

ÍNDICE

PRÓLOGO, <i>Raquel Osborne y Jordi M. Monferrer</i>	9
I. LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA.....	15
1. Introducción a los escritos de Marx, <i>Hugo Assmann y Reyes Mate</i>	17
II. NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.....	41
2. El mundo de las sectas, <i>Joan Estruch</i>	43
3. Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones, <i>Joan Prat Carós</i>	57
4. El Opus Dei y la Compañía de Jesús, <i>Joan Estruch</i>	93
III. TEOLOGÍAS CRÍTICAS.....	109
5. Política y religión en América Latina, <i>Ángela López</i>	111
6. ¿Cómo explicar la teoría de la liberación?, <i>Elina Vuola</i>	129
7. La teología feminista, <i>Elina Vuola</i>	137
8. Sacerdocio, <i>M.^a José Arana</i>	155
IV. GÉNERO Y RELIGIÓN.....	165
9. Misoginia: la historia de un concepto, <i>Esperanza Bosch, Victoria A. Ferrer y Margarita Gili</i>	167
10. Madre inmaculada, virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica, <i>Cristina Molina</i>	181

11. María Goretti: violación y política de canonizaciones, <i>Eileen J. Stenzel</i>	201
V. ISLAM Y OCCIDENTE	211
12. Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal, <i>Will Kymlicka</i>	213
13. El Islam y los musulmanes en Europa. Una revolución silenciosa, <i>Tariq Ramadan</i>	231
14. Integración e Islam, <i>Gema Martín Muñoz, F. Javier García Castaño, Ana López Sala y Rafael Crespo</i>	243
15. El oscurantismo, elemento clave de la regresión de la condición de las chicas, <i>Fadela Amara</i>	263
16. Mujeres musulmanas en España, entre el estereotipo y la realidad, <i>Gema Martín Muñoz</i>	271
17. <i>Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España</i> , Ley 26/1992, de 10 de noviembre (BOE, núm. 272, de 12 de noviembre de 1992)	275
VI. DOSSIER DE PRENSA	287
REFERENCIAS	347

INTRODUCCIÓN A LOS ESCRITOS DE MARX

*Hugo Assmann y Reyes Mate**

La guerra fría entre el comunismo y las iglesias cristianas (que no coincide con la era estaliniana ya que se remonta al mismo siglo XIX) había fijado definitivamente la relación entre ambos: al anatema de una parte correspondía el liquidacionismo de la otra. Hasta que el deshielo permitió el uso de la palabra a las voces de los estudiosos críticos más preocupados por interpretaciones verdaderas que por intereses institucionales. Para muchos marxistas la crítica de la religión distaba de ser un problema resuelto. Los teólogos, por su parte, comenzaron a comprender que el ateismo de la crítica de la religión no era cuestión esotérica que afectara únicamente a los de enfrente. Los estudios históricos ratificaban muchos de los análisis clásicos de la crítica religiosa y hasta se consideraba a un cierto ateismo como un nuevo *preambulum fidei*. El marxista se declara «detective rojo de la Biblia» y el teólogo no tiene empacho en apellidarse marxista. Y nadie perdía los papeles. Sencillamente se ha comenzado a tomar conciencia de la complejidad de un problema que, por desgracia, sigue monstruosamente simplificado en la conciencia institucional y popular.

La variedad de textos que componen esta obra hablan elocuentemente de lo serio y complicado del problema. La presente introducción tiene por objeto ayudar a la esquematización del conjunto del tema.

«La crítica de la religión ha llegado en sus líneas esenciales y —por lo que respecta a Alemania— a su término», declara Marx lapidariamente en la primera frase de la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. ASSMANN, Hugo y MATE, Reyes, «Introducción», en ASSMANN, Hugo y MATE, Reyes, *Sobre la religión: Karl Marx y Friedrich Engels*, Salamanca: Sígueme, 1979, pp. 11-37.

Hegel. El fondo de esa crítica se resume en una frase: es el hombre quien fabrica la religión. Al constatar Marx que los esfuerzos de los críticos de la religión habían concluido su viaje, reconocía que el tema de crítica de la religión no lo inventaba él. Marx recogía una herencia. La crítica de la religión tenía una larga historia y se remonta a los propios orígenes del pensamiento. Los pensadores ingleses y franceses de la ilustración habían tocado fondo antes que los alemanes. Fueron ellos quienes primero formularon la doble sentencia que caracteriza la esencia de la crítica de la religión, a la que se refiere Marx: la religión, como teoría psicológica del conocimiento, es el fruto de prejuicios y del miedo; la religión además es una *ido-logía* de la sociedad.

En Alemania, Feuerbach y Bauer intentarán, con la ayuda de categorías hegelianas, profundizar este resultado. A esto hace referencia Marx en la primera frase de la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*. Pero Marx no se contenta con esa formulación. Se pregunta: ¿por qué el hombre tiene que hacer la religión? Y se responde a sí mismo: el hombre —y al hablar del hombre habla del mundo del hombre, del estado, de la sociedad— fabrica la religión, es decir, una imagen invertida de su propia conciencia porque el mismo mundo está invertido. La religión sólo refleja el trastrueque de este mundo concreto. Por eso a Marx ya no le interesa discutir con la teología sobre la religión. Quiere ir a la raíz de ese mundo falseado que engendra la religión. De ahí que declare sus intenciones: «La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política».

Tenemos así una coordenada de la crítica marxiana de la religión: el abordaje indirecto.

Pero eso no basta. La segunda parte de la primera frase de la *Introducción a la filosofía del derecho* es: «La crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica». Lo que Marx entiende en esa frase es todo lo contrario de una obsesión por la religión. La religión es un asunto clasificado. No hay que detenerse más en ello. Ahora ya queda el camino expedito para la crítica de la realidad en su crudeza. Sólo que esa crítica de la religión está omnipresente en la crítica de la realidad como la cifra o categoría que ilumina el sentido de la crítica. Y ésta es la segunda característica de la crítica marxiana de la religión: que no la pierde de vista. En la crítica de la filosofía, en la crítica de la política, en la crítica de la economía está la religión presente como el ejemplo, como la analogía y, más aún, como la configuración sustancial del mundo que critica y de la crítica del mundo.

A pesar de la importancia del tema en el pensamiento de Marx, la crítica de la religión no ha sido objeto de ningún tratado especial sino que emerge constantemente y a lo largo de su vasta producción.

