



Marx y la crítica de la religión

Alberto Toscano

Alberto Toscano es profesor del Departamento de Sociología del Goldsmiths College, Universidad de Londres. Es autor de *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Palgrave Macmillan, 2006) y ha publicado numerosos artículos de tema filosófico y de teoría social. Es miembro del consejo editorial de la revista *Historical Materialism* e introductor del pensamiento de Alain Badiou y Antonio Negri en el ámbito anglosajón. En *Pasajes* (nº 23, 2007) se ha publicado su artículo «Fanatismo: breve historia de un concepto».

En el estudio contemporáneo de la religión como factor de cambio social y movilización política, Marx se considera una referencia marginal en el mejor de los casos y un «perro muerto» en el peor.¹ El *impasse* global –o incluso la reversión– de un proceso de secularización que Marx parece dar por sentado, la turbulenta aparición de formas explícitamente religiosas de subjetividad política, la persistencia o reaparición de la religión como principio de autoridad política y presencia estructurante de la vida cotidiana, son corrientes actuales que aparentemente militarían a favor de relegar a Marx a un momento histórico preciso (el siglo XIX europeo), un sujeto político (el movimiento obrero) y una noción de temporalidad (marcada por las ideas de progreso, desarrollo y revolución) que se han visto inexorablemente sobrepasados en un escenario globalizado (con independencia de que contemplemos este escenario a través de las lentes de la crítica postcolonial, del prisma hegemónico y homogéneo del neoliberalismo o del culturalismo belicoso del infame «choque de civilizaciones»).

Para complicar este estado de cosas, que también podría leerse como una revancha de la sociología de la religión contra la «narrativa maestra» del marxismo –y teniendo en cuenta todas las advertencias pertinentes sobre la discontinuidad entre Marx y los marxismos históricos, en la teoría y la práctica– no podemos ignorar la significación de la cuestión religiosa en la llamada «crisis del marxismo» de los años 70 en adelante. Cuando Michel Foucault, en sus controvertidos reportajes sobre la revolución iraní, subrayaba la irrelevancia del *dictum* de Marx sobre la religión como «opio del pueblo» a la hora de interpretar el papel de la política islámica en el derrocamiento del shah,² estaba expresando el rechazo, altamente generalizado, al supuesto reduccionismo secularista característico de las teorías marxistas del cambio social y de sus prescripciones de acción revolucionaria. Más allá de Irán, el complejo entrelazamiento entre rebelión popular y religión en el movimiento polaco de *Solidarnosc* o la teología de la liberación latinoamericana,³ cuestionó la teoría de la praxis revolucionaria que toma el «ateísmo práctico» del proletariado como un dato sociológico.⁴

Actualmente, la situación se ha exacerbado en un contexto en que el flujo de proyectos de emancipación humana es paralelo a la pauperización y brutalización de una «humanidad excedente» que vive en un «planeta de suburbios», catalizadores del «reencantamiento de una modernidad catastrófica»⁵ en el siglo XXI en la que el «islam populista y el cristianismo pentecostalista (y en Bombay el culto a Shiva) ocupan un espacio social análogo al del socialismo y anarquismo a principios del siglo XX».⁶

¿Puede el pensamiento de Marx sobre la religión sobreponerse al desafío que parece representar la completa reversión de las tendencias de secularización y de las opciones revolucionarias que identificó en la Europa del siglo XIX? ¿Y puede una teoría social mar-

1. Aunque en este ensayo aparecen libros escritos o pensados conjuntamente con Engels, me centraré en los escritos de Marx. Desde sus escritos sobre la guerra de los campesinos alemanes a sus reflexiones posteriores sobre los inicios del cristianismo, Engels escribió mucho más profusamente que Marx sobre la política de las creencias religiosas (por ejemplo, su análisis del conflicto entre el comunismo milenarista de Müntzer y el conformismo de Lutero ante la autoridad del príncipe) y sobre la conexión entre la religión y los modos de producción. Bertrand (1979) reconstruye de manera admirable las líneas maestras de la teoría de la religión bosquejada por Marx y Engels, al tiempo que examina la contribución a este proyecto de Engels (por ejemplo, su comparación entre el cristianismo primitivo y el socialismo, ver págs. 176-85). McLellan (1987), págs. 35-57, proporciona una visión poco caritativa pero útil de los escritos de Engels sobre la religión, mientras que Löwy (2005) presenta una visión favorable de la contribución de Engels a la teoría marxista de la religión.

