólo será fecundo si el reparto y el consumo de las riquezas producidas colman las necesidades de los trabajadores. Pero muy pronto, una fisura se introduce en esta red vital. La división del trabajo priva al hombre del control total de la producción. El círculo dialéctico queda perturbado; la objetivación se convierte en alienación. Se constituye un mundo de objetos, extranjero, hostil al trabajador, el cual ya no se reconoce en su producto. El objeto se hace extraño al hombre cuando escapa del dominio de éste y esto es lo que ocurre en el mundo capitalista. «La esencia del trabajo alienado puede describirse en breves términos de la siguiente forma: Las materias y los productos que deben servir para el mantenimiento de la vida y satisfacción de las necesidades humanas, en el proceso de producción capitalista reciben una función distinta. El producto pasa a ser mercancía, con lo que recibe un nuevo carácter, el de mercado. Este nuevo carácter significa que el fin originario de la producción, consistente en servir para el sostenimiento de la vida, se pierde en favor del carácter de mercancía. Quien dispone sobre los productos no son ya las necesidades de los hombres, sino las del mercado capitalista.

13. Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1974, 1974, p. 106.

El trabajo, que transforma en sociales las condiciones naturales de la existencia humana, ya no tienden al interés que los individuos y la sociedad tienen por el bienestar, sino al valor comercial de la mercancía. En el momento que el producto se convierte en mercancía, surge la alienación de raíz económica, puesto que el trabajador mismo cae bajo el dominio de la mercancía»<sup>14</sup>.

El «trabajo alienado» crea la relación entre el trabajador y un hombre extraño: el capitalista. Establece, en definitiva, la separación entre clases oprimida y clase opresora. A partir de las clases opresoras, y en definitiva a través de la clase capitalista que manda, se crearán unas determinadas superestructuras, una de las cuales será la religiosa. Estas determinadas superestructuras, según Marx, tratan de justificar una determinada situación social.

### 3. *La religión como «conciencia invertida del mundo»*

Esta definición aparece en el texto más célebre y comentado de Marx con respecto a la religión. «El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre*. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha ganado para sí mismo o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Ese Estado, y esa sociedad producen la religión, una *conciencia invertida del mundo*, porque Estado y sociedad son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consolación y justificación. Se trata de la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. Enfrentarse a la religión, por lo tanto,

14. Werner Post, o. c., pp. 217-218.



es indirectamente un enfrentamiento a *ese otro mundo* que tiene su *aroma* espiritual en la religión.

La miseria *religiosa* es, por un lado, la *expresión* de la miseria real, y, por otro, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo»<sup>15</sup>.

Frente al idealismo, que pone la idea como raíz determinante, y el mundo como revelación y encarnación de la idea, Marx invierte los términos, y afirma que el modo de producción es la raíz determinante de todo el resto del edificio, incluidas las ideas humanas. Puesto un determinado modo de producción, nacen unas determinadas relaciones sociales y unas determinadas categorías mentales, destinadas a la defensa y mantenimiento de la base. La superestructura es para Marx un epifenómeno de la producción. Los productos mentales son efectos determinados por el mundo productivo.

La religión es para Marx un elemento alienador, el reflejo de una conciencia alienada, que a su vez es el producto de una alienación social. «Para Karl Marx, por consiguiente, la religión es producto de la alienación social. Las contradicciones de las instituciones sociales recaen sobre las personas, disminuyen su humanidad, distorsionan su autoconocimiento de seres humanos y llegan a crear en ellos una falsa conciencia. Lo que se produce entonces es una distorsión de la conciencia que hace ver en el ordenamiento social existente la medida de la realidad. Las personas llegan entonces a forjarse unos ideales que protegen esa falsa percepción. El primero de estos ideales es la religión, que persuade a los individuos de que la actual ordenación de la sociedad constituye el orden aceptable, a la vez que desvía sus anhelos de felicidad del mundo humano y los transfiere al mundo divino. La religión viene

15. Karl MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En "Los anales franco-alemanes". Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, pp. 101-102.

a ser, por tanto, la imagen celeste de la sociedad a la que pertenecen las personas, pero se trata en realidad de una imagen invertida, ya que la sociedad se constituye en virtud de la dominación de la injusticia, con lo que se invierten los valores auténticamente humanos»<sup>16</sup>.