En esta presentación del tema vamos a seguir un orden cronológico, pero dividido en los tres períodos ya clásicos en los estudios sobre Marx: a) crítica filosófica; b) crítica política; c) crítica económica.

1. CRÍTICA FILOSÓFICA

La disertación doctoral, con sus notas preparatorias y apéndices, es el primer documento en que se aborda explícitamente el tema de la crítica religiosa. (No hay que supervalorar la composición escrita de su examen de madurez, aunque en ella ya se nota la reducción de lo religioso a lo moral).

La disertación doctoral celebra a Epicuro como gran «ilustrado» y a la filosofía como ciencia soberana:

«Es una especie de injuria para la filosofía cuando se la constriñe —a ella, cuya autoridad soberana debería ser reconocida en todas partes— a justificarse, en cada oportunidad, a causa de sus consecuencias y a defenderse desde el instante que entra en conflicto con cada arte y ciencia. Esto hace pensar en un rey que fuera acusado de alta traición contra sus propios súbditos»,

dice citando a David Hume. Marx se apunta al movimiento de la Ilustración y hace suya la afirmación de Epicuro: impiedad no es despreciar a los dioses sino venerar la idea que la masa se hace de los dioses. La autoconciencia humana es la única divinidad. La autoconciencia es una categoría hegeliana que califica a aquellos filósofos que identifican la objetividad de la historia con la propia subjetividad. Esto es lo que Marx cree ver en el epicureísmo. Esta conciencia subjetiva se opone a la generalidad objetiva de las filosofías totalitarias de la misma manera que Prometeo desafía a los dioses. Cual conciencia prometeica es consciente de ser una conciencia autónoma, es decir, no dependiente de una conciencia objetiva o superior porque la conciencia subjetiva sabe que es ella quien conoce lo absoluto. Por eso la filosofía del joven Marx se rebela contra toda autoridad y opone su filosofía a la teología. Prometeo es el santo más grande del calendario filosófico.

Cuando Marx polemiza con Plutarco insiste en que el teólogo Plutarco no sabe más que el filósofo Epicuro, con la diferencia de que Plutarco describe de una forma primitiva lo que Epicuro formula conceptualmente. La teología es extrapolación de la filosofía y de la ética; lo divino, la personificación de la idea del bien. La filosofía reconoce que las afirmaciones teológicas son formulaciones míticas de la autoconciencia, que se hacen superfluas al conseguir ésta su conceptualización. Por eso la filosofía es, en su misma entraña, crítica de la religión.

Conviene detenerse en uno de los apéndices, dedicados a «la razón y las pruebas de la existencia de Dios». Marx comienza repitiendo una frase de Schelling: «No es débil la razón que no reconoce ningún Dios objetivo sino aquella que quiere reconocer uno». Marx, naturalmente, ironiza sobre las famosas pruebas, pero no se detiene ni le interesa reducir esas pruebas a ilógicas fantasías que no aguantan la crítica racional. Lo que le preocupa es mostrar que Dios tiene una existencia: la existencia que le proporcionan las convenciones de los hombres. Gracias a esas convenciones la idea de Dios

existe, es decir, tiene incidencia real en la vida de los hombres. «Por tanto, las pruebas de la existencia de Dios no son nada más que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta». Pero Marx no se contenta con repetir las ideas de los jóvenes hegelianos —Dios es una creación del sujeto—, sino que apunta ya una explicación del cómo se llega a eso. «Porque la naturaleza está mal organizada, existe Dios». La idea de Dios es algo más que la reproducción de las propiedades humanas, es una imagen desgarrada que el hombre crea por imposición de la miseria. Estamos aún muy lejos de una crítica de la religión en el sentido de crítica de la religión como ideología. Pero una cosa está ya clara: la religión es la expresión de una conciencia desgarrada, de la conciencia que no se posee aún totalmente.

La crítica religiosa del Marx de este primer período está muy determinada por las posiciones de Feuerbach y Bauer. La filosofía de Feuerbach está caracterizada por su oposición a Hegel, por la reducción de la teología a antropología y por la referencia a la naturaleza como la materia envolvente del hombre. «El secreto de la teología es la antropología; pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología». Con esta frase Feuerbach declara a la teología como proyección del hombre y se rebela contra la filosofía idealista que no es sino una teología enmascarada. Contra la filosofía idealista Feuerbach afirma el primado de la naturaleza. No hay más realidad que la naturaleza sensible y la realidad social. En ella la religión carece de lugar legítimo porque la religión es la proyección que el hombre hace de sí mismo al no lograr dominar esa naturaleza y esa sociedad. Ahora bien, el mundo moderno se opone y hace superfluo el cristianismo. La ciencia y la técnica brindan al hombre moderno los instrumentos con que dominar la naturaleza. Y en lugar de la «religión» tendremos a la política, convertida en nueva religión; el hombre es el ser absoluto para el hombre. La interrelación sustituye a la relación del hombre con Dios. Y al hablar de interrelación personal Feuerbach piensa en términos materialistas: la experiencia sexual es el lugar de la experiencia del absoluto. La sexualidad sustituye a la religión. Feuerbach ha ejercido una indudable influencia sobre el Marx de la disertación. El materialismo de Epicuro contra Plutarco —en la polémica sobre la inmortalidad del alma, por ejemplo— recuerda a la de Feuerbach contra Hegel. En la crítica de la religión Marx se atiene a las formulaciones de Feuerbach: la religión es proyección del hombre.

Pero hay diferencias y no secundarias. Feuerbach no se pregunta jamás por qué esta manía de la humanidad de proyectar en la idea de Dios sus propios predicados, en lugar de asignárselos a sí misma. Y esta pregunta es tanto más legítima cuanto que para Feuerbach el hombre no es sino naturaleza, producto de naturaleza. En sus últimos escritos intenta una aproximación al decir que la razón reside en la superpotencia de la naturaleza respecto a las fuerzas del hombre. Pero entonces cabe preguntarse: ¿cómo es posible que la naturaleza, que está en el hombre y que constituye al hombre, le desgarre continuamente? ¿Cómo explicarse que la naturaleza del hombre contradiga

al hombre de la naturaleza? Feuerbach no da ninguna explicación y se contenta con proclamar proféticamente que ha llegado la hora en que el hombre se apropiará de esos predicados trasegados a la divinidad.