2. Foucault en Afary y Anderson (2005), p. 186. Michèle Bertrand indica que su uso como analógico en aquella época implica que el opio sería una comparación más suave de lo que es actualmente, y señala que su uso en relación con la religión se origina en Kant (Bertrand (1979), pág. 48). Löwy (2005) cita su uso como símil por parte de Heine y Hess antes de Marx.

3. Un amplio tratamiento marxista de la cuestión de la teología de la liberación lo encontramos en Löwy (1996).

4. Engels (1987), pág. 143.

5. Davis (2006), pág. 195.

6. Davis (2004), pág. 30.

7. Toscano (2008a).

8. Harvey (2005), págs. 171-2, 186.

9. Marx a Engels, 27 de junio de 1867, citado en Marx (1990), pág. 19 n.11.

10. Los populares escritos anti-teísticos de Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris y A. C. Grayling (entre otros) pertenecen a esta categoría.

11. Ver Kouvelakis (2003) y Breckman (1999) para un análisis detallado y útil de este momento crucial.

xiana resistir la «expatriación» a un escenario político en que los actores marxistas explícitos, ya sean Estados o movimientos, son débiles o inexistentes?⁷ La respuesta más sencilla, aunque posiblemente demasiado simplista, sería señalar la vitalidad del materialismo histórico en el estudio de las dinámicas sociopolíticas que subyacen al actual resurgimiento religioso, ya sea en el contexto de la urbanización planetaria rampante (como en los escritos de Mike Davis, que hemos mencionado anteriormente), o a través del análisis del papel del neoliberalismo y la «acumulación por desposesión» en tanto que factores de estímulo o incentivos del militantismo religioso (como en la obra de David Harvey y otros).⁸

Ahora bien, en lugar de meramente reafirmar las virtudes del marxismo para la comprensión sistémica y sistemática de las condiciones de la reaparición actual de una religiosidad refulgente, me gustaría atender seriamente a los mencionados rechazos de Marx y considerar lo que podríamos denominar el elemento «subjetivo» de la convicción político-religiosa, su fuerza movilizadora, junto a la explicación del fenómeno religioso y la supuesta secularización de las sociedades capitalistas. El objetivo, por tanto, es restaurar la riqueza de los problemas planteados por Marx, e incluso tratar su aparente anacronismo como un recurso, en lugar de un defecto, para combatir algunos de los numerosos lugares comunes en torno a la religión, la sociedad y la política, que han dominado el discurso público y académico. Aunque sean portadoras de su propia complejidad y eficacia, las apariencias –incluso las que afirman la centralidad de la religión en la vida política contemporánea– raramente constituyen toda la historia. Como afirma Marx en una descripción mordaz de su método, «la forma vulgar y filistea que tiene el economista de *mirar a las cosas* surge del hecho de que... lo que se refleja en su cerebro es solamente la *forma directa de manifestación* de las relaciones y no su *conexión interna*. A este propósito, si lo anterior fuera el caso, ¿qué necesidad habría de la *ciencia*?»⁹

Podríamos añadir que esta miopía filistea ante las conexiones internas ha dominado gran parte de la literatura reciente que trata de explicar el retorno político de la religión invocando al legado naturalista y ateo de la Ilustración.¹⁰ Lo sorprendente de las defensas en boga del proyecto inacabado de la Ilustración frente a los engaños y los estragos del fanatismo religioso, es su ceguera ante la incorporación y transformación de las preocupaciones ilustradas, especialmente en términos religiosos, por los movimientos obreros y emancipatorios del siglo XIX. La impresión que da la mayor parte de la literatura popular defensora del ateísmo es que, a nivel intelectual, los años 40 del siglo XIX se encuentran aún frente a nosotros. Voy a centrarme precisamente en los primeros años 1840, el único periodo en el que Marx escribió de manera sostenida sobre los vínculos entre religión y política. Entender la intervención política de Marx en este momento crítico de la historia alemana y europea puede proporcionar la orientación necesaria para comprender la forma en que el problema de la religión, en sus diferentes facetas, se trata y transforma en el desarrollo posterior de la obra de Marx.