Marx considera la religión como producto de la alienación impuesta a la vida humana por las contradicciones del ordenamiento social. La religión es el efecto inconsciente de una conciencia oprimida. Marx pensaba que las personas incapaces de encontrarse a sí mismas y ser felices en el mundo al que pertenecen tienden a crearse otro mundo en el que se manifestaría su auténtico destino. La religión viene a ser, en consecuencia, la autoconciencia del hombre en tanto no se ha encontrado a sí mismo. La religión es la medida de la miseria terrena del hombre. La alienación presente en el ordenamiento social produce la religión como una conciencia invertida, invertida porque se basa en un mundo invertido.

Examinando la infraestructura de la sociedad capitalista Marx llega a la conclusión de que es un mundo invertido. En este mundo no reinan los valores humanos sino la inhumanidad. No reina el hombre sino las cosas, las mercancías; no existe la comunidad humana sino el egoísmo individual; no hay comunión del hombre con los valores de la especie, sino odio y lucha de unos hombres contra otros. Esta situación real de «mundo invertido», origina en el campo de las superestructuras una «conciencia invertida», que en el fondo no es más que el reflejo de una situación que no es la que tenía que ser, sino que es alienante. La religión que es una superestructura aparece así como el efecto o reflejo de una alienación económica.

La religión entraña en sí un delito contra la esencia del hombre. Es un producto de la autoalienación. «De hecho, Marx debe contentarse con concebir tal estado de las relaciones humanas, ya que la sociedad burguesa en la que vive está, según

16. Gregory BAUM, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 34.

su manera de ver, fundamentalmente viciada. El trabajo hace al hombre extranjero a su producto, a la naturaleza, al otro y a sí mismo, en vez de ser el acto de su autocreación. La religión aprovecha esta situación inhumana para proporcionarle una justificación mística; pretende resolver, con algo imaginario, las distorsiones de la vida real. Las condiciones sociales defectuosas incitan al hombre infeliz a inventar un más allá, que sea fuente de consuelo para unos y medio de opresión para los otros. Lo dramático es que el hombre religioso ignora este mecanismo: la propia conciencia está alienada. La propiedad privada es el símbolo de esta radical desposesión. El hecho de que el hombre haya reducido todas sus facultades al instinto de posesión, explica que se aferre tan fieramente a los ídolos surgidos en su cerebro. Dado que está privado de su verdadera dignidad, el hombre se forja una dignidad de reemplazo que acaba por adorar. La religión es síntoma de opresión y, al propio tiempo, tentativa de liberación del hombre oprimido. La liberación efectiva sólo podrá provenir de la abolición del régimen social, que es la fuente de todos los males»<sup>17</sup>.

La religión aliena al hombre en la medida en que le hace creer en representaciones que le son extrañas. Cuando el hombre quiere apropiarse de ese tipo de vivencias religiosas queda enajenado o alienado. Esta es a nuestro entender la fundamentación de la crítica religiosa marxista.

#### IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES CRITICAS

A modo de prenotando de esta labor crítica diremos que la «afirmación del hombre», más que la «negación de Dios», se halla en la base de la mayoría de los ateísmos contemporáneos. El marxismo no es una excepción a esta regla.

Hecha esta observación estructuramos la crítica en función de tres polos: alienación económica, emancipación humana y praxis. Para el marxismo, la religión es un «elemento aliena-

17. Charles WACKENHEIM, *La quiebra de la religión según Karl Marx*. Barcelona, Ediciones Península, 1973, p. 264.

dor»; esa alienación comporta una «actitud de dependencia» que dará como fruto la «pasividad» del hombre. Estas serán las «balizaciones» de nuestro navegar.

### 1. *Religión y alienación económica*

Como todos sabemos, el hecho religioso es una realidad muy compleja. Teniendo en cuenta este dato, gradualmente desarrollaremos nuestra crítica a tres niveles: económico-histórico, metafísico y religioso.