Marx, sin embargo, se plantea directamente la cuestión y buscará una respuesta en los antagonismos de la praxis social: en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Entretanto Marx dirige a Feuerbach la misma crítica que éste lanzara contra Hegel: la abstracción. «Feuerbach, que no se contenta con el pensamiento abstracto, quiere la visualización; pero no la entiende como la actividad práctica del sujeto humano material». En lugar de buscar en la situación concreta del hombre las causas de la proyección religiosa, Feuerbach recurre a la idea de la especie humana a quien se proclama sujeto absoluto de la historia, pero que no lo es —de ahí la religión— aún, aunque tendrá que serlo.

A pesar de esta crítica, Marx da por bueno y definitivo el trabajo de Feuerbach en el terreno de la crítica de la religión. Engels recoge esta persuasión al decir que de ahora en adelante todos tenemos que caminar por «Feuer-Bach», por «el arroyo de fuego».

Otro mentor de Marx y que llevó la crítica de la religión, en Alemania, a feliz término es Bauer. Ortodoxo hegeliano en un principio, dejará de serlo a partir de su *Crítica de la historia de la revelación*, en 1838. Para Bauer el cristianismo es un momento de la conciencia universal: la conciencia infeliz de los esclavos en la época de la decadencia del imperio romano. Es inútil pretender, como Hegel, comprender a la religión cristiana cual religión absoluta. El espíritu absoluto de la religión es la creación absoluta de la conciencia limitada del hombre. El Dios de la religión se nutre de la sangre de los individuos y los individuos son sacrificados en el altar de un absoluto abstracto. Pero si alguien se pregunta por la concreción de ese absoluto descubrirá que no tiene otra sino la que le presta la subjetividad humana. La religión es proyección y también la conciencia infeliz del sujeto que no se posee. Es alienación y desgarramiento de la conciencia.

A pesar de su influencia sobre Marx tampoco éste le ahorrará sus críticas posteriormente. Marx dirá que Bauer sustancializa la autoconciencia de una manera idealista y abstracta; como si el hombre existiera como una mónada perdida, sin conexiones sociales. Esta absolutización de la conciencia humana traiciona su debilidad: Bauer, como Hegel, no deja de ser un teólogo camuflado.

Si tratamos de resumir las notas más sobresalientes de la crítica marxiana de la religión en este primer período, constatamos:

- a) en primer lugar, el problema religioso ocupa un lugar importante. En esto Marx reproduce los intereses de la filosofía alemana contemporánea. En la tradición filosófica germana los límites entre teología y filosofía se tocan constantemente. La denuncia de «teología camuflada» que tan frecuente es en la historia filosófica de este país —y que se extiende hasta la reciente «Escuela de Frankfurt»— refleja bien

esta simbiosis. Marx tomará pronto conciencia de ello e intentará superarlo. Por el momento es fiel a la tradición clásica.

- b) En segundo lugar, nada choca en la crítica de Marx. Su crítica de la religión es repetitiva, nada tiene de original y cae en los defectos del tiempo: retoricismo abstracto. La crítica de Feuerbach y Bauer —con los que la crítica de la religión llega a su cenit en Alemania, según Marx— no supera los resultados de la crítica de la religión de los ilustrados franceses o ingleses. Y carece del impacto social que acompañó a aquéllas. Las preocupaciones filosóficas de Marx están aún muy lejos de la sociedad. Ciertamente Marx no hubiera pasado a la historia por este primer período de su vida.

De todas maneras cabe preguntarse por qué Marx se adhiere tan rápidamente a las formulaciones de Feuerbach y Bauer, conociendo, como conocía, la complejidad de la filosofía de la religión de los Kant, Schelling, Hegel. Las simplificaciones de Feuerbach y Bauer estaban más cerca del programa callejero que de la profundización científica. Y Marx entonces era un filósofo con serias pretensiones científicas.

La respuesta quizá haya que buscarla en una concepción de la historia que bullía en las tertulias de los jóvenes hegelianos: romper el totalitarismo del sistema filosófico que pretende arreglarlo todo con la reflexión. La perfección del sistema es tal que asimila todo tipo de objeción, todo tipo de contradicción, sin cambiarse y, sobre todo, sin transformar la realidad. La totalidad de un sistema de reflexión origina el divorcio con la realidad, que es abandonada a sí misma, en total irracionalidad. Feuerbach ha tomado conciencia de esta contradicción insalvable y proclama el primado de la realidad material sensible; Bauer reduce la totalidad cósmica del sistema hegeliano al primado de la subjetividad, entendida individualmente, independiente del resto; Marx, por su parte, insinúa desde el principio que su punto de partida no es la idea de identidad sino la conciencia de las contradicciones reales. A todos les es común la idea de una filosofía anti-sistema. La crítica de la religión sirve para minar el presupuesto sobre el que la filosofía monta su totalitarismo. Al poner la filosofía sobre sus propios pies (con Hegel anda sobre la cabeza, repite Marx con frecuencia) y obligarla a hacerse mundo, la religión se convierte en una cuestión inútil.

Finalmente, hay que preguntarse: ¿de qué religión se trata? Es una pregunta que tiene incidencia práctica e importancia teórica a la hora de precisar el alcance de la crítica marxiana de la religión. Marx no nos ha dejado estudios positivos que delimiten su trabajo. Tampoco era ese su propósito. La disertación se ocupa del Dios de Plutarco y de la crítica de Epicuro. Pero tampoco Marx estaba movido por un interés arqueológico. Marx trata el problema de una manera general. En su disertación aborda un método de solución del problema de Dios. Pero el contenido positivo de la religión que critica hay que buscarlo en Feuerbach y Bauer: la religión hegeliana. El planteamiento filosófico de la religión que tiene Hegel es la referencia principal

de su crítica de la religión. Sobre esto volveremos posteriormente. Baste de momento con señalarlo.

2. CRÍTICA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN Y DE LA FILOSOFÍA

En abril de 1841 Marx recibía el diploma del doctorado. Su amigo Bruno Bauer le instaba a prepararse para entrar en la docencia universitaria. Al caer éste en desgracia, precisamente por sus escritos de crítica religiosa, se le cierran a Marx las puertas de la vida académica y decide trabajar en el periódico liberal *Rheinische Zeitung*, editado por un grupo de liberales. Comienza así una vida periodística que le iba a poner por primera vez en contacto con la realidad política del país. Marx está aún lejos de interesarse por «temas sociales», a pesar de la difusión de los primeros socialistas. Al contrario, Marx se protege contra la sospecha de comunismo que se quiere achacar al *Rheinische Zeitung* argumentando hábilmente que antes de hablar de eso hay que conocer bien de qué se habla. Marx se considera en este momento como un liberal ilustrado que prefiere el análisis racional a la revolución, la crítica a la acción.