A la vista del formidable florecimiento de la teoría radical y del activismo intelectual en el contexto en que Marx realiza sus primeras intervenciones¹¹, y para destacar lo que sigue «vivo» de todo esto, sería posible sintetizar la posición de Marx como una *crítica de la crítica de la religión*. Puede parecer una formulación peculiar para definir a un

12. «Se levanta el telón», entrevista a Marx en *World*, 18 de julio de 1871, Marx (1974), pág. 399.

13. Podríamos añadir que Marx nunca reniega del credo racionalista que plasma en su tesis doctoral: «Lo que un país particular es a dioses ajenos particulares, el país de la razón es para Dios en general, una región en la que cesa de existir». Marx 1841, «Apéndice».

14. Breckman (1999), pág. 272.

15. Marx en Raines (2002), pág. 39. Estoy agradecido a Roland Boer por indicarme la importancia de este artículo.

16. Raines (2002), pág. 41. Esta breve fase primeriza en la carrera intelectual de Marx ha sido tratada por Breckman en términos de la «campaña de Marx contra el personalismo trascendental del Estado cristiano» (Breckman [1999], pág. 277), una campaña que, retomando los argumentos de los jóvenes hegelianos, se centra en la solidaridad entre, por una parte, el principio de soberanía y, por otra, la atomización y la privatización a través de la ley y la propiedad de los súbditos del estado.

17. Raines (2002), pág. 43.

18. Breckman (1999), pág. 293.

pensador que no solamente es un ateo combativo¹² armado con un formidable arsenal de invectivas anti-religiosas, sino también un teórico inscrito en la convicción ilustrada según la cual «es el hombre el que hace la religión».¹³ Pero, como veremos a continuación, todo depende de cómo entendamos este «hace».

Es interesante destacar que, inicialmente, las intervenciones de Marx en lo relativo a política y religión tuvieron lugar en el ámbito del «periodismo filosófico» que cultivaba.¹⁴ En «El editorial del n^o 179 del *Kölnische Zeitung*», publicado en 1842 en el *Rheinische Zeitung*, Marx, imbuido de *élan* republicano y democrático, se enfrenta a los «periódicos alemanes que se han expresado en contra de la corriente religiosa en filosofía, calumniándola, distorsionándola y censurándola».¹⁵ Esta «corriente religiosa», que comprende las obras de «Hegel, Schelling, Feuerbach y Bauer», es atacada desde la prensa por su manera *racional* de responder a la politización de la religión en la forma del Estado cristiano. Como indica juiciosamente Marx, es el intento mismo de los órganos del Estado de legitimar religiosamente la política de una forma no teocrática, lo que seculariza la religión y la abre a la disputa filosófica: «Si la religión se convierte en un atributo político, en un objeto de la política, va de suyo que los periódicos no sólo pueden, sino que deben, discutir objetos políticos.... si la religión se convierte en una teoría del Estado, entonces se transformará en una especie de filosofía».¹⁶ Marx se enfrenta a la opinión conformista y antifilosófica de su tiempo, y alega que a partir del momento en que se habla de un Estado cristiano, resulta imposible impedir la lógica de la plena secularización. Porque o bien el Estado cristiano es el equivalente de un Estado razonable, en cuyo caso su cristianismo es redundante y la filosofía será plenamente adecuada para pensar las formas estatales, o la libertad racional no puede desarrollarse a partir de la cristiandad, y por tanto la religión es simplemente externa al Estado: «Respóndase al dilema como se quiera, pero habrá que reconocer que el Estado no ha de constituirse a partir de la religión, sino de la razón libre».¹⁷ Aunque este secularismo democrático radical puede registrarse, en forma algo cambiada, en pronunciamientos posteriores de Marx, no termina de agotar la posición del autor.