#### a) *El determinismo económico de la Historia*

Para Marx, la religión es un «fenómeno histórico», es un producto social, es algo que brota de la vida económica. La tesis marxista, partiendo de la división de la sociedad en dos niveles: infraestructura y superestructura, afirma que la base económica o infraestructura, determina todas las superestructuras, entre las que se encuentra la religión, que es una superestructura de tipo ideológico. «También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»<sup>18</sup>.

Pensamos que este planteamiento es erróneo. Las ideologías tienen carácter de «universalidad», su rostro tiene aspectos muy variados y los factores económicos sólo reflejan un aspecto de ese rostro. Se puede dar un influjo de la infraes-

18. Carlos MARX-Federico ENGELS, *La Ideología Alemana*, Coedición: Pueblos Unidos. Montevideo-Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26.

estructura económica en la superestructura, pero entendemos que esa influencia no es determinación. Las causas que generan las superestructuras pueden ser distintas de las económicas. La pretensión de que la base económica determina el mundo de las superestructuras es una afirmación exagerada. Toda forma de pensamiento que pretenda reducir las diversas manifestaciones del mundo superestructural a un solo factor radical conduce al fracaso, porque se encuentra en la imposibilidad de dar adecuada explicación de tantos y tan variados fenómenos como intervienen en la trama de la vida humana. El hombre es un tejido compuesto por múltiples y variadas fibras de muy variada procedencia: factores innatos y factores adquiridos, factores personales y factores sociales, etc., y por lo tanto no puede ser explicado desde un factor «sectorial» como es la economía, sino que tiene que ser explicado desde una «totalidad». La economía, qué duda cabe, es un factor importante en la vida del hombre, pero no lo es todo; es sólo un factor de la vida humana y eso lo ha olvidado Marx.

En apoyo de nuestro modo de pensar citamos un texto de Freud: «Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza. La posesión privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad del trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y conveniente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad

privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. Sin embargo, nada se habrá modificado con ello en las diferencias de poderío y de influencia que la agresividad aprovecha para sus propósitos; tampoco se habrá cambiado la esencia de ésta. El instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regía casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la propiedad aún era bien poca cosa; ya se manifiesta en el niño, apenas la propiedad ha perdido su primitiva forma anal; constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizá con la única excepción del amor que la madre siente por su hijo varón»<sup>19</sup>.

Con mucha frecuencia, los grandes pensadores al estructurar sus teorías, cometen el pecado de la «unilateralidad». Toman como centro de gravedad «cerebral» una determinada categoría (Freud la «libido», Marx los «factores económicos»), y desde esta categoría pretenden explicarlo todo. Son en este sentido un poco obsesivos y esa obsesión o «idea fija» les impide ver otras posibilidades de solución. A nuestro entender éste es uno de los errores cometidos por Marx al intentar explicar la vivencia religiosa, que como bien sabemos tiene carácter de «universalidad» y no puede ser explicada desde la «unilateralidad».

«Tuvo Marx un indiscutible acierto al captar la importancia de los factores económicos en el desarrollo de la Historia y la influencia de tales factores en muchos hechos humanos aparentemente alejados de ellos. Nadie lo había visto hasta entonces con el relieve con que lo vio él. Hay que conceder, y tendremos ocasión de volver sobre ello, que ha sido a partir de Marx cuando se han estudiado los condicionamientos económicos de las sociedades y cuando se han puesto en luz las condiciones económicas que han modelado los datos culturales

19. Sigmund FREUD, *El malestar en la cultura*. Obras completas. Vol. III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, p. 3.047.

y a veces han influido decisivamente en el crecimiento o el crepúsculo de las culturas.