En 1843, cuando tome conciencia de los límites del liberalismo y reconozca que su palabrería libertaria no pasa de ser una ilusión, se irá de la redacción del periódico declarando: «El destino es la revolución que nos espera». Pero lo entiende en el sentido de hacer valer en Alemania la revolución francesa. Veamos el lugar y el cómo de la crítica de la religión en este período.

Sus artículos periodísticos comentan los debates parlamentarios sobre la libertad de prensa.

«La prensa libre, dice, es por todas partes la pupila alerta del espíritu del pueblo; es la personificación de la confianza que un pueblo tiene consigo mismo; es la banda sonora que conecta al individuo con el estado y con el mundo... es la confesión abierta de un pueblo ante sí mismo, y bien sabido es que la fuerza de la confesión es liberadora».

La libertad de prensa es mucho más que la actitud tolerante del estado que deja pasar cualquier cosa. Para Marx esa libertad tiene una significación más profunda: la libre comunicación es la que permite una relación verdadera entre teoría y praxis al permitir un enjuiciamiento de las órdenes y leyes desde su incidencia práctica y al permitir una racionalización crítica de los comportamientos ordinarios. La libertad de prensa es la herramienta más importante en el progreso político y social del pueblo al hacer posible un desenmascaramiento de los posibles intereses particulares que se escondan tras órdenes formuladas en pro del bien común y al permitir construir leyes generales partiendo de las situaciones concretas.

El estado prusiano quiere restringir la libertad de prensa para amordazar la crítica de la religión y esto, apoyándose en una concepción tradicionalista

del estado, fundado en la religión. El orden debe ocupar el lugar que está jugando la crítica.

Marx protesta contra el confusionismo de un estado confesional. Y argumenta brillantemente tanto desde la teología como desde la política: el cristianismo se dice universal pero dado que no todos son cristianos y dado sobre todo que hay diferentes confesiones, un estado confesional —fundado, por tanto, en una u otra confesión— será por fuerza particular. El estado confesional niega, pues, la esencia universal del cristianismo. Pero es que un estado digno de ese nombre no tiene más remedio que fundarse sobre la razón pues sólo un estado es bueno si la realización de la libertad que promete es razonable. La razón es universal y es el estado racionalmente fundado el que realiza la esencia del cristianismo. El estado confesional no puede apelar a la razón y tiene que recurrir al misticismo. La mística no se legitima en la praxis porque no sale de ella, sino de algo extraño a la praxis. Por eso no vale para la realidad concreta.

Nada nuevo tiene el negar a la religión toda racionalidad. Lo nuevo es el concebir la religión como la justificación de intereses políticos. Marx acusa a la religión de impedir la emancipación política. Y esa emancipación es una herencia sagrada que han conseguido los ilustrados de todos los tiempos contra la religión. La emancipación política es emancipación de la tutela religiosa. Para la Ilustración el estado había dejado de fundamentarse sobre la religión. Era la razón —expresada en la voluntad general— quien legitimaba al estado político y no ya la religión. La restauración de las relaciones feudales entre trono y altar atentaba contra la autoconciencia contemporánea. De esta manera Marx consigue una original combinación entre filosofía (auto-conciencia del tiempo), política (emancipada) y crítica de la religión (encubridora de intereses particulares bajo su pretensión restaurativa). Importante en esta crítica política de la religión es la conciencia que tiene Marx de que «el espíritu del tiempo» era profano y filosófico. Faltaban, pues, los pre-supuestos categoriales para una legitimación religiosa de la política.

Marx, sin embargo, no agota su pensamiento en la crítica al estado feudal o a la restauración de algo semejante. Va mucho más lejos. Su labor periodística le había puesto en contacto con los problemas sociales y políticos. Su interés se desplaza a las formas de organización social que determinan la forma del estado. Es lo que analizará en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Pero antes vamos a detenernos brevemente en lo escrito.

En marzo de 1843 Marx abandona consecuentemente la redacción del *Rheinische Zeitung* y decide trasladarse a París. Su, todavía, amigo A. Ruge le propone trabajar en una revista —*Anales franco-alemanes*— que éste planeaba editar en París, dado el clima intolerante que se imponía en Alemania. Marx acepta encantado, y aludiendo a las dificultades de tipo interno —no hay unanimidad de perspectivas entre los colaboradores— escribe:

«Esa es la ventaja de la nueva línea: que nosotros *no podemos anticipar* dogmáticamente el mundo, sino que tan sólo queremos encontrar el nuevo

mundo a partir de la *crítica* al mundo viejo... No cabe la duda respecto a la tarea que tenemos que cumplir: me refiero a la crítica sin contemplaciones de todo lo dado».

Marx considera su trabajo político con el talante de un ilustrado: analizar la conciencia del tiempo y criticar la práctica política falsa. Se niega a cualquier anticipación teórica del futuro porque eso constituye un dogmatismo ideológico. El futuro emerge lentamente de la crítica y del análisis. El análisis de la conciencia tiene por objeto las construcciones teóricas, y la religión es una de ellas. El objeto de la crítica es la existencia práctica de la vida humana, es decir, la política. Ambas se corresponden.

Hay algo nuevo en lo que concierne a la crítica religiosa: la crítica de la religión tiene que ser un análisis de la conciencia religiosa concreta, de su funcionamiento social, de sus manipulaciones políticas. Se abre pues el horizonte, reducido hasta ahora a una consideración excesivamente abstracta de la religión. Por el momento la conciencia religiosa concreta es entendida en su significación política. Un artículo de Bauer sobre la emancipación de los judíos le va a dar pie para precisar su posición.

Bauer se plantea el problema de la emancipación de los judíos y lo resuelve exigiendo igualdad jurídica y política de todos los ciudadanos, sin discriminación religiosa. Marx la aborda por otro lado. Para Marx la emancipación política de los judíos no tiene nada que ver con una superación de la discriminación religiosa entre cristianos y judíos. En efecto, aunque se trate por igual a cristianos y judíos, seguirá latente la falta de emancipación política. La emancipación política es incapaz de producir emancipación real, es decir, emancipación humana, porque la emancipación humana exige una superación de la discriminación religiosa de una forma radical. Ahora bien, la llamada emancipación política es sustancialmente un planteamiento religioso, y, por tanto, discriminatorio. Veamos cómo.