Bajo la influencia tanto de la idea de Ludwig Feuerbach de la reapropiación por parte de la humanidad de un ser de la especie alienado y convertido en deidad, como de la crítica anti-teísta e incansable de Bruno Bauer a los oscuros efectos de las creencias religiosas sobre la universalidad y la autoconsciencia, los escritos tempranos de Marx pueden entenderse en términos de la progresiva, y bastante rápida, comprensión de que el ataque a la religión –aunque vital para socavar la legitimación religiosa del poder estatal– resulta siempre insuficiente, o es incluso una mera diversión, cuando de lo que se trata es de lograr sus fines declarados. Repetidamente, el ateísmo crítico ha sobreestimado la centralidad del cristianismo en el Estado y trata la secularización de éste como un fin en sí mismo. La frase que resumiría la intervención de Marx en el tenso debate sobre religión y política en la década de 1840 es: «de la crítica del Cielo a la crítica de la Tierra». El resultado de la operación filosófica de Marx consistirá en «disociar la crítica de la sociedad civil y del Estado de la más amplia campaña de la izquierda hegeliana contra el cristianismo para establecer así la crítica sociopolítica como objeto del discurso autónomo y secular del análisis sociológico y económico».¹⁸ La forma más clara del cambio en el

objetivo de la «crítica irreligiosa» se encuentra en una carta a Arnold Ruge del 30 de noviembre de 1842, en la que Marx declara:

La religión debería criticarse en el marco de las condiciones políticas [en lugar de criticar] las condiciones políticas... en el marco de la religión...; porque la religión en sí no tiene contenido, no debe su existencia al cielo sino a la tierra, y con la abolición de la realidad distorsionada, de la cual es la *teoría*, ella misma se derrumbará.¹⁹

19. Citado en Breckman (1999), pág. 278.

A pesar de la declaración provocativa y problemática de que la religión «no tiene contenido» propio –que a su vez introduce la creencia de Marx en la desaparición de la religión como corolario de la revolución social– es importante notar que, frente a la imagen de la religión como mero engaño o conspiración que se encuentra en un determinado tipo de Ilustración materialista, Marx, aunque no reniega de su ateísmo militante, afirma lo que podríamos denominar la «necesidad social» de la religión como una forma de consciencia y un principio organizativo de la vida colectiva. Cuando Marx habla de la religión como una *teoría* del mundo, está aportando una visión dialéctica: la religión proporciona una visión invertida del mundo porque el *mundo mismo está invertido*. Aunque podría debatirse la idea de que Marx deriva su «método transformativo», que combina la «inversión de sujeto y predicado con la denuncia de la forma hipostasiada de ambos»,²⁰ de Feuerbach, también se refiere explícitamente a los límites del humanismo materialista con respecto a la religión para concretar su propia posición. Como afirma en la cuarta de las «Tesis sobre Feuerbach»:

20. Breckman (1999), pág. 286.

Feuerbach arranca 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 advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el 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 comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.²¹

21. Marx (1998), pág. 570. Ver el comentario de Bertrand (1979), pág. 29.

Resulta así insuficiente bajar la abstracción religiosa «a la tierra» revelando que se trata de una proyección distorsionada de la esencia humana. Para Marx, la religión posee una lógica propia de separación y autonomización (se establece, aparentemente, como un «reino independiente»),²² cuyas bases en un mundo realmente invertido, por decirlo así, son objeto de la crítica teórica y práctica. La crítica de Marx a la crítica de la religión de los Jóvenes Hegelianos –y *a fortiori* su apreciación sobre la insuficiencia del ataque al engaño religioso del materialismo francés y la Ilustración– tomará persistentemente una forma doble: por una parte, una elaboración de la lógica social de la abstracción (resultado del «desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal») y, por otra, una elucidación de la necesidad de la revolución (la «eliminación de la contradicción») si se quieren eliminar las auténticas bases de la dominación abstracta.²³ Dicho de manera directa, para entender la persistencia de las abstracciones religiosas debemos enfrentarnos a la lógica social en la que se inscriben, y a su dependencia respecto a determinados modos de producción e interacción social. Como escribe Marx en *La ideología alemana*:

22. Como Derrida hace notar: «Marx avanza que la creencia en el espectro religioso, en el fantasma en general, consiste en autonomizar una representación (*Vorstellung*) y en olvidar su génesis así como sus bases reales (*reale Grundlage*). Para disipar la autonomía facticia que ha surgido de la historia, el investigador debe tomar en cuenta de nuevo los medios de producción y el intercambio tecno-económico» (Derrida (1994)).

23. A este respecto, es útil tener en cuenta el siguiente comentario de la *Grundrisse*: «Actualmente, los individuos están gobernados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros» (Marx (1973), pág. 164).

Con la religión, las personas convierten su mundo empírico en una entidad que sólo puede concebirse, imaginarse, y que se enfrenta a ellos como algo ajeno. Esto no puede explicarse con otros con-

24. Marx (1998), pág. 172.

ceptos, como el de autoconsciencia u otros sinsentidos, sino a partir del modo de producción e interacción, que son tan independientes del concepto puro como lo son de la filosofía hegeliana el telar mecánico y los ferrocarriles. Si se quiere hablar de una «esencia» de la religión, esto es, de la base material de esa no-esencialidad, no habrá que buscar ni en la «esencia del hombre» ni en el predicado de Dios, sino en el mundo material en el que cada etapa del desarrollo religioso tiene lugar.²⁴

En la introducción de 1844 a la «Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», Marx afirma que «la abolición de la religión como felicidad *ilusoria* de las personas es la exigencia de su *verdadera* felicidad. Pedirles que abandonen las ilusiones acerca de su condición significa que abandonen una condición que requiere ilusiones. Por tanto, de forma embrionaria, la crítica a la religión es la crítica a ese valle de lágrimas cuyo halo es la religión». Podríamos decir que la convicción temprana de que la lucha contra la religión es la «forma embrionaria» de toda transformación revolucionaria verdadera, dará paso, después de un estudio más profundo del sistema de explotación y con la maduración del propio compromiso político de Marx, a la creencia de que esa batalla antirreligiosa podría incluso convertirse en una desviación o un alejamiento de la verdadera lucha política, o lo que es lo mismo, la idea de que los objetivos del ateísmo y la Ilustración no pueden cumplirse con una simple afirmación de la inexistencia de Dios y la Razón como materias de formación de consciencia o de mera pedagogía. Las críticas a Max Stirner y Bruno Bauer en *La ideología alemana* y *La sagrada familia* se elaboran sobre esta convicción de que es necesario alejarse de una confrontación obsesiva con las «representaciones religiosas», precisamente para examinar y transformar las condiciones de posibilidad de estas representaciones, su existencia aparentemente autónoma y «espectral». Este es el sentido «kantiano» en el que Marx nos aporta una potente *crítica* de la crítica de la religión, señalando tanto sus limitaciones como sus condiciones de eficacia. Sería difícil subestimar la relevancia actual de este gesto, cuando nos enfrentamos con argumentos de carácter antirreligioso, que, sea cual sea la sinceridad y nobleza de sus motivaciones, muchas veces se sustentan en una visión idealista y asocial según la cual la influencia de las representaciones e ideologías religiosas sobre los asuntos humanos puede anularse con un mero cambio de la consciencia. Marx indica que la consciencia siempre toma formas *sociales*, y estas formas, a su vez, dependen de un cierto cociente de necesidad. Con su crítica a los Jóvenes Hegelianos se plantea cuáles son las condiciones de producción de las representaciones religiosas, para luego preguntar cómo podrían transformarse dichas condiciones. El antiteísmo de sus contemporáneos es un obstáculo para un ateísmo político consecuente ya que se sitúa en el ámbito del razonamiento teológico. Stirner, en particular:

comparte la creencia de todos los filósofos especulativos críticos de los tiempos modernos de que los pensamientos, que se han convertido en pensamientos independientes y reificados –fantasmas– han gobernado el mundo y continúan gobernándolo, y que hasta ahora toda la historia ha sido la historia de la teología, nada podría ser más fácil para él que transformar la historia en una historia de fantasmas.²⁵