Marx, sin embargo, cometió un grave error al reducir la Historia toda a un materialismo economicista. El estudio y la preocupación por la economía llegó a absorberle y aun obsesionarle de tal manera que le hizo perder la capacidad para captar toda otra perspectiva histórica. Es demasiado evidente que en el quehacer histórico, junto con los factores económicos, juegan un papel tan decisivo, y a veces más, otros factores, tan profundamente humanos como, por ejemplo, el amor, la sexualidad, la ambición de mandar, el resentimiento, la agresividad, el fanatismo, el ansia de gloria, el espíritu de servicio a otros, la esperanza de inmortalidad personal, los factores religiosos, etc., y desde luego la libertad humana. Querer explicar hechos históricos de tanta resonancia como el platonismo, la expansión del Islam, la Reconquista española, las Cruzadas, el luteranismo, la cristianización de América, las guerras napoleónicas, la dominación nazi o el mismísimo comunismo ruso o chino, por los factores económicos, como determinantes últimos de la Historia, es una simplificación que ningún historiador serio puede hoy admitir. La Historia es mucho más compleja, más densa y abundosa y más humana que todo eso, y si se pretende simplificarla y encajarla en moldes rígidos se la deforma hasta falsearla. La Historia es una aventura infinita de libertad y de la persona humana, que es muy compleja. Eso para no hablar de que la persona humana es también espíritu con toda la apertura y espontaneidad creadora propia del espíritu»<sup>20</sup>.

Por otra parte, nosotros pensamos que el «determinismo mental» enraizado en la economía es un atentado contra una de las características más profundas de la vida del hombre: la creatividad. Esa cualidad se pone de manifiesto, sobre todo en la actividad intelectual, que es la fuente de donde brotan las ideas-fuerza capaces de transformar toda la realidad. La

20. Carlos VALVERDE, *El Materialismo Dialéctico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 157-158.

subordinación del cerebro humano a la infraestructura económica la encontramos inhumana. El genio, que es la forma más elevada de potencia intelectual, en lugar de padecer su destino, lo crea. Algo parecido le ocurre al poeta. En una teoría del conocimiento marxista la «creatividad» de este tipo de personas difícilmente se salva. Dicho de otra manera, Marx valora poco el aspecto subjetivo del conocimiento.

b) *El hombre como ser abierto a la trascendencia*

Marx no es un gran ontólogo. Generalmente se molesta poco en estudiar las estructuras metafísicas del hombre. Si se hubiera molestado en llegar al «hondón» del ser humano allí se hubiera encontrado con esa realidad llamada «afán de trascendencia» que, a nuestro entender, nos habla de la religión como algo connatural al hombre. Para nosotros la religión, desde un punto de vista metafísico, responde a una necesidad fundamental del ser humano: la necesidad que por naturaleza experimenta el hombre de trascenderse. Es en la propia naturaleza del hombre donde debe buscarse el origen y la razón de la existencia de la religión. La característica humana que determina la religiosidad es precisamente su finitud y su experiencia de la misma. En efecto, el hombre no es solamente un ser finito, es también un ser que reconoce sus propias limitaciones y lleva dentro el deseo de trascenderse, de superar su ser finito. El saber de finitud es una vivencia proyectiva: exige ponerse en marcha hacia una posible respuesta de tipo salvífico. Actúa sobre nosotros como la descompresión física: crea un vacío que debe ser llenado. Ciertamente que cabe resignarse a vivir en la tensión insoluble entre la insatisfacción radical y la supuesta imposibilidad de superarla: ello equivale a aceptar la angustia como talante fundamental de la existencia, pero la verdadera salida es la otra: el recurrir a la religión como respuesta.

Es, pues, la «conciencia de finitud» la que exige la trascendencia. Sin la conciencia de finitud de sí mismo y del mundo ¿para qué intentar trascenderse?. Es el caso de la oposición de contrarios como generador de categorías metafísicas. La dimensión religiosa es una «trascendencia inmanente al exis-



tir humano». La estructura ontológica de éste se halla abierta al mundo, pero también a la trascendencia del mundo. Esta religión es «originaria», es una contextura de tipo «metafísico».

El «afán de trascendencia» es una consecuencia de la tendencia a la felicidad que mora en el interior del ser humano. Esa tendencia no encuentra en los objetos de este mundo el ser adecuado para satisfacerla. De ahí nace la búsqueda de un ser Absoluto, situado «más allá» de su devenir histórico, que satisfaga los deseos de felicidad del hombre. Es absurdo afirmar la existencia de una tendencia innata sin su correspondiente objeto; equivaldría a afirmar la existencia de ojos sin la correspondiente existencia de objetos visibles. La existencia de objetos que respondan adecuadamente a esas tendencias. Un examen imparcial y en profundidad de la naturaleza humana muestra siempre una humanidad constitutivamente deficitaria e indigente que, por lo mismo, añora y se dirige esencialmente a un nivel ontológico superior en el que alcanza la perfección a que por apremio estructural interno aspira.