La emancipación política divide al hombre en dos partes: por un lado, es *ciudadano*, persona moral del estado social, apelación última y suprema del mismo; pero por otro lado es *burgués*, un individuo perdido de la sociedad burguesa. En esta división es donde sitúa Marx el problema de la discriminación religiosa que Bauer pretende solucionar apelando a una integración del judío en esta doble división:

«El conflicto que afecta al hombre en cuanto creyente de una determinada religión respecto a ese mismo hombre como miembro del estado burgués, respecto, pues, a los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la tensión que existe entre el estado político y la sociedad burguesa».

La religión es para Marx la causa de la no-emancipación (humana) del estado burgués (emancipación política); no la confesión que divide a cristianos de judíos. La religión o lo religioso de la emancipación política es algo

más profundo y consiste en la separación inherente al estado burgués: la separación del hombre en ciudadano y burgués, en miembro del estado social y parte de la sociedad burguesa. En efecto, el hombre políticamente emancipado concibe al estado como la instancia universal y superior que representa los intereses de todos, que es expresión de la voluntad general y del que los individuos reciben la categoría de ciudadanos, es decir, partícipes de esa totalidad; pero, por otro lado, el individuo de ese estado desarrolla toda su vida como un individuo privado, como un individuo absoluto para quien el resto de los mortales no pasa de ser un medio que utiliza en su propio provecho. Entonces ocurre que la idea de la emancipación política de concebir al estado como el representante de la totalidad y al individuo como parte integrante de la misma no corresponde a la vida real del individuo, que es una existencia aislada, de lucha a muerte con el vecino y en la que cada cual se ve obligado a erigirse en totalidad para poder subsistir. La verdad pura y simple es que el individuo no es partícipe de totalidad alguna. No existe el individuo-partícipe para el estado; es sólo un fantasma; ni existe el estado-expresión de la totalidad de los ciudadanos, sólo existe una totalidad imaginaria. La única verdad es la existencia dura de la sociedad burguesa. El estado se hipostasía respecto a la sociedad como la idea respecto a la vida material. Ambos son fantasmas. Esta hipostación de la idea respecto a la realidad es lo que Marx llama expresión de una relación religiosa. En este sentido la emancipación política es religiosa.

Marx carga las tintas en su polémica contra Bauer. El estado políticamente emancipado no sólo no supera la discriminación religiosa sino que es la expresión propia de un estado cristiano. Porque no se puede llamar estado cristiano al feudal o confesional ya que, como ya vimos, es la negación de algo tan esencial al cristianismo como la universalidad. El estado cristiano es el estado democrático, el estado ateo, pues. Con esta observación, Marx no pretende llevar las aguas al molino cristiano, sino llegar críticamente a las entretelas del estado moderno. En efecto, ese estado consigue idealmente la separación del hombre de su esencia, del individuo respecto a la comunidad humana. Esa separación es la que permite la afirmación de la trascendencia del estado respecto de la sociedad, del poder respecto al individuo. No importa que esa trascendencia deje de formularse en categorías religiosas; lo esencial es que, gracias a la separación, se logra el poder. A la prepotencia de la religión de antaño le sustituye la religión de la prepotencia. Pero la esencia es la misma.

La libertad religiosa no es la liberación de la religión. Esto es lo que ocurre con la emancipación política y lo que no debe suceder en la emancipación humana. Por eso reacciona tan escépticamente ante el entusiasmo que suscita la joven república norteamericana, con su democracia y respeto religioso. Puesto que la existencia de la religión —dice— es la expresión de un déficit, su presencia apunta la existencia de una deficiencia en la esencia misma del estado. El pensamiento de Marx alcanza en *La cuestión judía* un nuevo estadio. Todavía en la carta a Ruge era considerada la religión como

la expresión de una conciencia infeliz; ahora es vista como la quintaesencia de la discriminación religiosa, como el espíritu mismo de la sociedad burguesa, del egoísmo.

A partir de este momento la crítica de la religión marxiana es muy escurridiza y difícilmente definible. En efecto, la crítica de la religión no se refiere ya directamente al fenómeno religioso sino que se extrae del fenómeno religioso su esencia religiosa y se transfiere *analógicamente* al fenómeno político. Pero para Marx la crítica religiosa que hace de la emancipación política no es una mera analogía sino que es algo sustancial: las contradicciones propias de la emancipación política *son* religión. La esencia de la religión es trascendental al fenómeno religioso y por eso se encuentra en la emancipación política.

Anotemos, finalmente, que si la religión sirve para denunciar las contradicciones propias de la mal llamada emancipación política, la crítica teológica cede su sitio a la crítica mundana. Ya no es cuestión de criticar religiosamente la política sino civilmente. La reducción antropológica de Feuerbach se concretiza en este caso en crítica civil de la política.

En este breve repaso al itinerario de Marx no podemos pasar por alto la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*. Marx logra ahí esas brillantes formulaciones que tanto han impactado a la posteridad.

La temprana crítica de Marx a Hegel consistía en la denuncia del tipo —abstracto e ilusorio— de reconciliación hegeliana. Es verdad que nadie como Hegel supo captar los antagonismos, las contradicciones que existen en la realidad y que hacen la realidad en la medida en que se superan los antagonismos. Pero esa superación o conciliación la entendía Hegel de manera conceptual, llevándose a cabo sólo en la idea. La consecuencia era que la realidad seguía como estaba, desgarrada a pesar de los arreglos ideales. Era conciliación abstracta. Marx intenta demostrar lo incongruente del planteamiento hegeliano analizando uno de los casos más típicos de Hegel: la conciliación del individuo burgués dentro de un estado políticamente emancipado. En efecto, ese estado no representa instancias superiores sino los intereses del pueblo; y no se legitima ya como antes por la autoridad de la religión, sino por la voluntad general. El individuo burgués no considera al estado emancipado como algo extraño sino como sí mismo. Marx critica este planteamiento argumentando como en *La cuestión judía*: esa conciliación es sólo aparente, formal. La triste realidad es un estado todopoderoso que trasciende al ciudadano y el ciudadano no está expresado en el estado sino abandonado a sí mismo, aislado, sublimado en mónada absoluta. La quintaesencia del estado emancipado es la separación y no la conciliación. En *La cuestión judía*, Marx proponía como alternativa la emancipación humana. También aquí. Pero si allá son el análisis y la crítica las armas elegidas para llevarla a cabo, cambian las cosas aquí. Marx comienza a intuir que las mediaciones tienen que ser más concretas.