25. Marx (1998), pág. 173.

La visión de la lucha contra la dominación religiosa como «una lucha contra las ideas y los pensamientos del ideólogo», donde la jerarquía se reduce a la «dominación del pensamiento» y la estructura política de gobierno en los tiempos modernos puede reducirse a un «clericalismo», que incluiría incluso a los equivalentes de Robespierre y Saint-Just,

26. Marx (1998), págs. 186-91. También, en su crítica a Bauer en *La sagrada familia*, Marx declara que «cuando llegamos a la parte política de la cuestión judía veremos que en política también, Herr Bauer, el teólogo, no está interesado en la política sino en la teología». Marx y Engels (1975).

27. Ver Toscano (2008b).

es para Marx emblemática del callejón sin salida del supuesto pensamiento radical que, no sólo toma la religión en sus propios términos, sino que sucumbe a una lucha genérica contra la trascendencia, incapaz de identificar las condiciones reales para la producción de (y la dominación por parte de) la abstracción.²⁶ En este sentido, la crítica de la crítica de la religión puede leerse también como un prolegómeno a la identificación de las abstracciones reales²⁷ e hipóstasis que estructuran la dominación social de manera precisa –en otras palabras, como prolegómeno a la crítica de la economía política. ■

□ Traducción de Juan Pecourt Gracia

Referencias bibliográficas

AFARY, Janet y Kevin B. ANDERSON (2005), *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.

BERTRAND, Michèle (1979), *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales.

BRECKMAN, Warren (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the origins of radical social theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAVIS, Mike (2004), «Planet of Slums», *New Left Review*, II, 26: 5-34.

DAVIS, Mike (2006), *Planet of slums*, Londres, Verso.

DERRIDA, Jacques (1994), *Specters of Marx, the sate of the debt, the work of mourning, and the new international*, Londres, Routledge.

ENGELS, Friedrich (1987), *The condition of the Working Class in England*, Londres, Penguin.

HARVEY, David (2005), *A brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.

KOUVELAKIS, Stathis (2003), *Philosophy and revolution: from Kant to Marx*, Londres, Verso.

LÖWY, Michael (1996), *The war of the gods: religion and politics in Latin America*, Londres, Verso.

LÖWY, Michael (2005), «Marxism and religion: opiate of the people», *New Socialist*, 51, se puede encontrar en:

<http://newsocialist.org/newsite/index.php?id=243>

MARX, Karl (1841), *The difference between the democritean and epicurean philosophy of nature*, se puede encontrar en:

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/di-theses/>

MARX, Karl (1973), *Grundrisse*, Londres, Penguin.

MARX, Karl (1974), *The First International and after: political writings*, vol. 3, Londres: Penguin.

MARX, Karl and Friedrich Engels (1975), *The Holy Family*, en *Complete Works*, Moscú, Eds. Progreso.

MARX, Karl (1990), *Capital: volume I*, Londres, Penguin.

MARX, Karl (con Friedrich Engels) (1998), *The german ideology*, Nueva York, Prometheus.

MCLELLAN, David (1987), *Marxism and religion*, Londres, MacMillan.

RAINES, John (de) (2002), *Marx on religion*, Philadelphia: Temple University Press.

TOSCANO, Alberto (2008), «Marxism expatriated: Alain Badiou's turn», en *Critical companion to contemporary Marxism*, ed. Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis, Leiden, Brill.

TOSCANO, Alberto (2008b), «The open secret of real abstraction», *Rethinking Marxism*, 20, 2, 2008: 273-87.