Siguiendo en esta misma línea también podríamos hablar de esa serie de preguntas, que se hace el hombre de siempre, como: ¿qué sentido tiene la vida?, ¿existe un más allá?, etc., para las cuales no tiene respuesta la ciencia y que sin embargo sí encuentran respuesta, aunque sólo sea en esperanza, en las distintas religiones. El día en que la ciencia nos despeje esas incógnitas, quizá entonces haya que pensar en suprimir la religión por inoperante. Mucho nos tememos que ese momento no llegue nunca.

### c) *La «especificidad» de lo religioso*

El análisis de la religión que hace Marx, habla de una falta de «sustantividad» de la vivencia religiosa. Esta no tiene «esencia propia», sino que es algo que surge como consecuencia de una alienación económica. Nosotros discrepamos totalmente de ese planteamiento y mantenemos el criterio de que la religión tiene su propia «especificidad». Precisamente, por no haber to-

mado en cuenta esa realidad del hecho religioso, a nosotros la crítica marxista de la religión no nos sirve.

Es un hecho comúnmente admitido que la religión es una dimensión de la vida humana. En todas las etapas de esa historia encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento que aunque de manera variada el hombre ha vivido siempre el fenómeno religioso. Los historiadores de la religión han renunciado hace tiempo a indagar el momento en que surge la religión por entender que donde existen indicios de vida humana, existen simultáneamente indicios de actividad religiosa.

También es común a todas las grandes religiones universales el definir la religión como «relación del hombre con lo sagrado». El proceso salvífico, que es la culminación de la vivencia religiosa, consistirá en ir robusteciendo progresivamente esas relaciones con el fin de que el hombre adquiera su plenitud al apropiarse en grado sumo de la vida del Misterio<sup>21</sup>.

Ubicados en este contexto, nosotros mantenemos la tesis de que la religión tiene su origen en el mundo de «lo sagrado», es el Misterio la realidad determinante de la actitud religiosa. «La novedad absoluta que representa el misterio, único término de la actitud religiosa, se traduce en una novedad paralela en la estructura de esa actitud. Frente a las realidades mundanas el hombre —la medida de todas las cosas— se comporta como su sujeto, es decir, el centro de interés en torno al cual giran todas. Frente a la realidad suprema el hombre debe descender de su pedestal de sujeto-centro de referencia y aceptar

21. El hombre religioso ha ofrecido del mundo de "lo sagrado", a lo largo de la historia, configuraciones notablemente diferentes. Los pueblos primitivos, por ejemplo, nos hablarán de una "fuerza impersonal"; el hinduismo nos hablará de un ser racionalmente muy elaborado, el Brahman; el budismo hablará del Vacío o ausencia de toda representación divina; finalmente el cristianismo nos hablará de un ser personal al que llamará Dios. Con el fin de unificar un poco estos planteamientos que hacen referencia al contenido del mundo de "lo sagrado", nosotros vamos a emplear para designar ese tipo de realidades la categoría Misterio, entendiendo por Misterio esa realidad anterior y superior al hombre que aparece en su espacio vital cuando éste se introduce en el ámbito de "lo sagrado" y que le fuerza a una reorganización del conjunto de su mundo y de su vida.

el sentirse referido a esa realidad que como suprema constituye su centro»<sup>22</sup>.

Este aceptar el Misterio como «centro de gravedad» de la religión significa, si somos coherentes, el aceptar que la religión tiene su origen y su finalidad en el Misterio. Precisamente aquí radica la «especificidad» del hecho religioso. Este va a surgir como consecuencia de una Revelación del Misterio que desea establecer un diálogo amistoso con el hombre. A la oferta del Misterio, el hombre responderá con el acto de fe y así surgirá la vivencia religiosa. La religión tiene pues una «especificidad»: la Revelación objetiva del Misterio.