Marx habla de Alemania y reconoce que la crítica de la religión que ha sido llevada a cabo allí es definitiva y se resume en una frase: es el hombre

quien fabrica la religión y no al revés. Pero Marx se ha preocupado de preguntarse por las causas de esa operación y resume su posición: «La religión es la autoconciencia y el sentimiento propio del hombre que o no se ha hecho aún consigo mismo o que se ha perdido». Es decir, la religión es la expresión de una deficiencia del hombre cuyas causas no hay que buscarlas en la expresión religiosa sino en los condicionamientos reales del hombre. Marx toma la delantera a todos sus maestros al concebir al hombre no como un ser abstracto sino como «el mundo del hombre, el estado, la sociedad». Es la corrección histórica al materialismo feuerbachiano: es ese mundo concreto, el estado, la sociedad quienes producen la religión, es decir, una conciencia invertida (se toma al efecto por la causa) porque el mundo mismo está al revés, falseado.

La religión no es, pues, mas que la expresión directa, precrítica de la situación real del hombre. La lucha contra la religión es la lucha contra ese mundo del que la religión es su aroma espiritual.

Pero hay algo más. A ningún crítico marxista se le ha escapado esta concepción marxiana de la religión y que se sintetiza en la formulación «la religión es la *expresión* de la miseria real». Pero se suele pasar por alto la frase siguiente: «y es también *protesta* por la miseria real». El hombre que es víctima de la miseria cotidiana y que no ha tomado conciencia del mecanismo de la misma, articula en lenguaje religioso su disconformidad. Sólo que esa protesta es una evasión. Pero es protesta y como tal está más cerca de la redención que la indiferencia o la resignación total. Lo fatídico de esa protesta es su impotencia, y lo peligroso de la religión es servir de consuelo, de narcótico. «La religión es el opio del pueblo».

Esta es la frase de Marx más conocida y repetida (también bajo la modalidad leninista: «la religión es opio *para* el pueblo») al tratar de la posición marxista respecto a la religión. Es una frase que tiene su origen en los estudios críticos de las religiones asiáticas y que se había convertido en un tópico común entre los autores europeos, ya anteriores a Marx. Es, por eso, una de las frases menos originales de Marx pero que expresa bien su posición.

Una vez dismantelado el más allá de la verdad, la tarea urgente es «establecer la verdad del acá». Hay que dar por liquidada la obra de la crítica de la religión y comenzar la creación de nuevos presupuestos. El problema está en el cómo. Una cosa está clara: el único sujeto de la historia es el hombre; el hombre es el agente del cambio, el punto de referencia sobre el que tiene que marchar la dirección de la transformación. Respecto al cómo, Marx nada todavía entre dos aguas al verse confrontado con la siguiente aporía:

- o bien se decide por el método propio al talante ilustrado: el análisis y la crítica, pero entonces corre el riesgo de estancarse en la abstracción, que achacara a Hegel;
- o bien parte de las relaciones reales, de los antagonismos existentes, pronunciándose por un tipo de revolución de las condiciones socio-políticas, pero que corren el riesgo de desarrollarse según una dinámica

propia, externa al individuo que a Marx se le antoja mecanicista, y que pone en tela de juicio su afirmación del hombre sujeto de la historia.

Es todo el problema de la relación entre teoría y praxis el que así se plantea. Y se lo plantea Marx de una forma concreta, es decir, en Alemania, donde la conciencia teórica era una fuerza real; y se lo plantea el Marx para quien lo decisivo es la transformación de las condiciones reales. La respuesta la va a buscar en la profundización de *sujeto de la historia*. ¿Quién es capaz de llevar a cabo la emancipación humana, es decir, una transformación total y no ya parcial? No puede ser la sociedad burguesa porque no se conseguiría más que una transformación parcial («revolución política»). Lo encuentra en el proletariado porque se trata de un elemento social que sufre universalmente puesto que todas las deficiencias de la sociedad se centran en él. Su liberación es, pues, la liberación de todos.

Marx adopta en este punto capital el postulado de las tesis comunistas y socialistas contemporáneas. Pero no parece que su explicación supere la justificación moralizante del socialismo pre-marxista. Sorprende además que Marx adopte esta tesis cuando intenta referirse a Alemania, reconociendo que en ese país el proletariado se está aún haciendo. Marx necesita profundizar los antagonismos de clase más analíticamente, es decir, desde un punto de vista económico, para poder definir más coherentemente el papel del proletariado.

En relación con el problema de la crítica de la religión cabe señalar la importancia que tiene la renuncia de Marx a todo tipo de pensamiento metafísico. Nada da explicaciones definitivas desde principios inamovibles. Marx instaura una unidad entre filosofía y proletariado, entre teoría y praxis. La filosofía es verdadera en cuanto se pierde («se realiza») y se deja medir por los esfuerzos del proletariado en pos de la emancipación total. «La cabeza de la emancipación es la filosofía; su corazón el proletariado». La «filosofía» de Marx es la formulación contingente que intenta la superación de los conflictos contingentes de la historia. Marx renuncia a todo tipo de construcción macrocósmica de la realidad humana y se centra en lo contingente del conflicto humano. Cabría esperar un desinterés por el tema de la crítica religiosa no sólo porque ya estaría «consumada» sino porque le llevaría a tomas de posiciones parametafísicas. Nada de esto. Pero cabe preguntarse si la «discreción» que le impone su concepción de la relación entre teoría y praxis (que le cierra el paso a todo tipo de afirmaciones metafísicas y que erige a la praxis como último criterio de verdad) corresponde a la contundencia de su crítica de la religión.

3. CRÍTICA ECONÓMICA DE LA RELIGIÓN, DE LA FILOSOFÍA Y DE LA POLÍTICA

Se puede considerar la crítica económica como la parte más original y madura de Karl Marx. Estos escritos comienzan con los llamados *Manuscritos de*

París (1844) —fragmentos no destinados a la publicación y que lo fueron en 1932— y se extienden al resto de su obra. Los *Manuscritos de París* se adentran en la línea ya perfilada en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*: la economía como momento esencial y definitivo del análisis de la sociedad burguesa.

Consecuente con los resultados de la etapa anterior, Marx no aborda la crítica de la religión de una manera directa. Se verá sin embargo que no renuncia a ninguno de los resultados anteriores, aunque la crítica económica les da una nueva iluminación y otra profundidad.