Frente a este modo de razonar nuestro, Marx nos dice que es el hombre el que hace la religión, cosa que nos parece normal pues para él sólo existe el mundo de «lo profano», el mundo de la inmanencia y por lo tanto, hablar de un mundo de «lo sagrado», de un mundo trascendente no tiene sentido ninguno. Estamos de acuerdo con Marx, en que el hombre piensa en el Misterio, se forma imágenes de él. Pero con ello no se demuestra que el Misterio sea sólo un producto del pensamiento y de la imaginación del hombre.

El estudio que hace Marx de la religión lo encontramos superficial, no pasa del mero «fenómeno», es decir de lo externo. Sus escasos conocimientos religiosos (filosofía de la religión, historia de las religiones, etc.), no guardan proporción con el enorme alcance de su crítica. Sobre todo pensamos que al trabajo crítico de Marx le falta algo fundamental: vivir el hecho religioso. Es desde aquí desde donde, a nuestro entender, puede pensarse en hacer una crítica religiosa que alcance al «noúmeno» o esencia de la religión. Ya algunos grandes conocedores de estos problemas han apuntado antes que nosotros en esa dirección. «Como hemos repetido en varias ocasiones, el hombre religioso asume un modo de existencia específico en el mundo y, a pesar del considerable número de formas histórico-religiosas, este modo específico es siempre

22. Juan MARTIN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, p. 18.

reconocible. Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, *lo sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad»<sup>23</sup>.

El ateísmo de Marx es una pura hipótesis, un postulado sin pruebas, una pretensión de tipo dogmático. Nos habla del papel que desempeña la religión en la vida social, pero no nos habla nada de la verdadera esencia de la vivencia religiosa. Y no nos habla de esencia porque está ontológicamente incapacitado para hacerlo: carece de dimensión religiosa en su vida y por lo tanto no puede situarse al mismo nivel ontológico del *homo religiosus*, que sin duda alguna posee un estilo de vida más «densificado».

## 2. Religión y «emancipación del hombre»

La «antropología antropocéntrica» marxista es autónoma e independiente, su constitución implica todo un «proceso de liberación». Se opone a la «antropología teocéntrica» que es heterónoma y dependiente, y tiene su fundamento en un «sentimiento de dependencia» del hombre con respecto al Misterio. Para Marx la personalidad humana no es algo *dado*, sino que es algo que *se hace*: es un proceso. En este proceso de constitución del hombre sólo debe intervenir el hombre, la intervención de fuerzas supra-humanas viciaría el proceso. Si el hombre es «creador de sí mismo» y su propio fin, nunca soportará el depender de «Otro» en su ser y en su obrar.

Un conocido texto de Marx nos sitúa frontalmente ante el problema. «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*. Un hombre que vive por gracia de otro se

23. Mircea ELIADE. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama. 1967, p. 196.

considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *f fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación»<sup>24</sup>.

Marx plantea el problema Dios-hombre de manera antinómica. Dios y el hombre son incompatibles. O Dios no existe, o el hombre no puede realizarse plenamente, ya que la religión es siempre de tipo alienante, crea un «sentimiento de dependencia» que dificulta la «emancipación humana» y en definitiva desvía al hombre de la tarea de «crearse a sí mismo». ¿Qué se puede argumentar contra esto?

Que también aquí falló la crítica marxista. Para Marx todas las dependencias son iguales, son alienantes, es decir son negatividad. Nosotros distinguimos: hay dependencias alienantes o negativas y hay dependencias libremente asumidas o positivas. Lógicamente rechazamos las primeras como lo haría Marx; ahora bien, aceptamos las segundas, una de cuyas modalidades es la dependencia religiosa.

La religión es entendida por Marx como una «relación de amo a esclavo», es decir, de manera mercenaria. Nosotros, en cambio, la entendemos de manera «filial», equivale a «relación Padre-hijo». Las relaciones amo-esclavo, son alienantes, son fruto de una coacción, de una violencia, en eso coincidimos con Marx; ahora bien, las relaciones del Padre con el hijo son de otra índole, son unas relaciones que se fundamentan en el amor y éste no es nunca alienante para el hombre.

La relación de dependencia cristiana, por ejemplo, consiste en que Dios en una iniciativa libre y gratuita comunica a la humanidad a través de Cristo su propia vida. Esta comunicación de vida no quita absolutamente nada a las posibilidades de realización humana, al contrario, «tensiona» esas posibilidades y las «densifica» con un contenido meta-histórico.