Sería ingenuo pensar que el Marx de la crítica económica renunciara al talante filosófico de las etapas anteriores. Marx seguirá insistiendo en la oposición irreductible entre religión y emancipación. Dios o el hombre. El hombre religioso no anda por su propio pie sino apoyado en la divinidad. Es un ser dependiente sin autoconciencia; tiene una prestada y ésta no es otra que la falsa conciencia que se hace de sí mismo. Añade, además, que las cuestiones religiosas tales como el sentido de la vida, el sentido del hombre, el sentido de la historia son cuestiones equívocas: se las toma por cuestiones necesarias, permanentes y no son más que cuestiones condicionadas por determinados contextos históricos. Esos contextos sí que provocan cuestiones pero en sus formulaciones expresas cierran el camino a la respuesta. La respuesta no está en un tratamiento directo sino en la transformación de las condiciones reales que les dan nacimiento.

El sentido histórico acusa a las cuestiones metafísicas de mistificaciones. Como si se quisiera recluir la religión al recinto inalcanzable de las cuestiones sobre el sentido de las cosas. Pero las cosas, el hombre, la vida no tienen sentido sino el que se les ha dado en un proceso humano. Este proceso es el que hay que influir y revolucionar: «Los filósofos han interpretado el mundo de maneras diferentes; de lo que se trata ahora es de cambiarlo».

Encontramos también en esta etapa un interés mayor de Marx por las militancias artes de los cristianos. Falta en la obra de Marx un análisis empírico de la funcionalidad de los cristianos —de las iglesias— dentro de la sociedad burguesa. Sus juicios se apoyan en lugares comunes, convenciones del tiempo y, sobre todo, en análisis teóricos. Aquí, sin embargo, se refiere a los varios intentos de socialismo cristiano. En Francia, el «neotomista de izquierdas» Buchez reclamaba como patrimonio cristiano los ideales revolucionarios de «libertad, igualdad y fraternidad». Había fundado una escuela cuyo socialismo cristiano quería hacer frente al tradicionalismo reaccionario de los de Maistre, de Bonald, etc. Lamennais, en su etapa liberal, caminaba en esta dirección. Sin olvidar el movimiento social-cristiano de Prusia y las muchas iniciativas de prelados tanto católicos como protestantes.

Marx critica dura o irónicamente su moralismo y falta de análisis. La miseria es consecuencia de los antagonismos de la sociedad burguesa y no se puede combatir con buenas obras; es necesario un análisis del conjunto social y una revolución social. Por otro lado, Marx no quiere engañarse sobre

la significación de esos intentos sociales; son gotas perdidas dentro de una institución —las iglesias— que ha sellado sacrosanta alianza con el dinero:

«Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir, como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo etc.».

Nada espera Marx de esos movimientos sociales; al contrario, ve en ellos un gran peligro ya que podrían fácilmente capitalizar toda su labor. Es lo que le dice a Engels:

«Durante mi vuelta por Bélgica, estancia en Aquisgrán y subida por el Rin me he convencido de que hay que lanzarse enérgicamente contra los clérigos en los territorios católicos... Los perros (se refiere entre otros al obispo Ketteler) coquetean con la cuestión obrera como bien les place. Realmente en 1848 trabajamos para ellos y ahora, en estos tiempos de la restauración, sólo ellos saborean los frutos de la revolución».

No son frecuentes en Marx críticas concretas a la iglesia. De todas maneras, su significación hay que entenderla bien. Marx no arranca en su crítica de la insensibilidad eclesial por las cuestiones sociales. Para él es algo lógico. Los cristianos, la iglesia, la religión deben su existencia a esa miseria, por eso no pueden luchar contra ella verdaderamente. Y en la medida en que se inclinan por «lo social» no hacen sino exhalar una ilusión que adormila la conciencia de los hombres. La religión es necesariamente el opio popular.

El sentido de la historia y la crítica eclesial son aspectos importantes de esta etapa marxiana pero lo que la define es un estudio de la sociedad bajo el punto de vista de la economía política. Vamos a abordar este análisis a propósito del fetichismo de la mercancía, pues es el que mejor nos lleva al fondo de la crítica de la religión.

La noción «fetichismo de la mercancía» no es algo accidental en Marx sino la idea central del escrito que el mismo autor consideraba como más científico y elaborado de su obra: el primer libro de *El capital*.

El carácter fetichista de la mercancía es la culminación de un análisis general de la mercancía. Ésta siempre se presenta doblemente: como valor de *uso* (el pan vale para ser comido) y de *intercambio* (el panadero vende el pan para pagar el colegio de sus hijos). Pero, además, Marx distingue de una y otra el concepto de *valor* de la mercancía que nace en el proceso de producción y no ya en el proceso de intercambio o en el uso. Cuando una mercancía determinada (por ejemplo, un pan) se intercambia con una cantidad determinada de otra mercancía (un kilo de arroz), resulta que el valor del pan se expresa en una determinada cantidad del arroz, y el arroz juega respecto

al pan como un «equivalente». En las relaciones entre ambas mercancías *parece como* si la mercancía arroz poseyera *naturalmente* la capacidad de expresar el valor de la mercancía pan. La lección es la siguiente: desde el momento en que una mercancía juega el papel de equivalente de otra se revela como si poseyera en sí misma la capacidad de medir el valor de las otras mercancías. Ocurre entonces que la forma equivalente de una mercancía (el kilo de arroz respecto al pan) enmascara y oculta la esencia del valor sin más de la mercancía, que consiste en ser el producto de un trabajo social.

«Pero en cuanto (una mesa, por ejemplo) empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños, como si de pronto la mesa rompiese a bailar con su propio impulso».

Pero el proceso de abstracción no acaba, sin embargo, con la mercancía. Luego se creará un equivalente general fijado en una determinada mercancía: la moneda, y ésta se transforma en capital al ser invertida para crear provecho. La esencia del fetichismo del mundo mercantil consiste, por tanto, en que el valor de intercambio *enmascara* la esencia real del valor y *muestra* lo contrario, es decir, la mercancía «proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos del trabajo».

Lo que es importante señalar es que no es tanto el hombre quien se equivoca frente a la realidad, sino que es la realidad la que le lleva al equívoco. En efecto, la realidad se presenta a la conciencia espontánea y cotidiana como si el dinero fuera el gran patrón que regula al trabajo humano que es quien crea los valores. La realidad es que la cosa funciona así y el hombre interioriza espontáneamente esta apariencia de valores.