La realidad, para nosotros, no está «repartida» entre Dios y el hombre, de tal forma que a un hombre pobre corresponda

24. Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, o. c., p. 154.

un Dios rico, y a la inversa, sino que el hombre es tanto más rico cuanto más depende de Dios, que es la verdadera fuente de riqueza, y tanto más pobre cuanto menos depende de El.

Poner un antagonismo irreconciliable entre Dios y el hombre, como hace Marx, es ignorar la íntima naturaleza de ambos. Dios no puede arrebatarse o robar nada al hombre, porque la misma esencia de su acción es *dar*; la acción divina es donación; es la expresión de una plenitud y no el reflejo de una indigencia. Por el contrario lo propio de la acción humana es la indigencia. El hombre recibe y Dios da, he ahí dos actitudes que no son opuestas, sino que representan algo así como los latidos de una misma relación de paternidad.

Para rivalizar con el hombre hay que estar, de alguna manera, en el mismo plano ontológico y esto no ocurre en el caso del Dios cristiano ya que en El se da esa «ruptura de nivel ontológico», tan pregonada por los grandes fenomenólogos de la religión, que impide la competencia a nivel histórico.

### 3. *Religión y praxis*

La religión es el «opio del pueblo» afirma el marxismo. Se apunta así directamente hacia lo que Marx entiende es una de las características negativas del fenómeno religioso: la «pasividad». El hombre religioso deja en manos de Dios la tarea de arreglar los problemas del mundo, se desinteresa de la lucha por liberarse de las injustas opresiones económicas. Dicho de otra manera, la religión aliena las relaciones del hombre con el hombre. «El hombre ha sustituido sus relaciones reales con los demás hombres por la relación ficticia con el ser que él mismo ha forjado. En lugar de encontrar en los otros hombres los seres sobre los cuales han de volcar su reconocimiento, su ayuda, su amor, el hombre se vuelve hacia Dios, le confiere reacciones humanas, y entabla con él toda clase de relaciones. Trata de ganarse con súplicas y sacrificios (a veces dando muerte a otros seres humanos) la colaboración de Dios, en lugar de buscar esa ayuda en la comunidad de los hombres. La creación de Dios por parte del hombre no solamente le enajena sus cua-

lidades constitutivas, sino que le aísla, al transformar imaginariamente la verdadera comunidad con los demás en la comunidad ficticia con el producto de su propia fantasía. No es extraño que en el marxismo aparezca con frecuencia la acusación de inmoralidad dirigida a toda religión. Las relaciones entre los hombres (las que constituyen toda la moral) han sido suplantadas por relaciones irreales. Dios destruye la comunidad humana»<sup>25</sup>.

Pensamos que estas acusaciones que se nos hacen desde el campo marxista tienen poco fundamento. La religión que ha conocido Marx probablemente no era la verdadera sino más bien una deformación de la misma. Decir que la vivencia religiosa es una invitación a la pasividad es no haber entendido la naturaleza del fenómeno religioso. Los creyentes sabemos por experiencia que la fe es una fuerza impetuosa que desde lo más profundo del ser del hombre invita a trabajar permanentemente al servicio de la humanidad. Como una prueba de ello ahí tenemos el testimonio de los «santos», esos grandes héroes de la vida religiosa que dan lo mejor de sus vidas sirviendo a los hombres desde las más variadas vertientes: cultura, cuidado de enfermos, etc., de una forma totalmente desinteresada. El mismo Cristo, prototipo de hombre religioso, con el ejemplo de su vida y muerte en servicio de la Humanidad, indica a sus discípulos el camino a seguir: tienen que ser hombres-para-los-demás. Si es preciso deben dar hasta la propia vida por el hermano.

La fe más que invitar al hombre a la «pasividad», a que se siente al borde de la acera, se cruce de brazos y se dedique a ver pasar la vida, lo que hace es aguijonear constantemente al creyente para que se vacíe en la tarea de construir un mundo mejor. Precisamente van a ser las obras el termómetro que mida la temperatura de la fe. La retribución que Jesucristo ofrece en el mundo del «más allá», está en función de lo que se haya trabajado en el mundo del «más acá». Un hombre que se pre-

25. Gabriel GUILJARRO DIAZ, *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 186.

sente con las «manos vacías» no tiene posibilidad alguna de premio, al contrario, será castigado por no haber hecho producir al «talento de la fe».

Por otra parte, es ridículo pensar que la fe destruye la comunidad humana. Cuando se comparan los planteamientos de Cristo: «todos los hombres sois hermanos», porque tenéis un Padre común que es Dios, con los planteamientos marxistas, incapaces de llegar a ninguna afirmación de ese tipo, uno se da cuenta de la falta de radicalidad humanista del pensamiento marxista. La esencia de la religión cristiana es el amor. Marx nunca fue capaz de entender la potencia personalizante y las infinitas posibilidades de «hacer comunidad» que se encierran en el amor humano, con tal de que esta palabra se entienda debidamente. La religión es para nosotros la dimensión más profunda del hombre y por eso entendemos que es precisamente donde debe fundamentarse la auténtica comunidad humana. La mirada de Marx está ontológicamente incapacitada para ver esto y por eso su crítica religiosa a nosotros no nos convence.

#### ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

- ALONSO OLEA, Manuel: *Alienación, historia de una palabra*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- AMENGUAL, Gabriel: *Crítica de la Religión y Antropología de Ludwig Feuerbach*. Barcelona, Editorial Laia, 1980.
- ASTRADA, Carlos: *Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1975.
- BIGO, P.: *Marxisme et humanisme*. Paris, P. U. F., 1954.
- BAUM, Gregory: *Religión y alienación*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.
- BERTELL, Ollman: *Alienación, Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975.
- CABADA, Manuel: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid, B.A.C., 1975.
- COTTIER, Georges M.-M.: *L'athéisme du Jeune Marx*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- DESROCHE, Henri: *Marxisme et religions*. Paris, P. U. F., 1962.
- DUBARLE, D.: *Pour un dialogue avec le marxisme*. Paris, Editions du Cerf, 1964.



- GARAUDY, Roger: *De l'anathème au dialogue: un marxiste s'adresse au Concile*. Paris, Plon, 1965.
- GOLDMANN, Lucien: *Marxisme et Sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1970.
- GOLLWITZER, Helmut: *Athéisme marxiste et foi chrétienne*. Paris-Tournai, Casterman, 1965.
- GREGOIRE, F.: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1947.
- GULJARRO DIAZ, Gabriel: *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1975.
- ISRAEL, Joachin: *Teoría de la alienación*. Barcelona, Ediciones Península, 1977.
- LOPEZ TRUJILLO, Alfonso: *Liberación marxista y liberación cristiana*. Madrid, B. A. C., 1974.
- LANTERNARI, Vittorio: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Seix Barral, 1965.
- MADURO, Otto: *Marxismo y religión*. Caracas, Monte Avila Editores, 1977.
- MESZAROS, J.: *Marx's theory of alienation*. London, Merlin Press, 1970.
- NGUYEN NGOC VU: *Ideología y religión según Marx y Engels*. Santander, Editorial Sal Terrae, 1978.
- POPITZ, Heinrich: *El hombre alienado*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1971.
- REDING, Marcel: *Der Politische Atheismus*. Graz-Viena-Colonia, Styria, 1958.
- SCHACH, Richard: *Alienation*. New York, Anchor Books, 1971.
- SILVA, Ludovico: *Marx y la alienación. Ensayos*. Caracas, Monte Avila Editores, 1974.
- TEZANOS, José Félix: *Alienación, dialéctica y libertad*. Valencia, Fernando Torres Editor, 1977.
- VAZQUEZ, Eduardo: *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1967.
- VERRET, Michel: *Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme moderne*. Paris, Editions Sociales, 1965.
- WACKENHEIM, Charles: *La quiebra de la religión según Karl Marx*. Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- XHAUFFLAIRE, M.: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris, Les Editions du Cerf, 1970.
- POST, Werner: *La crítica de la religión en Karl Marx*. Barcelona, Editorial Herder, 1972.

JOSE DIAZ MURUGARREN