El carácter fetichista de la mercancía no es por tanto una creación de la conciencia alienada sino todo lo contrario: es el *efecto* que toma en la conciencia la realidad de las relaciones de producción. Sería inútil, por consecuencia, pretender eliminar el fetichismo luchando directamente contra la conciencia alienada. El fetichismo desaparecerá de la conciencia si antes desaparecen las relaciones sociales que le dan vida.

Marx quiere demostrar que el fetichismo mercantil es una originalidad del tipo de producción capitalista, y que por tanto el «misticismo» que oscurece los productos del trabajo en el momento actual no existía en otros modos de producción precapitalistas, ni tiene por qué existir una vez desaparecido el modo capitalista de producción.

Si, por un lado, el fetichismo mercantil es una característica del capitalismo —superable, por tanto, en un tipo de producción socialista— Marx reconoce en los sistemas precapitalistas la presencia del fetichismo, del misticismo y de la alienación religiosa. La presencia del fenómeno religioso debido a otras causas que las relaciones capitalistas de producción nos van a

permitir profundizar en la crítica marxiana de la religión. Porque tenemos que preguntarnos si las causas no-capitalistas del fenómeno religioso se dan de alguna manera en nuestra sociedad burguesa, de tal manera que la crítica marxiana de la religión rompa el cuadro clásico de la religión como forma ideológica de una alienación económica.

Marx analiza tres casos históricos y dos ejemplos imaginados en los que no se da fetichismo de la mercancía. Se trata, en primer lugar, de los modos de producción que descansan sobre una «asociación inmediata» de los productores, y por tanto sobre formas de trabajo común. Marx distingue aquí dos tipos de organización económica y social: las *sociedades primitivas* en las que la asociación inmediata de productores se da bajo su «forma natural primitiva»; y, por otro lado, *las formas campesinas* de producción familiar, donde cada familia produce lo necesario para sobrevivir. Sigue luego la *forma de producción de la edad media*. Al estudio de estos tres ejemplos históricos siguen los dos imaginados: el modelo de un *Robinson*, como lo expone la economía *burguesa*, y lo que podría ser el trabajo de un *Robinson social*. Sin entrar en la exposición de estos diferentes modelos, podemos recoger la conclusión general: en esos modelos precapitalistas la mitificación económica «se halla excluida por la naturaleza misma de la cosas, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la edad media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción». Aquí no se da el fetichismo de la mercancía porque las relaciones son simples y transparentes. Hay, sí —en el caso de la esclavitud—, un dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Pero este hombre está oculto detrás de la dominación del hombre por el hombre.

A pesar de la ausencia del fetichismo mercantil en estos tipos de producción, Marx habla de las «máscaras» que llevan los hombres en la sociedad feudal, así como de las «nubes místicas» que obnubilan la vida social en las sociedades precapitalistas.

Si Marx reconoce la presencia del fenómeno religioso no sólo en el tipo de producción capitalista sino también en los modelos anteriores, hay que preguntarse cuál es el fundamento último y concreto de la religión y de las formas ideológicas que le son propias. Marx —y Engels— da, en primer lugar, una serie de razones privativas: el grado ínfimo del desarrollo de las fuerzas productivas, la intensidad de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la ignorancia de los mecanismos profundos de la naturaleza y de la historia. Son las razones clásicas de la crítica de la religión sobre el origen de la misma, pero que al ser adoptadas por Marx en su momento más científico tienen una clara significación: no reducir la aparición de formas religiosas a un determinismo económico barato. Esto se va viendo más claro cuando Marx precisa el mecanismo positivo de la presencia de las formas religiosas:

- a) Tenemos que el hombre primitivo desconoce los mecanismos causales de la naturaleza, así como los de la sociedad, cuando ésta comienza a complejizarse. Esta *realidad* produce un efecto en la conciencia del hombre: el hombre concibe las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad que no domina como *fuerzas superiores* al hombre. Hay que señalar la objetividad del proceso; el hombre no se saca de la manga la idea religiosa sino que le viene impuesta por la situación cultural que no ha conseguido aún clarificar esas relaciones.
- b) Pero ese hecho no crea de por sí una *representación ilusoria*. Es necesario todavía que el hombre elabore ese concepto de fuerzas superiores. Y lo hace dándoles vida *analógicamente*, es decir, las entiende como entiende sus relaciones con los otros hombres. El hombre se va a comportar frente a ellas como se comporta en su vida real y acepta que las fuerzas superiores actúan frente a él como actúa su medio social con él. Esas fuerzas adquieren vida propia, se hacen independientes y superiores al hombre porque pueden hacer lo que él no es capaz de dominar. Las consecuencias de la representación religiosa son dobles: por un lado, se presenta como una ciencia capaz de explicar el mecanismo de las relaciones fenomenales que el hombre no consigue; por otro, como una acción práctica. El hombre religioso reza y se dirige a la divinidad para que ésta actúe, intervenga, igual que él hace en la vida real con sus semejantes. Marx reconoce una primacía a la ideología religiosa en la conciencia de los pueblos primitivos y también en los ulteriores estadios del desarrollo (incluido el capitalista). Eso quiere decir que la ideología religiosa influye y condiciona a otro tipo de ideologías (política, filosófica, etc.). Esto le lleva a valorar el papel fundamental de la ideología religiosa en la lucha política, sobre todo en el caso de las herejías. Dado que para el hombre normal la naturaleza y la sociedad se revelan casi espontáneamente bajo formas «místicas» o sagradas «no hay más remedio que, si queremos llegar a las condiciones reales existentes, quitarles su carácter sagrado». Era lo que hacían las herejías que sustituían una forma institucionalizada por otra más crítica y subversiva. La lucha no era sólo cambio de una por otra sino atentado al carácter intocable de la forma religiosa.

En la crítica económica de la producción capitalista, la crítica de la religión tiene de nuevo un lugar central. No tanto en el sentido de la alianza del cristianismo con la burguesía cuanto en la definición de la esencia misma del tipo de producción capitalista: la mercancía. La mercancía es esencialmente fetichista, «religiosa». El capitalismo se le aparece a Marx como un monstruo religioso.

Pero la religión también aparece en las sociedades pre-capitalistas, lo que quiere decir que la religiosidad no se agota en el fetichismo mercantil, sino que emerge siempre y cuando las relaciones naturales o sociales en que vive